

Þýdd ævintýri í íslenskum handritum 1350-1500

Uppruni, þróun og kirkjulegt hlutverk

Hjalti Snær Ægisson

Ritgerð lögð fram til doktorsprófs

Háskóli Íslands
Hugvísindasvið
Íslensku- og menningardeild
September 2019

Íslensku- og menningardeild Háskóla Íslands
hefur metið ritgerð þessa hæfa til varnar
við doktorspróf í almennri bókmenntafræði

Reykjavík, 24. júní 2019

Torfi Tulinius
deildarforseti

Doktorsnefnd:

Gottskálk Jensson, leiðbeinandi
Sif Ríkharðsdóttir, Svanhildur Óskarsdóttir

Miðaldastofa Háskóla Íslands veitti styrk til þessarar rannsóknar.

Þýdd ævintýri í íslenskum handritum 1350-1500: Uppruni, þróun og kirkjulegt hlutverk

© Hjalti Snær Ægisson
Reykjavík 2019

Doktorsritgerð við Háskóla Íslands. Allur réttur áskilinn. Ritgerðina má ekki afrita, að hluta eða í heild, svo sem með ljósmyndun, skönnun, prentun, hljóðritun, eða á annan sambærilegan hátt, án skriflegs leyfis höfundar.

ISBN 978-9935-9385-8-9

Prentun: Háskólaprent

Ágrip

Í ritgerðinni er fjallað um þýdd ævintýri í íslenskum handritum. Meginheimildir rannsóknarinnar eru tvö handrit, AM 657 a-b 4to (um 1350) og AM 624 4to (um 1500). Veitt er yfirlit yfir þróun dæmisagnahefðarinnar í Evrópu frá Gregoríusi mikla og fram á 14. öld. Greint er frá helstu atriðum í rannsóknarsögu íslenskra ævintýra og bókmenntageinin ævintýri er könnuð með samanburði við sex ólíkar textategundir. Íslensk ævintýri eru þannig túlkuð sem summa fjölbreyttra hefða fremur en bein hliðstæða latneskra dæmisagna. Horft er til þess hvernig kirkjulegum embættum og sakramentum er lýst í ævintýrum og heimildagildi þeirra fyrir kirkjusögu kannað. Loks er sú tilgáta sett fram að óttinn við lollarda hafi verið mikilvæg breyta í þróun íslenskra ævintýra á 15. öld.

Abstract

This research aims to study translated *ævintýri* in Icelandic manuscripts. The main sources are two manuscripts, AM 657 a-b 4to (ca. 1350) and AM 624 4to (ca. 1500). After an overview of the development of European *exempla* from Pope Gregory the Great to the 14th century, some key facts of the reception history of Icelandic *ævintýri* are outlined. By comparing Icelandic *ævintýri* to six different literary genres, *ævintýri* are viewed as a composition of various textual traditions rather than a direct analogue of Latin *exempla*. Descriptions of churchly offices and rituals from Old Norse *ævintýri* are explored. Finally, the fear of lollardy is proposed as an important factor behind the development of Icelandic *ævintýri* during the 15th century.

Efnisyfirlit

1. Inngangur	1
2. Evrópskar dæmisögur og íslensk ævintýri	5
2.1. Eðli og forsendur dæmisögunnar.....	5
2.2. Gregoríus mikli.....	9
2.3. Sistersíumunkar	14
2.4. Betlimunkar	20
2.5. Dæmisögur utan kirkjunnar	26
2.6. Dæmisögur eftir 1300.....	28
2.7. Íslenskar dæmisögur fyrir 1340.....	33
2.8. Handritageymd og rannsóknarsaga íslenskra ævintýra	41
3. Ævintýri á krossgötum	51
3.1. Bókmenntagreinar, hugtök og túlkunarleiðir ævintýra.....	51
3.2. Prédikanir.....	54
3.3. Ritningarstaðir	65
3.4. Spakmæli	76
3.5. Heilagra manna sögur.....	81
3.6. Leiðslur.....	94
3.7. Króníkur	99
4. Kirkjuleg embætti og sakramenti í ævintýrum.....	107
4.1. Munkur	112
4.2. Biskup.....	128
4.3. Páfi.....	137
4.4. Altarissakramentið.....	147
5. Þróun íslenskra ævintýra 1350-1500 og viðnámið gegn lollördum	159
6. Niðurstöður.....	175
Summary.....	179
Viðauki: Lýsingar handrita og útgáfur ævintýra	183
AM 657 a-b 4to.....	183
AM 624 4to.....	187
Heimildir	189

1. Inngangur

Í þessari ritgerð er fjallað um ævintýri í norrænum þýðingum frá tímabilinu 1350-1500. Tímamörk rannsóknarinnar miðast við tvö handrit, AM 657 a-b 4to og AM 624 4to, sem geyma umfangsmestu varðveittu söfn íslenskra ævintýra. Megnið af því sagnaefni sem hér er lagt til grundvallar á rætur að rekja til þessara tveggja handrita. Meginreglan er sú að ævintýri fyrnefnda handritsins eru þýdd úr latínu en sérefni síðarnefnda handritsins er þýtt úr miðensku. Höfuðáhersla rannsóknarinnar felst í því að skoða þetta sagnaefni sem heimildir um kirkjusögu og túlka það í ljósi þeirra málsefna og þeirrar hugmyndafræði sem kaþólska kirkjan í Evrópu hafði í fyrirrúmi á tímabilinu. Merking orðsins „ævintýri“ er hér látin miðast við málnotkun ritunartímans og er því nokkuð frábrugðin nútímamerkingunni. Orðið „dæmisaga“ stendur að nokkru nær hinni upphaflegu merkingu orðsins „ævintýri,“ en í samhengi þessarar rannsóknar er orðið „dæmisaga“ notað sem þýðing latneska orðsins „exemplum.“ Merkingarsvið þessara tveggja fyrirbæra skarast að verulegu leyti á 14. og 15. öld en þó ekki alfarið líkt og nánar er rakið í þriðja kafla ritgerðarinnar.

Markmið rannsóknarinnar er fimmþætt. Í fyrsta lagi er veitt yfirlit yfir bókmenntalega þróun dæmisagna í Evrópu frá því um 600 og fram til þess tíma þegar norrænu þýðingarnar litu dagsins ljós. Þótt íslensku ævintýrasöfnin séu ekki til umfjöllunar í þessum fyrsta hluta ritgerðarinnar miðast sjónarhorn og efnisval mestmegnis við inntak þeirra. Ætlunin er þannig að gera grein fyrir þeirri aldalöngu sagnahefð sem ævintýrin eru sprottin upp úr. Í öðru lagi er veitt yfirlit yfir fyrri rannsóknir á íslenskum ævintýrum. Sá þráður er rakinn aftur til 9. áratugar 19. aldar þegar fyrstu textaútgáfur ævintýra á norrænu tóku að birtast en með þeim var rudd braut fyrir rannsóknir efnisins. Auk þess er greint frá helstu viðhorfum eldri fræðimanna til ævintýra, allt aftur til ofanverðrar 17. aldar. Þessi tvö markmið eru í forgrunni í 2. kafla. Í þriðja lagi er tekist á við álitamál er varða samlíkingu og mismun milli ólíkra textategunda. Með því er leitast við að sundurgreina bókmenntageininna ævintýri betur en gert hefur verið í eldri rannsóknum, fyrst og fremst með því að kanna hvað hún þiggur frá textum sem venjulega eru auðkenndir með nafni annarra bókmenntageina. Samanburður íslensku ævintýranna við sex mismunandi textategundir er uppistaðan í 3. kafla. Í fjórða lagi er litið til þess hvernig ævintýri lýsa kirkjulegum embættum og sakramentum. Altarissakramentið er þar í sérstöku hlutverki, enda tengist það dæmisagnagerð sterkum böndum öldum saman. Munurinn á þriðja og fjórða markmiði rannsóknarinnar felst þannig í því að annars vegar er form ævintýranna skoðað en hins vegar inntak þeirra og efniviður. Innleiðsla dæmisagna á þjóðtungu er ein birtingarmynd þess hvernig kaþólska

kirkjustofnunin útfærir völd sín og áhrif á rannsóknartímabilinu, en þótt stöðlun helgihalds sé þar eitt helsta keppikeflið er eftir sem áður ljóst að bókmenntahefðir á hverjum stað hafa sín sérkenni sem setja mark sitt á þýðingarnar. Þessi athugun á því hvernig ævintýrin gagnast sem heimildir um störf kirkjunnar á Íslandi og í Noregi er aðalefni fjórða kafla. Í fimmta lagi varpar rannsóknin ljósi á það hvernig virkni ævintýra þróast á tímabilinu. Þetta er gert með því að bera sérefnið í 624 saman við sagnasafnið í 657 og greina hvaða áherslubreyting hefur átt sér stað. Þar sem sérefnið í 624 er óvefengjanlega þýtt úr miðensku er horft sérstaklega til þeirra aðstæðna sem eru fyrir hendi í Englandi á 15. öld. Lokatilgáta rannsóknarinnar er sú að afstaðan til lollarda, trúarhreyfingar sem var fyrirferðarmikil í Englandi á tímabilinu, geti skýrt þróunina í íslenskum ævintýrum. Þessi umfjöllun er meginefni 5. kafla.

Aðferðafræði rannsóknarinnar er fjölbætt. Engin ein kenning eða hugmyndastefna er lögð til grundvallar sem allsherjarmælikvarði, enda er rannsóknarefnið samsett úr margvíslegum sagnahefðum, en nálgunin á sér þó víðtæka samsvörun í þeim rannsóknum sem birst hafa undanfarna fjóra áratugi á vettvangi frönsku rannsóknarstofnunarinnar GAHOM (*Groupe d'anthropologie historique de l'Occident médiéval*). Sú stofnun hefur starfað frá 1978 og heyrir undir Rannsóknarstofnun í sagnfræði (*Centre de recherches historiques*) í París. Greinar nokkurra fræðimanna sem tengjast þessari stofnun eru fyrirferðarmiklar í heimildaskrá þessarar ritgerðar en auk þess studdist ég við gagnagrunninn ThEMA (*Thesaurus Exemplorum Medii Aevi*) sem starfræktur er á hennar vegum, í því skyni að hafa uppi á latneskum hliðstæðum ævintýrana. GAHOM hefur gegnt forystuhlutverki í rannsóknum dæmisagna um árabíl og með þessari ritgerð eru íslensk ævintýri skýrgreind og túlkuð með þær rannsóknir að leiðarljósi.

Efni dæmisagna og ævintýra er fengið úr ýmsum uppsprettum. Bækur Biblíunnar og ævisögur dýrlinga eru meðal helstu heimildaflokka sem höfundar og þýðendur í þessari deild bókmenntanna sækja í. Afmörkun þessarar rannsóknar tekur mið af þeim áherslum en þegar tilföng ævintýrahöfunda eru rannsökuð er þó vert að huga að því sem belgíski textafræðingurinn Hippolyte Delehaye (1859-1941) fullyrti um heilagra manna sögur: Það er ekki inntakið heldur markmiðið sem skiptir sköpum fyrir frásögnina og skilgreinir merkingu hennar. Ævintýri eru samin og þýdd í ákveðnum tilgangi sem fer oftast saman við hagsmuni kirkjunnar. Samspil lærðrar rithefðar og munnlegrar alþýðuhefðar skiptir sköpum í þessu samhengi enda hafa dæmisögur lengi þótt gefa góða innsýn inn í tengslin þarna á milli. Þótt ævintýri séu í meginatriðum þýdd úr rituðum heimildum hafa þau án vafa verið ætluð til munnlegs flutnings. Þýðing þessa sagnaefnis virðist þannig ekki aðeins hafa falið í sér flutning milli tungumála heldur einnig færslu milli stétta. Rétt eins og dæmisögum er þeim miðlað í því skyni að gera kristilegan boðskap aðgengilegan ómenntuðum fjölda. Hið

sögulega yfirlit sem þessi rannsókn felur í sér tekur verulegt mið af hinum nýju trúarhreyfingum 12. og 13. aldar, enda gegna þær lykilhlutverki í því að finna guðfræðinni nýjan búning, víkka svið dæmisögunnar út fyrir klaustrin og koma henni áleiðis til alþýðunnar. Ævintýraþýðingar 14. aldarinnar eru í víðtækum skilningi áframhald á því starfi sem þessar hreyfingar vinna á meginlandi Evrópu.

Í þessari ritgerð eru allar þýddar tilvitnanir mínar nema annað sé tekið fram. Þegar um er að ræða langar tilvitnanir í latneskar heimildir er meginreglan sú að láta latneska textann fylgja með í neðanmálgrein. Forníslenskar tilvitnanir eru samræmdar með nútímarithætti. Um heimildavísanir gildir sú regla að láta blaðsíðutal fylgja í neðanmálgrein. Ein undantekning er þó gerð á þessu, sem eru tilvitnanir í *Islendzk æventyri*, textaútgáfu Hugo Gerings sem kom út í Þýskalandi 1882-1883 og telst helsta prentaða heimild þessarar rannsóknar. Í þá útgáfu er jafnan vitnað með titli ævintýris og línunúmeri.

2. Evrópskar dæmisögur og íslensk ævintýri

2.1. Eðli og forsendur dæmisögunnar

Í 13. kafla *Brennu-Njáls sögu* eru þrír bræður nefndir til sögunnar: Þórarinn, Ragi og Glúmur Óleifssynir. Miðbróðirinn hverfur úr sögunni um leið og hann er kynntur en þeir Þórarinn og Glúmur eru í sviðsljósinu allt til loka næsta kafla. Þórarinn er sagður „stórvitur maður“ en ekkert er fullyrt um vitsmuni Glúms; honum er gefin sú eina einkunn að hann sé „mikill maður og sterkur og fríður sýnum.“¹ Glúmur fær þá hugdettu að biðja um hönd Hallgerðar langbrókar, en þegar þarna er komið sögunni býr hún í ekkjudómi eftir að hafa sjálf orðið eiginmanni sínum að bana með tilstyrk húskarlsins Þjóstólfs. Þórarinn reynir að telja bróður sinn ofan af hugmyndinni og rifjar upp fyrir honum hin hörðu örlög Þorvalds Ósvífurssonar, fyrri eiginmanns Hallgerðar, sem ættu að vera hverjum skynsömum manni víti til varnaðar. Glúmur lætur ekki sannfærast og þykist fullviss um að hlutirnir verði öðruvísi næst: „Má, að hana hendi eigi slík ógifta í annað sinn.“² Þórarinn vill helst eyða málinu en eftir mikið þóf fara þeir bræður ríðandi saman vestur í Dali og biðja um hönd Hallgerðar. Höskuldur, faðir hennar, tekur þeim vel en slær sama varnagla og Þórarinn og bendir á að fyrra hjónaband Hallgerðar hafi endað með ósköpum. Þórarinn svarar Höskuldi þá þvert á eigin sannfæringu og dregur afstöðu bróður síns saman í einföld spakmæli: „Eigi skal einn eiður alla verða.“³

Í skýringum Einars Ólafs Sveinssonar við *Brennu-Njáls sögu* eru spakmælin útskýrð svo: „Orðskviðurinn mun merkja: eigi ónýtir einn eiður alla aðra eiða [...], ekki er að marka eitt dæmi, hin kunna að vera öðruvísi.“ Fullyrðingin gengur þvert á hyggjuvit hins stórvitra Þórarins Óleifssonar, enda kemur á daginn að hún er kolröng. Glúmur gengur í hjónaband með Hallgerði og geldur fyrir það með lífi sínu, rétt eins og Þorvaldur Ósvífursson hafði gert á undan honum. Aðkoma Hallgerðar að málum er allt önnur en í hinu fyrra hjónabandi en niðurstaðan er eftir sem áður sú sama. Tilhneigingin í þessum hluta sögunnar er sú að það sé einmitt hægt að álykta út frá einu tilviki um það hver niðurstaðan verði í því næsta. Að baki býr sú forna hugmynd að tíminn gangi í hring og að mannleg tilvera einkennist af eilífum endurtekningum. Þessi skoðun setur gjarnan svip á umfjöllun grísk-rómverskra spekinga um eðli tímans og hún er meginforsendan fyrir því viðhorfi að mannkynssagan geti verið safn fordæma sem verði mannum leiðarvísir.⁴

¹ *Brennu-Njáls saga*, ÍF XII (Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1954), 41.

² Sama heimild, 42.

³ Sama heimild, 43.

⁴ Einar Már Jónsson, „Nýjar stefnur í franskri sagnfræði,“ *Saga* 20 (1982): 226.

Það viðhorf til tímans sem birtist hjá höfundu *Njálu* í frásögninni um örlög Glúms Óleifssonar var harla algengt meðal evrópskra menntamanna á 13. öld. Meðvitundin um dæmigildi sögunnar er svo rík meðal sagnaritara og lausamálshöfunda að hún má heita grundvallarstef í bókmenntum tímabilsins. Þótt finna megi dæmi um þetta viðhorf í flestum textategundum er engin grein bókmennta jafn rækilega tengd því og evrópska dæmisagan. Þær dæmisögur sem ritaðar eru á latínu á 13. öld spegla sérlega samstæða hugmyndafræði og skýr markmið sem má umfram allt kenna við kirkjulegan boðskap. Allar dæmisögur kristinna höfunda eru í einhverjum skilningi skáldleg útfærsla á hugmyndinni um dæmigildi sögunnar, miðlun þeirrar visku sem fortíðin geymir og stendur samtíðinni til boða sem leiðarvísir um hegðun og hátterni. Þar sem þessar bókmenntir eiga sér ótal hliðstæður í fornöld kemur vart á óvart að þær fjalla ósjaldan um heiðnar persónur, hetjur helleníska tímans og rómverska lýðveldisins. Dæmisagnahefðin sem er iðkuð í Evrópu á 13. öld stendur föstum fótum í heiðinni sagnahefð fornaldar þar sem sögur um framúrskarandi einstaklinga þjónuðu margs konar hagsmunum og áttu að gefa lesandanum tilefni til að draga ályktanir um hegðun í sínu eigin lífi. Í menningarástandi þar sem Kristur er hin æðsta fyrirmynd verður til sérstakur flokkur sagna, heilagra manna sögur, þar sem eftirbreytnin eftir frelsaranum er helsti innblásturinn. Dæmigildið í dæmisögum tekur á sig aðrar myndir sem eru oft óvæntari.

Hugmyndin um hringferli tímans og gildi fortíðarinnar eru ekki einu reglurnar sem gilda á sviði evrópsku dæmisögunnar. Það kann að virðast þversagnarkennt en fáar gerðir kristilegra bókmennta leggja meiri áherslu á nýliðna atburði en dæmisagan. Franski sagnfræðingurinn Jacques Le Goff fullyrtaði að í dæmisögunni birtist tiltekið tímaviðhorf sem telja megi til helstu sérkenna tíðarandans á 13. öld. Le Goff talar um „tíma dæmisögunnar“ í þessu sambandi og fullyrðir að í latneskum prédikunum birtist þrjár meginflokkar sannana, þrjár megináðferðir sem notaðar eru til þess að sannfæra áheyrandann: Tilvitnanir og útlekkingar á kennivaldi, einkum bókum Biblíunnar (*auctoritates*), rökleiðslur (*rationes*) og dæmisögur (*exempla*).⁵ Tímaviddin er breytileg frá einum flokki til annars. Biblíuvísanir snúast umfram allt um miðlun eilífra sanninda, upprifjun ummæla og viðburða úr fjarlægri fortíð sem eru gerð gildandi fyrir samtímann. Rökleiðslur standa hins vegar utan við allan tíma, ekki ósvipað og stærðfræðisannanir. Dæmisögur byggjast síðan á díakrónískum frásagnartíma sem er allt í senn línulegur, sögulegur og samtímalegur. Það er regla fremur en undantekning að dæmisagnahöfundar 13. aldarinnar hefji frásagnir sínar með orðum á borð við *audivi* („ég hef heyrt“), *memini* („ég man“), *novi* („ég þekki“) eða *vidi* („ég hef séð“). Allt bendir þetta til þess að sögumaðurinn hafi annað hvort sjálfur orðið vitni að atburðinum sem

⁵ Jacques Le Goff, „The Time of the Exemplum (Thirteenth Century),“ í *The Medieval Imagination* (Chicago og London: University of Chicago Press, 1988), 78-80.

lýst er í sögunni eða þá að hann hafi söguna eftir sjónarvotti eða öðrum tengdum málsaðila. Markmið frásagnarinnar tilheyrðu aftur á móti sviði eilífðarinnar; með því að tileinka sér þau sannindi sem sagan boðaði átti áheyrandinn að verða gjaldgengari fyrir sáluhjálp í handanlífinu. Tími dæmisögunnar fólst þannig í samspili þess áþreifanlega, sögulega veruleika sem áheyrandinn þekkti og hins óþekkta sem beið hans eftir dauðann.

Togstreita á milli hins almenna og hins einstaka er þannig annað mikilvægt einkenni dæmisögunnar. Dæmisögur eru að forminu til frásögn um tiltekið atvik sem þó hefur víðtæka skírskotun ef sögumanninum tekst vel upp.⁶ Í íslenskum heimildum samsvarar orðið „ævintýri“ gjarnan því sem á latínu er kallað *exemplum*. Norræna tegundarheitið sem haft er um þessar frásagnir leggur megináherslu á það sem einstakt og einangrað. Orðið er dregið af fornfranska orðinu *aventure* sem á rætur aftur til latneska sagnorðsins *advenire*; bera að, gerast. Hugsunin að baki orðinu „ævintýri“ er því mjög hliðstæð því sem er raunin í orðinu „atburður.“ Dæmisagan lýsir þannig atburðarás sem á sér stað á tilteknum tíma en er um leið möguleiki á öllum tímum. Framsetningin í ýmsum latneskum dæmisögum undirstrikar þetta enn sterkar en íslensku heimildirnar gefa tilefni til. Claude Bremond, Jacques Le Goff og Jean-Claude Schmitt benda á það í riti sínu um dæmisögur að sumar af sögum Jacques de Vitry eru ekki annað en útlistun á almennu lögmáli, fremur en frásögn af tilteknu atviki. Máli sínu til stuðnings láta þeir fylgja 138. söguna úr *Sermones vulgares*: „Nú til dags segja margir, þegar þeir eru ásakaðir fyrir að stela kú frá fátækum bónda: „Bóndanum verður að nægja að ég lét honum eftir kálfinn, svo og að ég leyfi honum að lifa. Ekki sýndi ég honum alla þá hörku sem ég hefði getað, hefði ég viljað, þegar ég tók af honum gæsina og lét honum eftir fjaðrirnar.““⁷ Ummælin í sögunni eru ekki eignuð neinum tilteknum einstaklingi heldur er beinlínis tekið fram að þetta sé tilsvár sem *margir* grípi til. Engin eiginleg framvinda á sér stað heldur felst frásögnin eingöngu í framsetningu á tilsvári sem endurspeglar tiltekna manngerð. Tímavíddin í þessum örstutta texta byggist fremur á hinu reglulega og síendurtekna en hinu einstaka. Í þeim dæmisögum sem eru sviðsettar í dýraríkinu og hafa dýr sem sögupersónur er þetta mjög oft raunin.

⁶ Bremond, Le Goff og Schmitt gera ráð fyrir tvenns konar grundvallarlögmálum sem liggja að baki framsetningunni í dæmisögum. Hið fyrra er nafnskipti, þar sem dæmið er einangrað tilvik sem endurspeglar almennt lögmál, stak sem er fulltrúi heildarinnar. Hið síðara er myndhvörf, þar sem dæmið lýsir atburðakeðju sem er táknað yfirborðsmynd og endurspeglar hliðstæðu. Sanngildiskrafa er minni í síðari flokknum. Tvískiptingin byggir á greiningu á sögum Jacques de Vitry en hana má þó heimfæra upp á flestar dæmisögur 13. aldarinnar. Sjá Bremond, Le Goff og Schmitt, *L'«exemplum»*, Typologie des sources du moyen âge occidental 40 (Turnhout: Brepols, 1996), 115-119.

⁷ „Multi hodie dicunt, quando arguuntur quod vaccam pauperi agricole abstulerunt: “Sufficiat rustico quod ei vitulum dimisi et quod eum vivere sino. Non feci ei tantum mali quantum possem si voluissem, accepi anserem et dimisi ei plumam ...”“ Bremond, Le Goff og Schmitt, *L'«exemplum»*, 114; Jacques de Vitry, *The Exempla or Illustrative Stories from the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry*, útg. Thomas Frederic Crane (London: David Nutt, 1890), 62.

Sögubrotið frá Jacques de Vitry er sett fram sem umritun á algengu viðhorfi þar sem heimildin er ekki einstaklingur heldur óskilgreindur fjöldi fólks. Kjarni frásagnarinnar er bein tilvitnun og að því leyti er þessi stutti texti lýsandi fyrir þann eiginleika margra dæmisagna að miðla efni sem varðveist hefur í munnlegri geymd. Sú aðferð er allaleng hjá dæmisagnahöfundum 13. aldarinnar að hafa söguna eftir heimildamanni og byggja á munnlegum heimildum fremur en skriflegum. Það mætti því ætla að þessir höfundar hafi tamið sér svipaða starfshætti og þjóðsagnasafnarar rómantíska tímabilsins, víðað að sér efni með samtölum við viðmælendur úr ýmsum þjóðfélagskimum og miðlað því í rituðu máli. Meginmunurinn er þó sá að í dæmisagnahefðinni samsvarar munnleg geymd sjaldnast alþýðlegum uppruna. Höfuðáhersla dæmisagnahöfunda er á lærdóm og mannvirðingar heimildamanna, hvort sem ferli sögunnar er munnlegt eða skriflegt. Munnleg geymd á sviði dæmisögunnar ber fyrst og fremst vott um áhrifatengsl á milli lærðra eða vígðra höfunda.⁸ Hvort sem heimildamaðurinn er nafngreindur eða ekki er ósjaldan tekið fram hversu hárrí stöðu hann gegnir innan kirkjunnar, vafalaust í því skyni að gefa efni sögunnar aukið vægi. Enduróm frá þessu má jafnvel finna í inngangsorðum íslenskra ævintýra: „Svo prédikaði einn merkilegur biskup til lofs og tignar guðlegri mildi ...“⁹

Dæmisögur voru mikilvægur þáttur í miðlun þekkingar milli lærdómssamfélaga, ekki síst klausturreglna, á 12. og 13. öld. Þær klausturreglur sem höfðu trausta innviði og víðfeðmt tengslanet urðu þannig áhrifamikill vettvangur fyrir útbreiðslu dæmisagna. Í því samhengi skiptir munnleg geymd höfuðmáli. Brian Patrick McGuire hefur fjallað um miðlunarleiðir dæmisagna hjá Sistersíureglunni og bent á að sú mikla gróska sem átti sér stað í sagnagerð hjá betlimunkareglum 13. aldarinnar eigi sér djúpar rætur í menningarstarfi sistersíumunka á öldinni á undan. Sagnagerð sistersíumunka naut góðs af því hversu margvísleg samskipti áttu sér stað á milli héraða og landa, munkarnir ferðuðust mikið á milli klaustra og lærðu þannig sögur hver af öðrum. Við þetta bættist árlegur aðalfundur reglunnar þar sem klausturbæður söfnuðust saman í þúsundatali og báru saman bækur sínar.¹⁰ Allt stuðlaði þetta að skilvirkri dreifingu sagnaefnis sem var upphaflega ætlað til notkunar innan stofnunarinnar en barst þó vitanlega út fyrir raðir reglunnar og tók á sig nýjar myndir eftir því sem árin liðu.

Evrópska dæmisagan felur þannig í sér úrvinnslu og stöðlun efnis af ýmsu tagi og frá ýmsum tímum. Þótt flokkun dæmisagna að hætti nútímans miðist gjarnan við hinar

⁸ Bremond, Le Goff og Schmitt, *L'«exemplum»*, 87.

⁹ *Isländzk æventýri: Isländische Legenden Novellen und Märchen I*, útg. Hugo Gering (Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1882), 30.

¹⁰ Brian Patrick McGuire, „The Cistercians and the Rise of the Exemplum in Early Thirteenth-Century France: A Reevaluation of *Paris BN MS lat. 15912*,“ *Classica et Mediaevalia* 34 (1983): 212. Aðalfundurinn telst til nýmæla hjá Sistersíanareglunni og er til marks um að forvígismenn reglunnar hafi dregið úr þeirri miklu áherslu á kyrretu munkanna innan klaustra (*stabilitas loci*) sem kveðið er á um í reglu Benediktis.

upprunalegu heimildir er ljóst að efniviðurinn er sveigður að samhenginu og þörfum bókmenntategundarinnar hverju sinni. Stundum þarf að gera greinarmun á dæmisögnum sjálfum og því sem er notað sem hráefni í dæmisögur. Hið síðarnefnda kann að vera samið inn í allt annað samhengi og starf höfundarins er þá að koma auga á dæmigildið í frásögninni og draga það fram. Líkt og gildir um heilagra manna sögur og ýmsar aðrar bókmenntagreinar er öll áhersla á tryggð við hefðina fremur en nýsköpun höfundarins. Frumleiki dæmisagnahöfundarins felst ekki síður í niðurröðun og framsetningu efnisins en því að semja nýjar sögur. Þannig flæðir sama efnið úr einu sagnasafni yfir í annað og skörunin á milli verka og tímabila er veruleg. Fræðileg umfjöllun um dæmisögur þarf að taka mið af þessari samfelldu heild. Hver einstakur höfundur kemur aðeins að takmörkuðum notum sem viðmið og þar við bætist að fæst dæmisagnasöfn er hægt að tengja við nafngreinda höfunda. Krafa um varðveislu sagna í upprunalegri gerð virðist ekki hafa verið sérlega sterk þegar dæmisagnasöfn voru annars vegar. Útbreiðsla margra sagna er mun meiri í stytum og túlkuðum gerðum en í óstyttri og upphaflegri gerð.¹¹

Í þessum kafla verður fjallað um bókmenntalega þróun dæmisagna og rannsóknarsögu þeirra. Umfjöllunin miðast einkum við íslenskt samhengi og þau ævintýri sem varðveist hafa í þýðingum. Meginmál kaflans skiptist í þrjú hluta. Fyrst er þróun evrópsku dæmisögunnar rakin í stórum dráttum frá Gregoríusi mikla og fram til 16. aldar. Tilurð og textasamhengi ævintýra, sem er hluti af þessari stærri heild, er til umfjöllunar í beinu framhaldi. Síðan verður fjallað um helstu stefnur í rannsóknum íslenskra ævintýra frá 19. öld og til samtímans.

Dæmisögur og ævintýri rúma margvísleg sjónarmið en sú höfuðforsenda sem þessar bókmenntir byggist á er beiting dæma, *inductio exemplorum*, sú afstaða að þekking sé grundvölluð á fordæmum og reynslu. Ríkjandi hugsun er sú að spádómsgildi og dæmigildi séu tvennt ólíkt, framtíðin sé óráðin og að það sé ekki á valdi dauðlegra manna að vita nokkuð um hana. Í dæmisagnahefðinni er því lítil sem engin trú á spádóma og fyrirboða, sem greinir dæmisögur ótvírætt frá *Brennu-Njáls sögu* og öðrum Íslendingasögum.¹² Eini möguleiki mannsins á því að öðlast framsýni er í því falinn að þekkja fortíðina.

2.2. Gregoríus mikli

Meðvitund um áhrifamátt dæmisagna í þágu trúboðs má finna allt aftur í frumkristni. Í ýmsum ritum kirkjuféðranna er bent á það hversu gagnlegt tæki dæmisagan geti verið til að ná til fjöldans, enda átti hún sér skýra samsvörun í ræðum frelsarans eins og þær birtast í

¹¹ Jacques Berlioz, „«Quand dire c'est faire dire»: Exempla et confession chez Étienne de Bourbon,“ *Faire croire: Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle* (Róm: Ecole française, 1981), 310-311.

¹² Dæmisögur sem fjalla um gagnsleysi spádóma koma m.a. fyrir hjá Étienne de Bourbon. Sjá Andrea L. Winkler, „Dominican Exempla and Theological Knowledge,“ *Quidditas* 19 (1998): 208-209.

guðspjöllunum. Heilagur Ambrósíus (d. 397) notar iðulega dæmisögur úr Biblíunni í prédikunum sínum og hið sama gildir um lærisvein hans, heilagan Ágústínus (d. 431). Sá síðarnefndi leitar þó víðar fanga þegar hann smíðar dæmisögur fyrir prédikanir, m.a. í eigin reynslu, heiðnar bókmenntir úr fornöld og frásagnir um píslarvotta.¹³ Á síðustu áratugum vestrómverska ríkisins var píslarvætti eitt mikilvægasta viðmiðið þegar umræðan um dæmigildi bókmenntanna var annars vegar. Menn sem dóu fyrir trú sína voru öðrum virðingarverðar fyrirmyndir um trúrækni í mótlæti og sögur um slíkt fólk urðu mikilvægar fyrir kirkjuna. Páfinn Leó fyrsti (d. 461) hvetur presta til þess að notfæra sér dæmisögur um píslarvotta í málflutningi sínum: „Til uppfræðslu Guðs þjóðar er ekkert form gagnlegra en píslarvættið. Þótt mælska sé gagnleg til að sannfæra og rökfesta áhrifarík til brýningar eru dæmin engu að síður sterkari en orðin og kennslugildi verkanna meira en raddarinnar.“¹⁴

Þessi tvenndarhugsun, þar sem dæmisögunni er stillt upp sem áhrifaríkum valkosti í andstöðu við fræðilega greiningu og rökleiðslu, átti eftir að verða útbreidd. Sá höfundur sem hafði vafalaust mesta þýðingu við að gera hana að viðteknum sannindum var Gregoríus mikli (540-604) páfi. Rit Gregoríusar voru vel þekkt á Íslandi nokkurn veginn frá því að ritmenning hófst á 12. öld og áhrif hans birtast með ýmsum hætti í íslenskum bókmenntum, bæði beint og óbeint.¹⁵ Sem bókmenntasögulegt viðfangsefni eru þessi áhrif þó ekki vandkvæðalaus; oft er ómögulegt að skera úr um hvort meint tengsl við rit Gregoríusar eru nokkuð meira en almenn mótíf sem torvelt sé að eigna einum höfundi fremur en öðrum.¹⁶ Engu að síður eru varðveitt í íslenskum þýðingum brot úr tveimur af áhrifamestu verkum Gregoríusar: *Hómilíum um guðspjöllin* (*Homelie in evangelia*) og *Viðræðum* (*Dialogi*). Bæði þessi rit

¹³ J.-Th. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen age* (Paris og Toulouse: Occitania, 1927), 13.

¹⁴ „Ad erudiendum Dei populorum nullorum est utilior forma quam martyrum. Eloquentia sit facilis ad exorandum; sit ratio efficax ad suadendum, validiora tamen sunt exempla quam verba; et plus est opere docere quam voce.“ Leó I., „Sermo LXXXV,“ í PL 54, 435; hér vitnað eftir Bremond, Le Goff og Schmitt, *L'«exemplum»*, 49.

¹⁵ Besta yfirlitið um nærværu Gregoríusar í íslenskum heimildum er grein Kirsten Wolf, „Gregory's Influence on Old Norse-Icelandic Religious Literature,“ *Rome and the North: The Early Reception of Gregory the Great in Germanic Europe*, ritstj. Bremmer Jr, Dekker og Johnson (Paris, Leuven og Sterling: Peeters, 2001), 255-274. Nýlega umfjöllun um áhrif *Viðræðna* Gregoríusar á frumsamdar sagnabókmenntir íslenskra höfunda má finna í bók Siân E. Grønlie, *The Saint and the Saga Hero: Hagiography and Early Icelandic Literature*, Studies in Old Norse Literature (Cambridge: D.S. Brewer, 2017), einkum þar sem rætt er um *Ólafs sögu Tryggvasonar* eftir Odd Snorrason (39-77). Sjá einnig Siân Grønlie, „Translating (and translocating) miracles: Gregory's Dialogues and the Icelandic Sagas,“ *Lost in Translation?*, ritstj. Denis Renevey og Christiania Whitehead (Turnhout: Brepols, 2009), 45-56.

¹⁶ Í grein Régis Boyer frá 1971 um *Viðræður* Gregoríusar og íslenskar bókmenntir eru tekin ýmis dæmi til að sýna hvernig áhrif Gregoríusar birtast með lúmskum hætti í heimildum, t.d. sem stakir kaflar innan heilagra manna sagna eða sem líkindi í orðalagi. Mörg af dæmunum sem tekin eru í greininni eru þó mjög almenns eðlis og það orkar oft tvímælis hvort hægt sé að tala um þau sem áhrif frá *Viðræðum* Gregoríusar. Sjá Régis Boyer, „The Influence of Pope Gregory's *Dialogues* on Old Icelandic Literature,“ í *Proceedings of the First International Saga Conference, University of Edinburgh 1971*, ritstj. Peter Foote, Hermann Pálsson og Desmond Slay (London: The Viking Society for Northern Research, 1973), 1-27.

skipa veigamikinn sess í sögu dæmisagnahefðarinnar og víða er vitnað til þeirra í ritum síðari alda.

Hómiliur um guðspjöllin er safn fjörtíu predikana sem Gregoríus flutti á fyrsta ári sínu í embætti páfa. Af þeim eru tíu predikanir varðveittar að hluta eða í heild í handritinu AM 677 4to en ekki er útilokað að allt verkið hafi verið þýtt á norræna tungu á 12. öld.¹⁷ Sterkur heildarsvipur er á þessu verki Gregoríusar og predikanirnar eru flestar byggðar upp á svipaðan hátt, vitnað er til ritningarinnar í upphafi kafla og síðan fylgir útlekking. Alloft er vitnað í dæmisögur Krists og þær verða Gregoríusi tilefni til umfjöllunar um áhrifamátt dæma umfram orð, ekki ósvipað og hjá Leó fyrsta, forvera hans á páfastóli. Þessi umfjöllun er stundum í framhjáhlaupi hjá Gregoríusi og kemur t.a.m. fyrir þegar hann kynnir söguna sem fer á eftir: „En oft styrkja betur dæmi en orð til Guðs ástar hjörtu heyrenda. Af því vil ég segja dæmisögu til eflingar ástar yðvarrar...“¹⁸ Þessi kynning kemur í framhaldi af umfjöllun um að trú dugi skammt ein og sér ef verkin fylgja ekki með. Þetta má skoða sem hliðskipuð andstæðupör: Trú/kenning annars vegar og verk/dæmi hins vegar. Greinarmunur á orðum og gjörðum er víða til umfjöllunar í *Hómilíunum*. Á hinu mannlega sviði eru gjörðirnar alltaf taldar áhrifaríkari en orðin ein, en hjá frelsaranum er þetta þó jafngilt: „Drottinn vor og lausnari kennir oss stundum í orðum en stundum í verkum, stundum annað í orðum en í jartein en stundum hið sama í jarteinum sem í orðum.“¹⁹

Viðræður Gregoríusar voru öldum saman í hópi útbreiddustu latínurita í vestrænum bókmenntum. Verkið er sett upp sem samræða Gregoríusar sjálfs og djákna hans, Péturs. Gregoríus segir Pétri sögur af heilögum mönnum á Ítalíu og kraftaverkum þeim tengdum. Í *Viðræðunum* eru sagðar stuttar sögur til að útskýra þær guðfræðilegu kenningar sem fjallað er um hverju sinni, lögð er áhersla á að textinn sé aðgengilegur og skemmtilegur og að boðskapurinn nái greiðlega til áheyrenda, jafnvel þótt menntun þeirra sé takmörkuð. Á milli sagna spjalla þeir félagarnir síðan um merkinguna og hvernig sögurnar geti gagnast sem fordæmi. *Viðræðurnar* er hluti af því viðamikla starfi sem Gregoríus vann í páfatíð sinni og átti eftir að reynast kaþólsku kirkjunni mikil endurnýjun.

¹⁷ Yfirlit yfir varðveitta hlutann má finna hjá Didrik Arup Seip, „Introduction,“ í *The Arna-Magnæan Manuscript 677 4to: Pseudo-Cyprian Fragments, Prosper's Epigrams, Gregory's Homilies and Dialogues* (Kaupmannahöfn: Munksgaard, 1949), 24-27. Sjá einnig Hans Bekker-Nielsen, „Den ældste tid,“ í *Norrøn Fortællekunst. Kapitler af den norsk-islandske middelalderlitteraturs historie*, ritstj. Hans Bekker-Nielsen, Thorkil Damsgaard Olsen og Ole Widding (Kaupmannahöfn: Akademisk Forlag, 1965), 23.

¹⁸ *Leifar fornra kristinna fræða íslenzkra: Codex Arna-Magnæanus 677 4to auk annarra enna elztu brota af íslenzkum guðfræðisritum*, útg. Þorvaldur Bjarnarson (Kaupmannahöfn: H. Hagerup, 1878), 75. Sbr. PL 76, 1300: „Sed quia ad amorem Dei et proximi plerumque corda audientia plus exempla quam verba excitant...“

¹⁹ *Leifar fornra kristinna fræða íslenzkra*, 85. Sbr. PL 76, 1228: „Dominus et Redemptor noster per Evangelium suum aliquando verbis, aliquando rebus loquitur; aliquando aliud verbis, atque aliud rebus; aliquando autem hoc verbis quod rebus.“

Hómiliur um guðspjöllin eru fyrst og fremst uppbyggðar sem útleggingar á dæmisögum Krists en í *Viðræðunum* finnum við dæmisögur úr náinni fortíð höfundarins, frásagnir um atburði sem standa Gregoríusi sjálfum nálægt í tíma og virkuðu raunsæislegir í augum lesenda á 7. öld. Það er ekki ólíklegt að Gregoríus hafi sniðið *Viðræðurnar* eftir sagnasöfnum um eyðimerkurfeður 4. aldarinnar, einkum *Vitae patrum*. Rétt eins og *Vitae patrum* var safn sagna um frumkvöðla klausturlífs í austri hafi *Viðræðurnar* þá átt að geyma frásagnir um frumherja klausturmenningar í vestri.²⁰

Til eru brot úr *Viðræðum* Gregoríusar í íslenskum þýðingum í allnokkrum handritum og afar líklegt er að verkið hafi verið þýtt í heild sinni á 13. öld.²¹ Í þeim köflum sem varðveist hafa má glögglega sjá þá meðvitund um ábata dæmigildisins sem gengur eins og rauður þráður í gegnum verkið í heild. Í inngangi situr Gregoríus einn og er afskaplega mæddur yfir því veraldlega amstri sem páfaembættinu fylgir.²² Hann sér fortíðina í hillinum, þá lifði hann munklífi og hafði nægan tíma til að sinna bænagiörðum og öðrum andlegum störfum. Pétur, djákni Gregoríusar, kemur þá til hans og taka þeir tal saman. Gregoríus segist verða dapur við tilhugsunina um sögur heilagra manna því þær geri ekki annað en að sannfæra hann um takmarkanir hans sjálfs: „Og þá er ég lít hæð þeirra, þá skil ég hve lágt ég ligg.“²³ Pétur verður forvitinn að heyra meira um líf þeirra dýrlinga sem Gregoríus, lærimeistari hans, kann svo góð skil á. Hann biður Gregoríus að segja sér þessar sögur því þær hafi tvenns konar gildi: Annars vegar kveiki þær löngun hjá áheyrandanum að sníða hegðun sína eftir fordæmi hinna dyggðugu manna, hins vegar lækki þær rostann í þeim sem líta stórt á sjálfa sig: „... og eru þeir sumir er betur styrkjast til ástar Guðs af dæmum en kenningum. Oft gerist tvöföld hjálp í hugskoti heyrenda af dæmum heilagra fedra því að hugur kyndist til ástar óorðins lífs af samvirðingu þeirra og lægist hann þá er hann heyrir sagt frá öðrum sér betrum, ef hann þóttist áður nokkur fyrir sér vera.“²⁴ Gregoríus gengst inn á þessar hugmyndir og upphefur sagnaskemmtunina. Hann hefur þó vissan fyrirvara á frásögninni: Sumir af hinum helgustu mönnum standa venjulegu fólki svo miklu framar að það er tilgangslaust að reyna að líkja eftir þeim. Jóhannes skírari, Kristur og Móses lærðu af

²⁰ Bardenhewer, Otto, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur* (Freiburg im Breisgau: Herder & co, 1932), 562-563.

²¹ Um handritageymd þýðinganna sjá Kirsten Wolf, „Gregory and Old Norse Religious Literature,“ 266-269.

²² Fyrstu tíu kaflar fyrstu bókar *Viðræðnanna* eru varðveittir í handritinu AM 239 fol. Athygli vekur að í norrænu þýðingunni verður sú breyting í frásagnaraðferðinni að texti inngangsins er allur í þriðju persónu, en í latneska textanum er það Gregoríus sem talar í fyrstu persónu.

²³ „Appendix,“ í *Heilagra manna sögur: Fortællinger og legender om hellige mænd og kvinder* 1, útg. C.R. Unger (Kristjánía, 1877), 180. Sbr. PL 77, 152: „Quorum dum culmen aspicio, quantum ipse in infimis jaceam agnosco...“

²⁴ Sama heimild. Sbr. PL 77, 153: „Et sunt nonnulli, quos ad amorem patriæ celestis plus exempla, quam prædicamenta succendunt. Fit vero plerumque audientis animo duplex adjutorium in exemplis Patrum, quia si ad amorem venturæ vitæ ex præcedentium comparatione accenditur, etiam si se esse aliquid existimat, dum meliora de aliis cognoverit, humiliatur.“

heilögum anda en ekki öðrum mönnum. Hægt er að dást að slíku en ekki leika það eftir: „En þessir hlutir er vér segjum eru óstyrkum mönnum göfgandi en eigi eftirlíkjandi.“²⁵

Viðræður Gregoríusar eru það verk sem almennt þykir marka helstu vatnaskilin í innleiðingu dæmisagna til framdráttar kristnum málstað. Í meðförum Gregoríusar verður dæmisagan vettvangur til að útskýra fræðilegar kenningar á auðskilinn hátt. Þetta á ekki síst við um fjórðu bók *Viðræðnanna*.²⁶ Sú regla Gregoríusar að dæmi séu orðum æðri er orðuð víða í verkum hans og átti eftir að verða mörgum dæmisagnahöfundum síðari alda að innblæstri.²⁷ Í því samhengi má nefna Étienne de Bourbon, Humbert de Romans og Odo frá Cheriton sem allir vitna til Gregoríusar í formálum sagnasafna sinna.²⁸ Sama hugsun kemur fyrir í allmörgum íslenskum bókmenntaverkum, einkum biskupasögum og öðrum kristilegum textum. Um Jón helga Ögmundarson er t.d. sagt að hann „lifði líf sitt eftir guðlegri setningu og góðra manna dæmum.“²⁹ Í elsta latínubroti Þorláks sögu, sem ritað er um 1200, segir svo um biskupa í Skálholti á undan Þorláki helga: „Þessir eru hinir helstu hirðar Drottins hjarðar og sönnustu föðurlands feður er sáu vel fyrir hag sínum og þegna sinna og [hvöttu] fylgjendur sína með tíðum áminningum og [eftirdæmum] til góðra verka.“³⁰

Viðræður Gregoríusar eru til marks um stefnubreytingu frá píslarsögum 5. og 6. aldarinnar þar sem megináherslan er á stórbrotin átök við djöfla og heiðin goð. Gregoríus hefur látlausari atvik í fyrirrúmi og leitast við að draga upp myndir af því hvernig heilagleikinn birtist í hversdagslífinu.³¹ Sú aðferð sem Gregoríus temur sér í *Viðræðunum* verður að forskrift sem aðrir dæmisagnahöfundar fylgja án nokkurra verulegra breytinga í margar aldir á eftir, enda er hann stundum nefndur „faðir dæmisögunnar.“³² *Viðræðurnar* eru fyrst og fremst ætlaðar lesendum í klastrum og meginreglan er sú að dæmisögur eru samdar og þeim dreift innan klastra allt fram á 13. öld. Á 12. öldinni verða hins vegar verulegar breytingar á dæmisagnahefðinni og viðbætur við hana, svo að vel má tala um róttæka

²⁵ „Appendix,“ í *Heilagra manna sögur* I, 181. Sbr. PL 77, 157: „Sed hæc, ut prædiximus, infirmis veneranda sunt, non imitanda.“

²⁶ Bremond, Le Goff og Schmitt, *L'«exemplum»*, 49-50. Sjá nánari umfjöllun um fjórðu bók *Viðræðnanna* í kafla 3.5.

²⁷ Í norrænu þýðingunni af *Hómilium um guðspjöllin* kemur þessi hugsun fyrir: „Því að þá kemur betur í hald andleg skilning ef hún styrkist af sannri sögu.“ *Leifar fornra kristinna fræða*, 37.

²⁸ Jacques Berlioz, „Le récit efficace: L'«exemplum» au service de la prédication (XIII^e-XV^e siècles), *Rhétorique et histoire: L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, ritstj. Jean-Michel David og Jacques Berlioz (Róm: L'École française de Rome, 1980), 128-130.

²⁹ *Biskupasögur* I, síðari hluti, ÍF XV² (Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 2003), 214. Fleiri dæmi má finna í skýringum Peter Foote í sama riti (206, nmgr. 2); sjá einnig Siân Grønlie, *The Saint and the Saga Hero*, 7.

³⁰ *Biskupasögur* II, ÍF XVI (Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 2002), 342. Orðið „eftirdæmum“ er haft innan hornklofa þar sem það er þýðing á skammstöfuninni „ex“ í handritinu. Gottskálf Jensson, þýðandi latínubrotsins, ræður af samhengi textans að þetta sé að öllum líkindum orðið „exemplis.“

³¹ Carole Straw, *Gregory the Great: Perfection in Imperfection* (Berkeley, Los Angeles og London: University of California Press, 1988), 69.

³² Sjá m.a. Jacques Le Goff, „The Time of the Exemplum,“ 79 og Larry Scanlon, *Narrative, Authority and Power: The Medieval Exemplum and the Chaucerian Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 63.

endurnýjun. Þetta nýjungastarf er umfram allt á ábyrgð höfunda sem tilheyra reglu sistersíumunka, klausturreglu sem stofnuð er 1098 og verður leiðandi á fjölmörgum sviðum andlegs lífs í Evrópu á 12. öld.

2.3. Sistersíumunkar

Sistersíureglan er fyrsta trúarstofnunin í Evrópu sem notar dæmisögur skipulega og kerfisbundið. Beiting dæmisagna er þannig mjög í anda almennra starfshátta reglunnar, en sistersíumunkar skara fram úr flestum öðrum hvað varðar formfestu og kerfisbindingu klausturlífs á 12. öld. Reglan byggðist á víðtæku tengslaneti klaustra sem spannaði gjörvalla Vestur-Evrópu. Starf hennar var skipulagt út frá fáeinum höfuðklastrum sem hvert um sig hafði tiltekinn fjölda óbreyttra klaustra undir sér. Ábótinn í Cîteaux, móðurklaustri reglunnar, var hinn eiginlegi yfirmaður allra annarra ábóta í þeim klastrum er heyrðu undir regluna og afskipti biskupa af klastrum sistersíumunka voru af þeim sökum óveruleg.

Stigveldisfyrirkomulagið fól í sér tíð og margháttað samskipti milli klaustra og smám saman mótaðist alhliða samræming þeirra verka sem unnin voru í nafni reglunnar, stöðlun í rekstri, helgihaldi, löggjöf, bókagerð, arkitektúr og flestu því sem viðkom daglegu lífi klaustranna. Sistersíureglan var orðin fastmótuð um 1160 og um svipað leyti verða til elstu ritheimildirnar sem varðveittar eru um sögu hennar, ritaðar af reglubræðrum.³³

Líkt og gildir um flestar umbótahreyfingar klausturlífs grundvallaðist hugmyndafræði sistersíumunka á kenningunni um afturhvarf til einfaldleikans sem einkenndi heilagan Benedikt frá Núrsíu og störf hans. Það er þó fleira sem aðgreinir sistersíumunka frá benediktsmunkum en það sem sameinar reglurnar tvær. Benediktsmunkar lögðu áherslu á bænakall í þágu aðalsins og litu á það sem eitt af hlutverkum sínum að biðja fyrir velgjörðarmönnum sínum. Sistersíumunkar, líkt og fleiri klausturreglur sem fram komu um svipað leyti, lögðu hins vegar höfuðáherslu á sjálfsrækt og andlegt líf munkanna sjálfra. Þetta sést mjög skýrt í flestum þeim dæmisagnasöfnum sem runnin eru frá meðlimum reglunnar og hið sama gildir um prédikanir sistersíumunka. Meginreglan er sú framan af að þetta efni sé upphaflega ætlað til flutnings og dreifingar innan klaustra en ekki út á við. Fyrir vikið bera allmargar sögur þess merki að vera samdar fyrir lærða lesendur fremur en leikmenn, ætlaðar viðtakendasamfélögum sem hafa gott vald á guðfræði og skilja flóknar eða duldar tilvísanir.

³³ Constance Berman heldur því fram að áratugina á undan hafi klaustur sistersíumunka verið svo laustengd að í raun hafi reglan ekki orðið til fyrr en um 1160. Hún bendir á að elstu klaustrin sem tilheyrðu reglunni hafi flest verið stofnuð upphaflega af sjálfstæðum aðilum á eigin forsendum og síðan innlimuð í regluna. Víða gætti tilhneigingar til þess að endurrita stofnskjöf þessara klaustra í þeim tilgangi að aðlaga þau að stöðlum reglunnar. Sjá Constance Hoffman Berman, *The Cistercian Evolution: The Invention of a Religious Order in Twelfth-Century Europe* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000), 46-92.

Áhersla á vináttu, samhjálp og kærleiksrik samskipti innan klaustursins er eitt helsta einkennið á menningu sistersíumunka og sér þess víða stað í dæmisögum. Mikil áhersla er lögð á að munkarnir deili hugrenningum sínum og vandamálum hverjir með öðrum.³⁴ Í sögum sem fjalla um trúarlegar sýnir eða aðrar yfirnáttúrulegar upptakomur er ferðalag sögunnar gjarnan rakið aftur til munksins sem upplifir atburðinn og þess trúnaðarvinar sem hann velur sér til að deila leyndarmálinu með. Vináttan hjá sistersíönum er ekki bara uppspretta ánægju heldur mikilvægur þáttur í andlegum og trúarlegum þroska. Það er sannarlega athyglisvert að í Sistersíureglunni, sem lagði svo mikið upp úr formfestu og skipulegum vinnubrögðum, skuli engu að síður hafa verið svo mikið rými fyrir persónuleg sambönd.³⁵ Ábótinn var ekki undanþeginn þessum nánu samskiptum og ímynd hans í dæmisögum sistersíumunka einkennist mjög af ábyrgðinni sem felst í því að hlýða á raunir munkanna. Dæmisögur sistersíumunka lýsa fjölmörgum nánnum trúnaðarsamböndum þar sem munkur deilir hinum innstu hugðarefnum með ábóta sínum, jafnvel viðkvæmum málum á borð við kynferðislegar hvatir og langanir.³⁶ Ýmsar sögur koma jafnframt að notum sem sögulegar heimildir um hátterni og siði innan klaustra sistersíumunka þar sem umhyggja fyrir klausturbæðrum eru rauður þráður.³⁷

Dæmisögur sistersíumunka höfðu ótvírætt uppeldisgildi og þjónuðu mikilvægu hlutverki við að mennta nýliða í klaustrum. Rétt eins og í jarteinasöfnum sistersíumunka á 12. öld er megináherslan ekki á einstaklingana sem sagan fjallar um heldur á regluna sem þeir tilheyrta.³⁸ Embætti nýliðaforingja (*magister noviciorum*) var eitt þeirra atriða sem urðu til innan Sistersíureglunnar og greindu hana frá benediktsmunkum. Ólíkt benediktsmunkum tóku sistersíumunkar ekki við börnum í klaustur sín heldur þurftu menn að hafa náð fimmtán ára aldri við inngöngu.³⁹ Fyrsta árið sem nýir munkar dvöldu í klaustrinu voru þeir undir handleiðslu nýliðaforingjans sem lauk upp fyrir þeim öllum leyndardómum klausturlífsins. Margt bendir til þess að Caesarius frá Heisterbach, kunnasti dæmisagnahöfundur

³⁴ Áherslan á náungakærleik er leiðarstef í fjölmörgum prédikunum margra áhrifamestu forvígismanna Sistersíureglunnar. Sjá Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley, Los Angeles og London: University of California Press, 1982), 59-81.

³⁵ Brian Patrick McGuire, „The Liber visionum et miraculorum,“ *Analecta Cisterciensia* 39 (1983): 61.

³⁶ Brian Patrick McGuire hefur fjallað um tvær dæmisögur þar sem munkur er þjakaður af skömm yfir kynferðislegum hugsunum og játar þær fyrir ábóta. Sjá „Les mentalités des cisterciens dans les recueils d'*exempla* du XII^e siècle,“ í *Les exempla médiévaux: Nouvelles perspectives*, ritsj. Jacques Berlioz og Marie Anne Polo de Beaulieu (Paris: Honoré Champion, 1998), 110-113, og „Rebirth and Responsibility: Cistercian Stories from the Late Twelfth Century,“ *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin* 57 (1998): 148-151. Ásdís Egilsdóttir hefur tilnefnt bókmenntir sistersíumunka sem hugsanlegan áhrifaþátt í lýsingu Jóns helga Ögmundarsonar Hólabiskups í þeim sögum sem um hann voru ritaðar. Sjá Ásdís Egilsdóttir, „Klausturreglur og bókmenntir“ í Gunnar F. Guðmundsson, *Íslenskt samfélag og Rómakirkja*, Kristní á Íslandi II (Reykjavík: Alþingi, 2000), 242-243.

³⁷ Brian Patrick McGuire, „Les mentalités des cisterciens dans les recueils d'*exempla* du XII^e siècle,“ 123.

³⁸ Benedicta Ward, *Miracles and the Medieval Mind* (London: Scholar Press, 1982), 198.

³⁹ Emilia Jamrozik, *The Cistercian Order in Medieval Europe 1090-1500* (London og New York: Routledge, 2013), 59. Lágmarksaldurinn var hækkaður upp í átján ár á aðalþingi reglunnar 1175.

Sistersíureglunnar, hafi gegnt þessu embætti og sú staðreynd hefur löngum verið sett í samhengi við markmið hans á bókmenntasviðinu.⁴⁰ Sagnasafn hans, *Viðræða um jarteinir* (*Dialogus miraculorum*), er sett upp sem samtal nýliða og lærimeistara og ber þannig ótvíræð merki um áhrif frá *Viðræðum* Gregoríusar mikla.

Þótt dæmisögur sistersíumunka séu fyrst og fremst hugsaðar fyrir innra starf klaustra eru þær engu að síður merk heimild um trúboðsstarf reglunnar, ferðalög til jaðarsvæða Evrópu og samskipti við heiðnar þjóðir. Sistersíumunkar voru fremstu dæmisagnahöfundar álfunnar á síðari helmingi 12. aldar og í því sambandi hafði það sitt að segja að ferðalög voru stór hluti af alþjóðlegu starfi reglunnar. Sistersíumunkar kappkostuðu að útbreiða starfsemi sína til lítt byggðra svæða og byggðu gjarnan klaustur í skógum og fámennum sveitahéruðum. Með þessu móti komst reglan víða í samband við menningu sem var ósnortin af áhrifum páfatilskipana og kaþólskrar reglusetningar í víðum skilningi.⁴¹ Dæmisögur sistersíumunka spegla þetta trúboðsstarf; í *Liber miraculorum* eftir Herbert frá Clairvaux sem samið er um 1178-1180 má finna sögur um munka sem ferðast til Danmerkur og Eyrstrasaltslandanna þar sem þeir lenda í átökum við heiðna djöfla og svipað efni kemur fyrir í króníku eftir Alberic frá Trois-Fontaines.⁴² Báðir þessir höfundar hafa mikinn áhuga á því hvernig menning sistersíumunka breiðist út sem siðmenntandi afl. Þeir eiga það jafnframt sameiginlegt að nefna Ísland í skrifum sínum. Rit Herberts hefur að geyma elstu þekktu frásögnina um eldgos í Heklu og í riti Alberics er greint er frá því að sál Magnúsar I. Sviakonungs hafi birst fjárhirðum á Íslandi skömmu eftir að hann féll í orustunni við Fotevig í Danmörku árið 1131.⁴³ Engin klaustur af Sistersíureglu voru stofnuð á Íslandi en áhugi dæmisagnahöfunda á þessari afskekktu eyju kann hæglega að hafa staðið í tengslum við hina almennu trúboðsstefnu reglunnar þar sem afviknar byggðir voru settar í öndvegi. Æðstu yfirvöld kaþólsku kirkjunnar sáu glögglega hvaða tækifæri fylgdu því að hagnýta þessa útleitni reglunnar til framdráttar kristnum málstað. Þegar Innocentius III. páfi hafði lýst yfir

⁴⁰ Upphafsorð Caesariúsar í *Dialogus miraculorum* eru eina vísbendingin frá honum sjálfum um að hann hafi starfað sem nýliðaforingi, en í 10. bók verksins talar hann hins vegar um Gottfred nokkurn, „reglumeistara okkar“ (*Godefridus magister noviciorum nostrorum*), sem bendir til þess að Caesarius hafi ekki gegnt embættinu á sama tíma og hann samdi sagnasafnið. Sögur hans bera þess jafnframt vott að hann hafi ferðast mikið og víðað að sér efni utan klausturveggjanna sem kemur ekki vel heim og saman við það að hann hafi verið bundinn við starf sitt sem nýliðaforingi í klastrinu. Sjá Brian Patrick McGuire, „Friends and Tales in the Cloister: Oral Sources in Caesarius of Heisterbach’s *Dialogus Miraculorum*,“ *Analecta Cisterciensia* 36 (1980): 172.

⁴¹ Sistersíumunkar stofnuðu klaustur í Danmörku, Noregi og Svíþjóð á 5. áratug 12. aldar, yfirleitt á svæðum þar sem engin klaustur voru fyrir. Helsta heimildin um starf reglunnar á Norðurlöndum er James France, *The Cistercians in Scandinavia* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1992).

⁴² Emilia Jamrozik, *The Cistercian Order in Medieval Europe 1090-1500*, 226.

⁴³ Um *Liber miraculorum* og Heklugosið sjá Sigurð Þórarinsson, „Herbert munkur og Heklufell,“ *Náttúrufræðingurinn* 22 (1952): 49-61 og Gottskálf Jensson, „Íslenskar klausturreglur og libertas ecclesie á ofanverðri 12. öld,“ í *Íslensk klausturmenning á miðöldum*, ritstj. Haraldur Bernharðsson (Reykjavík: Miðaldastofa Háskóla Íslands, 2016), 27. Um sögu Alberics sjá Brian Patrick McGuire, „The Cistercians and the Rise of the Exemplum,“ 213.

heilögu stríði gegn katörum árið 1208 naut hann liðveislu dæmisagnahöfunda af reglu sistersíumunka sem hvöttu til þess í sögum sínum að menn léðu krossferðinni krafta sína.⁴⁴

Á þremur síðustu áratugum 12. aldar þróast sagnagerð sistersíumunka frá handahófskenndri skrásetningu þar sem mest er lagt upp úr hlutleysi sögumannsins yfir í söfn sem hafa flóknari byggingu, skipulegri efnisflokkun og ríkulegri túlkanir og athugasemdir frá hendi þess sem ritar söguna. Brian Patrick McGuire hefur skilgreint fjögur þróunarstig í dæmisögum sistersíumunka þar sem safn Herberts frá Clairvaux er lýsandi fyrir fyrsta stigið.⁴⁵ Sögurnar í safni Herberts eru lítið annað en einföld varðveisla atburða og ummæla sem hann hefur eftir öðrum. Á öðru stigi bætist við viðleitni til þess að láta sögurnar miðla tilteknum boðskap sem er útskýrður sérstaklega. Þekktasta verkið í þessum flokki er *Exordium magnum Cisterciense*, yngsta verkið í hópi stofntexta sistersíumunka, þ.e. texta sem ritaðir voru á 12. öld og mynduðu hugmyndafræðilegan grunn reglunnar og fjölluðu um störf frumherjanna. Höfundurinn hét Conrad frá Eberbach og ritaði verkið með hléum á tímabilinu 1177-1193. Í ritinu er fjallað um stofnun klaustursins í Cîteaux og sá atburður settur í samhengi við sögu kristilegs munklífis frá öndverðu.⁴⁶ Á þriðja stiginu er lögð áhersla á að svipta dæmisögur öllum sértækum og haldföstum upplýsingum en stefna þess í stað að sögum sem megi heimfæra upp á allar aðstæður. Hæglega má túlka þetta sem viðbragð við áherslum dóminíkana sem voru miklir frumkvöðlar í innleiðingu altækra dæmisagna sem voru ekki bundnar neinu einu samhengi fremur en öðru. Fjórða stigið er síðan afleiðing ástands þar sem dæmisagnagerð er orðin sjálfbært kerfi að mestu og höfundar leita fanga í öðrum sagnasöfnum fremur en í eigin reynslu eða samtölum við sjónarvotta.

Þróunin í dæmisagnagerð sistersíumunka er þannig samfelld og stígandi á löngu tímabili en fleiri þættir koma líka við sögu. Auk eiginlegra sagnasafna birtast dæmisögur innan annars konar bókmennta, ekki síst ævisögum heilagra manna. Sistersíureglan gat státað af því að telja sjálfan Bernharð frá Clairvaux innan sinna vébanda, mann sem var nafnkunnur um allan hinn lærða heim sem andlegur leiðtogi og merkur hugsuður. Eftir andlát Bernharðs árið 1153 urðu til ævisögur um hann sem dreifðust víða um lönd og juku mjög hróður reglunnar. Í kjölfarið tóku sögur um Bernharð í lífi og dauða að streyma til klaustursins í Clairvaux og það varð hlutskipti munkanna þar að ganga þannig frá efninu að dæmigildið væri dregið skýrt fram. Klaustrið í Clairvaux má réttilega heita ein helsta deigla

⁴⁴ Emilia Jamroziak, *The Cistercian Order in Medieval Europe 1090-1500*, 78.

⁴⁵ Brian Patrick McGuire, „The Cistercians and the Rise of the Exemplum,“ 213-215.

⁴⁶ Emilia Jamroziak, *The Cistercian Order in Medieval Europe 1090-1500*, 23. Ensk heildarþýðing á safninu kom út árið 2012: *The Great Beginning of Cîteaux: A Narrative of the Beginning of the Cistercian Order. The Exordium Magnum of Conrad of Eberbach*, Cistercian Fathers Series 72, þýð. Benedicta Ward og Paul Savage, (Collegeville MN: Liturgical Press, 2012).

dæmisagnagerðar í Evrópu á árabílinu 1170-1200 og skiptir þáttur Bernharðs þar miklu máli.⁴⁷

Viðræða um jarteinir eftir Caesarius frá Heisterbach er það verk í hópi sagnasafna Sistersíureglunnar sem hefur mesta yfirburði hvað varðar umfang og útbreiðslu. Safnið geymir alls 746 sögur og mun nú vera varðveitt í 133 handritum. Það skiptist í tólf bækur og miðast kaflaskiptingin við þau efnisatriði sem eru kjarninn í boðskap sagnanna eins og Caesarius túlkar þær. Stefnan í verkinu tekur að nokkru leyti mið af mannsævinni og bækurnar tólf standa fyrir hin ólíku stig í þroskaferli hins kristna einstaklings frá skírn til hinstu smurningar. Safnið sætir tíðindum sem fyrsta fullmótaða sagnasafn úr smíðju höfundar af Sistersíureglunni sem öðlast verulega útbreiðslu út fyrir klausturlífnaðinn sjálfan. Fleira er þegið frá Gregoríusi mikla en samræðuformið; lærisveinninn í samræðunni tekur það fram í tvígang að hann kjósi frekar að læra um tilveruna með dæmum (*exemplis*) en orðtökum (*sententiis*). Hin kunnuglega aðgreining *exempla* og *sententia* móta þannig afstöðu Caesariusar til þess hvernig skuli framsetja þekkingu.⁴⁸ Samrædukaflarnir innihalda jafnframt umfjöllun um trúverðugleika dæmisögunnar sem bókmenntagreinir þar sem lærimeistarinn svarar efasemdum nemanda síns um þessa nýju sagnategund. Dæmisagan er þar borin saman við frásagnir guðspjallanna og heilagra manna sagna sem eru bersýnilega álitin trúverðugri heimildir.⁴⁹

Caesarius sker sig frá eldri dæmisagnahöfundum í því hvernig hann gæðir gamlar sögur lífi með því að bæta við þær raunsæislegum smáatriðum og sögulegum vísunum. Sögurnar í *Viðræðu um jarteinir* endurspeglar beint það sögulega samhengi og landfræðilega umhverfi sem þær eru samdar inn í og það er ekki að efa að þær lýsa veruleika sem fyrstu lesendur þekktu vel. Sum af þeim sagnasöfnum sem Caesarius styðst við eru nú glötuð en þó eru allmörg dæmi um sögur sem hægt er að rekja til eldri safna sem eru þekkt.⁵⁰ Auk ritaðra heimilda styðst Caesarius við munnlega geymd og í inngangsorðum verksins tekur hann sérstaklega fram að hann sæki sér sagnaefni út fyrir regluna (*extra ordinem*). Þessi ákvörðun Caesariusar er meðal þess sem greinir hann frá eldri dæmisagnahöfundum en gerir hann um leið að dæmigerðum fulltrúa Sistersíureglunnar. Víðtæk og margvísleg samskipti við leikmenn voru sérkenni sistersíumunka og eitt af því sem helst greindi þá frá

⁴⁷ Brian Patrick McGuire, „A Lost Clairvaux exemplum collection found. The *Liber visionum et miraculorum* compiled under Prior John of Clairvaux (1171-1179),“ *Analecta Cistercensia* 39 (1983): 26-62. Um ímynd Bernharðs í dæmisögum sjá Jean Leclercq, „Le portrait de saint Bernard dans la littérature des exempla du bas Moyen Âge,“ *Collectanea Cistercensia* 50 (1988): 256-267.

⁴⁸ Brian Patrick McGuire, „Written Sources and Cistercian Inspiration in Caesarius of Heisterbach,“ *Analecta Cistercensia* 35 (1979): 259. Tilvikin tvö eru í sögum VIII.1 og IX.1.

⁴⁹ Barbara Newman, „Possessed by the Spirit,“ *Speculum* 73, nr. 3 (1998): 753.

⁵⁰ Brian Patrick McGuire ber eina sögu í safni Caesariusar saman við eldri gerð í greininni „The Cistercians and the Rise of the Exemplum,“ 233-234.

benediktismunkum. Efnahagslegt sjálfstæði reglunnar fólst að stóru leyti í framlagi leikbræðra (*conversi*), leikmanna sem sáu um ýmsa líkamlega vinnu í klaustrum en voru ólæsir og höfðu aðeins takmarkaðan aðgang að helgihaldi.⁵¹ Með þátttöku leikbræðranna varð landbúnaður helsta tekjulind reglunnar og hún varð að mestu leyti óháð stuðningi aðalsmanna og lénsherra. Bændastéttin, sem hafði ekki átt möguleika að ganga í klaustur fram að þessu, hlaut með þessu aukin tækifæri til að taka virkan þátt í trúarlífi á forsendum hinna virtustu stofnana.

Leikbræður koma alloft fyrir sem persónur í dæmisögnum sistersíumunka og er afstaðan til þeirra mjög breytileg. Í sagnasafninu *Liber visionum et miraculorum* eftir Jean de Clairvaux, sem ritað er skömmu eftir 1170, eru leikbræður upp til hópa ískeyggilegir og varasamir menn vegna þess að þeir öfunda vígðu bræðurna af þeim forréttindum sem þeir njóta umfram þá sjálfa. Þessi öfund ógnar stöðugleikanum í klausturlífinu.⁵² Lýsing leikbræðranna er hins vegar mun jákvæðari í *Viðræðu um jarteinir* og Caesarius nefnir leikbræður sem heimildamenn fyrir nokkrum sögum.⁵³ Hið sama gildir um aðalsmenn og riddara sem fá gjarnan góða umsögn í sögum Caesariusar og eru vel færir um að sýna af sér dyggðir sem eru fyllilega samboðnar klausturvígðum sistersíönum. Í áttundu bók er sagt frá riddara sem fyrirgefur morðingja föður síns og þyrmir lífi hans þótt hann hafi það á valdi sínu að drepa hann. Þetta verður til þess að Kristsmýnd á róðukrossi hneigir sig fyrir riddaranum þegar hann gengur til kirkju skömmu síðar.⁵⁴

Þegar líða tók á 13. öldina varð sú veigamikla breyting í dæmisagnagerð sistersíumunka að boðun náungakærleika og samhjálpar innan klaustra létu undan síga sem aðalmarkmið. Í staðinn fóru sagnahöfundar í auknum mæli að líta á það sem hlutverk sitt að skilgreina reglu sína og réttlæta hana andspænis þeim nýju munkahreyfingum sem fóru líkt og eldur í sinu um alla Evrópu. Sistersíumunkar misstu forystuhlutverk sitt á sviði dæmisögunnar fyrir miðja 13. öld og í hönd fór blómaskeið betlimunkanna, ríflega tveggja alda tímabil þar sem fransiskanar og dóminíkanar voru í fararbroddi dæmisagnagerðar.

⁵¹ Leikbræður í klaustrum eru fyrst nefndir í ritheimildum frá 11. öld en margt er á huldu um það hvar og hvernig þetta fyrirkomulag varð til og mótaðist í upphafi. Heimildir eru um leikbræður í Hirsau og fleiri klaustrum benediktína þegar á 11. öld, auk þess sem fleiri reglur virðast hafa haft sams konar fyrirkomulag um svipað leyti. Sistersíureglan nýtti þetta fyrirkomulag hins vegar í mun meira mæli en aðrar trúarreglur og því er gjarnan talað um leikbræður sem sérkenni hennar. Sjá James S. Donnelly, *The Decline of the Medieval Cistercian Lay Brotherhood* (New York: Fordham University Press, 1949), 8-11; hér vitnað eftir Emilia Jamrozak, *The Cistercian Order*, 63-64.

⁵² Brian Patrick McGuire, „Les mentalités des cisterciens dans les recueils d'*exempla* du XII^e siècle,“ 142.

⁵³ James France, *Separate but Equal: Cistercian Lay Brothers 1120-1350* (Collegeville: Liturgical Press, 2012), 246-248.

⁵⁴ Þessi saga var alloft endurrituð og sett í nýtt samhengi, m.a. í bundnu máli í safninu *Handlyng Synne* eftir enska munkinn Robert Mannyng of Brunne í upphafi 14. aldar. Sú gerð er grundvöllur norræna ævintýrisins „Af tveimur riddurum“ sem varðveitt er í handritinu AM 624 4to; sjá *Miðaldaævintýri þýdd úr ensku*, útg. Einar G. Pétursson (Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar, 1976), 44-48.

2.4. Betlimunkar

Skjótur framgangur betlimunka, þ.e. fransiskana og dóminíkana, í upphafi 13. aldar stendur í beinum tengslum við þær miklu og flóknu samfélagsbreytingar sem höfðu átt sér stað í Evrópu á öldinni á undan.⁵⁵ Efnahagslegur uppgangur, fólksfjölgun og borgarvæðing eru lykilatríði í því samhengi. Bætt lífsgæði og útpensla borgarastéttarinnar leiddu af sér fjölmennari borgarsamfélög en þekkt höfðu í Evrópu síðan í fornöld. Í þessum nýju stórborgum urðu gildi verslunar og viðskipta ráðandi í öllum félagslegum tengslum. Sífelld fleiri leikmenn þurftu að tileinka sér lestrar- og skriftarkunnáttu til þess að geta sinnt þeim störfum sem hin breytta samfélagsskipan útheimti og forræði kirkjunnar yfir bóklegum menntum dvínaði til muna. Við þetta bættust hinar nýju menntastofnanir, háskólarnir, sem höfðu framan af fremur óljósa stöðu í því skipulagi tilverunnar sem forvígismenn kirkjunnar höfðu boðað öldum saman. Kirkjan átti í miklum vandræðum með að aðlagast þessum hröðu breytingum en með því að taka hinar nýju trúarhreyfingar undir sinn verndarvæng tókst þeim að snúa vörn í sókn og mæta kröfum borgarastéttarinnar á hennar eigin forsendum.⁵⁶ Betlimunkahreyfingarnar tvær fengu viðurkenningu páfa með nokkurra ára millibili, fransiskanar 1209 og dóminíkanar 1216. Næstu áratugin á eftir voru betlimunkar leiðandi í trúboði og trúarfræðslu í Evrópu og um 1300 voru þeir þéttbýliskjarnar vandfundnir þar sem ekki mátti finna útibú frá annarri hvorri reglunni.

Dæmisagan var grundvallaratriði í prédikunum betlimunka og þeir komu snemma auga á það gildi sem hún hafði við að ná athygli fjöldans og miðla guðfræðilegum boðskap í aðgengilegum búningi. Starfsemi betlimunka fór að stærstum hluta fram í borgum þar sem auðvelt var að ná til stórra hópa fólks. Nýbyggð úthverfi þar sem fáar ef nokkrar kirkjulegar stofnanir höfðu náð fótfestu nutu sérstakra vinsælda og með því að byggja kirkjur á slíkum stöðum tókst betlimunkunum að ná til hópa sem höfðu ekki áður notið athygli geistlegra yfirvalda.⁵⁷ Humbert de Romans, sem var yfirmestari Dóminíkanareglunnar frá 1245 til 1263, tekur svo til orða í riti sínu um menntun prédikara: „Í borgum býr fleira fólk en í öðrum stöðum og því er betra að prédika þar en annars staðar. Það er sömuleiðis betra að fá ölmusu

⁵⁵ Hugtakið „betlimunkar“ (e. *friars*, fr. *frères*) er hér eingöngu látið vísa til þessara tveggja munkareglna. Í viðum skilningi getur það þó átt við ýmsar fleiri reglur sem fram komu síðar, m.a. servíta, karmelíta og reglu heilagrar þrenningar (*Ordo sanctissimae trinitatis*). Sjá André Vauchez, „The religious orders,“ í *The New Cambridge Medieval History* V, ritstj. David Abulafia (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 241-243.

⁵⁶ Það segir sína sögu að á 13. öld var myndmál sem byggði á viðskiptum og verslun algengt í prédikunum. Þannig má sjá hvernig fulltrúar kirkjunnar leituðust við að höfða til áheyrenda með því að temja sér tungutak sem var líklegt til að falla í kramið hjá þeim. Sjá D.L. d'Avray, *The Preaching of the Friars: Sermons Diffused from Paris Before 1300* (Oxford: Clarendon Press, 1985), 204-216; Barbara H. Rosenwein og Lester K. Little, „Social Meaning in the Monastic and Mendicant Spiritualities,“ *Past & Present* 63 (1974): 23.

⁵⁷ Steven A. Epstein, „Urban Society,“ í *The New Cambridge Medieval History* V, 34-35.

frá mörgum en fáum. Þar eru einnig fleiri syndir svo sem segir í Sálmunum: Í borginni leit eg ójöfnuð og mótmæli. [...] Í borgum þarf að prédika oftar því þar er þörfin meiri.“⁵⁸

Æðstu yfirvöld kirkjunnar litu á betlimunkana sem ómetanlega bandamenn í víðum skilningi en samskipti þeirra við lögformlega fulltrúa hins kirkjulega stigveldis á hverjum stað gátu þó gengið misjafnlega. Betlimunkum var víða bannað að prédika í kirkjum þar eð biskupar og sóknarprestar sáu oft ofsjónum yfir vinsældum þeirra og fannst sem stöðu sinni væri ógnað. Í *Lárentíus sögu* má finna vott af þessum núningi og skýrt dæmi um neikvætt viðhorf til betlimunka. Jörundur erkibiskup í Niðarósi kallar Lárentíus Kálfsson á sinn fund og biður hann að fara í eftirlitsferð til Íslands. Lárentíus tekur því vel en telur sig þess varla umkominn að leggja í slíkt verkefni. Hann biður um að fá að taka með sér „bróður Björn af predikaralifnaði,“ þ.e. dóminikanamunk, sér til halds og trausts, en tekur þó fram að Björn þessi geri þá kröfu að hann hafi tign og tilsjónarvald á við Lárentíus sjálfan. Jörundur erkibiskup tekur illa í tillöguna. Hann vill sem minnst gera til þess að auka veg dóminíkana, því þeir stofni einingu kirkjunnar í hættu og vitnar til Lúkasarguðspjalls: „Sérhvert það ríki sem er sjálfu sér sundurþykkt leggst í auðn og hús fellur á hús.“⁵⁹ Seinna í sögunni á bróðir Björn eftir að snúast gegn Lárentíusi og taka málstað Jörundar Þorsteinssonar Hólabiskups gegn honum. Þannig kemur á daginn að predikarabróðurnum var ekki treystandi og varnaðarorð erkibiskups reyndust því hafa fullan rétt á sér. Hér skiptir ef til vill líka máli að Jón Halldórsson Skálholtsbiskup sem Lárentíus deildi við, m.a. út af fjármálum Möðruvallaklausturs, hafði einnig tilheyrt reglu predikarabræðra.

Betlimunkarnir horfðu sérstaklega til frumkirkjunnar og postulanna þegar þeir leituðu að sögulegum fordæmum til þess að réttlæta starfshætti sína. Postular Krists, þeir sem fyrstir höfðu farið um löndin og boðað fólki fagnaðarerindið um hinn upprisna frelsara, komu allir úr leikmannastétt og hlutu enga formlega skólagöngu. Sú krafa kirkjuyfirvalda að enginn mætti prédika nema með sérstöku starfsleyfi var þannig afgreidd sem síðari tíma afbökun á hinu upphaflega fyrirkomulagi. Tengslin við postulana eru ítrekuð með táknrænum hætti í ýmsum stofnskjölum betlimunkanna. Í elstu gerðarbókum dóminíkana er kveðið á um að til þess að koma á fót nýju klaustri þurfi minnst tólf bræður að taka sig saman, m.ö.o. jafnmargir

⁵⁸ [I]n ciuitatibus sunt plures, quam in aliis locis, & ideo melius est ibi praedicare, quam alibi, sicut melius est facere eleemosynam pluribus, quam paucioribus. Item ibi sunt plura peccata de quibus Psalm. Vidi iniquitatem, & contradictionem in ciuitate. [...] [I]deo magis est ibi praedicandum, quia maior est necessitas.“ *Humberti de Romanis De eruditione praedicatorum* II, Maxima Bibliotheca Veterum Patrum XXV, útg. M. de Bigne (Lyons, 1677), 491. Hér vitnað eftir Jonathan C. Farr, *Imagined Geographies and the Production of Space in Occitania and Northern Catalunya in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, ópr. doktorsritgerð (University of Michigan, 2016), 164, nmgr. 7.

⁵⁹ „Lárentíus saga,“ *Biskupasögur* III, ÍF XVII, ritstj. Guðrún Ása Grímsdóttir (Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1998), 266. Með orðinu „predikaralifnaður“ er vísað til hins opinbera heitis Dóminikanareglunnar, *Ordo praedicatorum*.

og postularnir.⁶⁰ Enduróm frá þessu ákvæði má sjá í ævintýrinu „Af skólaklerk“ þar sem sagt er frá manni sem dreymir að hann horfi út í fjarskann og sjái borg í fjalli. Hann fýsir að fara til borgarinnar en til þess þarf hann að komast yfir á. Hann gengur upp með ánni og hittir þá Krist ásamt tólf fylgdarsveinum þar sem þeir hreinsa klæði sín í ánni. Kristur útskýrir fyrir manningnum að borgin sem hann þrái svo mjög að komast til sé paradís, en til þess að komast þangað þurfi hann að þvo klæði sín í ánni, þ.e. að iðrast synda sinna. Þegar maðurinn vaknar gengur hann á fund biskups til að leita ráða varðandi draumsýnina. Í kjölfarið bankar hann svo upp á í nýstofnuðu klaustri þar sem hann finnur tólf munka en þeir líta alveg eins út og mennirnir í draumnum. Maðurinn sest að í klaustrinu og túlkar drauminn þannig að með honum hafi Guð verið að vekja hann af sofandahættinum. Þannig má sjá hvernig einstök atriði úr undirstöðusamþykktum betlimunka geta öðlast nýtt líf í þýddum frásagnarbókmenntum.⁶¹

Postulleg fátækt var helsta metnaðarmál betlimunkanna og hugsjónir henni tengdar réðu miklu um afstöðu þeirra til lærdóms og þekkingar. Í þessu efni er tiltakanlegur munur á fransiskönum og dóminíkönum; hinir fyrrnefndu vísuðu lærdómstitlum mestmegnis á bug fyrstu áratuginna og héldu fast í þá hugmynd að innblástur að prédikunum skyldi koma frá hjartanu fremur en bókviti. Frans frá Assisi hafði sjálfur aldrei tekið prestvígslu og fyrir vikið litu fyrstu fransiskanarnir svo á að metorð innan hins kirkjulega stigveldis samræmdust ekki þeirri sönnu, kristilegu auðmýkt sem væri nauðsynleg forsenda þess að hafa sannfæringarkraft. Dóminíkanareglan var af öðru tagi þar sem hún var frá upphafi skipulögð sem lærdómshreyfing. Meðlimir reglunnar voru að stærstum hluta klerkmenntaðir og störfuðu í samræmi við skýr trúboðsmarkmið þar sem öll menntun miðaðist við að búa til öflugna og trúverðuga prédikara. Reglan kom á fót viðamiklu kerfi klausturskóla þar sem menntun í mælskulist var sett á oddinn. Með tímanum færðust fransiskanar svo í sömu átt, til lærdóms og bókmennningar, og munaði þar mestu um framlag Bonaventura sem var yfirmestari fransiskana frá 1257 til 1274. Á embættistíma Bonaventura urðu stefnubreytingar á mörgum sviðum innan reglunnar, ýmist hvað varðaði þjálfun nýliða, lagasetningu, sagnaritun, skjalavörslu og undirbúning prédikara. Allt miðaði þetta að því að gera fyrirkomulag reglunnar skipulegra og skilvirkara. Í ritinu *Determinationes Quaestionum circa Regulam Fratrum Minorum* bregst Bonaventura við ásökunum um að

⁶⁰ C.H. Lawrence, *The Friars* (New York: Longman, 1994), 104.

⁶¹ *Íslendzk æventýri* I, 153-154. Ritklifið um hóp tólf manna sem endurspeglar tölu postulanna kemur víða fyrir. Stundum eru mennirnir þrettán, og er þá skírskotað til postulanna að meðtöldum frelsaranum. Þetta er raunin í ævintýrinu „Af riddara Romano“ sem nánar er fjallað um í kafla 4.1. Í sumum ævisögum Tómasar Becket er sömuleiðis fullyrt að Tómas hafi vaknað á hverri nóttu og tekið á móti þrettán ölmusumönnum, þvegið fætur þeirra og veitt þeim mat og drykk. Sjá *Thomas saga erkibyskups*, útg. C.R. Unger (Kristjánía, 1869), 320-321. Það sem gefur sérstaklega tilefni hér til þess að tala um tengsl við dóminíkanaregluna er sú staðreynd að ritklifið er tengt hugmyndinni um klausturstofnun.

Fransiskanareglan geri út prédikara sem séu ekki starfi sínu vaxnir, og má af því ráða að á valdatíma hans hafi forvígismenn reglunnar verið orðnir sér meðvitandi um nauðsyn þess að gera ýmsar menntunarkröfur til þeirra sem áttu að boða guðsorð í hennar nafni.⁶² Sjálfur var Bonaventura mikill talsmaður þess að beita dæmisögum í málflutningi sem beint væri til ómenntaðrar alþýðu, rétt eins og frelsarinn hafi sjálfur gert: „Drottinn talaði til fjöldans í dæmisögum en engu að síður talaði hann til lærisveinanna í torræðum vísdómsorðum; því talaði hann til fjöldans í dæmisögum að „sjáandi sáu þeir ekki“ en til lærisveinanna í torræðum vísdómsorðum að kenningin yrði þeim ljúfari þegar þeir hefðu skilið hana, líkt og Ágústínus rekur í ritinu *Um kristna kenningu*.“⁶³ Með aðgreiningunni gerir Bonaventura ráð fyrir bókvísu trúboðum sem séu færir um að stilla lærdóm sinn af miðað við áheyrendahópinn hverju sinni.

Próun dæmisögunnar innan vébanda betlimunkahreyfinganna er í þessum sama anda. Stefnan liggur frá hinu handahófskennda og ósjálfráða til lærdóms, flokkunar og skilvirkni. Þegar kemur fram yfir miðja 13. öld verða dæmisagnasöfn sífellt mótaðri og gagnhugsaðri. Betlimunkarnir eru brautryðjendur í notkun efnisorðaskráa, stafrófsflokunar og ýmissa annarra hjálpartækja sem eru hugsuð til þess að gera prédikurum betur kleift að finna viðeigandi dæmisögur með sem einföldustum hætti. Jean-Claude Schmitt hefur lýst þessu ferli þannig að á fyrri hluta 13. aldar verði beiting dæmisagna í prédikunum almennt ríkjandi hjá flestum kristnum trúarstofnunum en skipulögð söfnun og kerfisbundin framsetning sagna hefjist hins vegar ekki fyrr en um miðja öldina. Að mati Schmitt er tímabilið 1250-1350 frjóasta skeið ritaðra dæmisagnasafna, fyrst og fremst fyrir tilstuðlan fransiskana sem hafa forgöngu um ótal nýjungar í framsetningu, niðurröðun og ytri búningi sagna. Innleiðsla nafna- og atriðaskráa er í brennidepli hjá fransiskönum sem lykla dæmisögur sínar með þeim atriðisorðum sem þeir telja að skipti mestu máli í boðskap þeirra. Atriðisorðin eru af ýmsum toga; dyggðir, lestir, þekktar persónur, holdgervingar dyggða og lasta, athafnir, félagsleg staða, trúarleg þemu og kirkjuleg embætti svo fátt eitt sé nefnt. Oft er hver saga flokkuð undir fleiri en eitt efnisatriði og þannig opnast möguleikar fyrir prédikara til þess að leggja áherslu á mismunandi hluti í sögunni, allt eftir samhenginu í prédikuninni hverju sinni.⁶⁴ Í

⁶² Bert Roest, *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)* (Leiden, Boston og Köln: Brill, 2000), 280.

⁶³ „Dominus in *sermonibus parabolicis* loquebatur turbis, tamen nichilominus discipulis loquebatur in *obscuris sententiis*; turbis quidem in *parabolicis*, ut *videntes non viderent*; Apostolis in *obscuris sententiis*, ut *intelligentibus postmodum magis doctrina placeret*, ut dicit Augustinus in libro *De doctrina christiana*.“ Bonaventura, *Opera omnia* VI (Quaracchi, 1893), 464, 466-467. Hér vitnað eftir Barry Taylor, „Some Complexities of the Exemplum in Ramon Llull’s *Llibre de les bèsties*,“ *The Modern Language Review* 90, nr. 3 (1995): 655. Beina tilvitnunin í Krist er úr Lúkasarguðspjalli (Lk. 8:10).

⁶⁴ Jean-Claude Schmitt, „Recueils franciscains d’«exempla» et perfectionnement des techniques intellectuelles du XIII^e au XV^e siècle,“ *Bibliothèque de l’école des chartes* 135 (1977): 8-14. Sambærilegum aðferðum er beitt á ýmis vísindarit fornaldar á þessu sama tímabili, einkum verk Aristótelesar. Á 14. öld urðu atriðisorðaskrár mikilvægar þáttur í stjórnsýslu og bókhaldi. Páfastóllinn tileinkaði sér aðferðina á því tímabili sem hann var

sagnasafninu *Alphabetum narrationum* eftir Arnold de Liège sem tekið var saman um 1300 eru vísanir milli sagna lykilatriði í framsetningunni. Flestar sögurnar enda á athugasemdinni *Hoc etiam valet ad...* („Þessi saga er einnig nothæf fyrir...“) og síðan fylgir annað efnisorð en það sem sagan er flokkuð undir.⁶⁵ Við þetta bætast svo ítarlegri heimildavísanir en áður höfðu þekkt, en nær allar sögurnar í *Alphabetum narrationum* hefjast á því að höfundurinn tilgreinir hvaðan hann hefur söguna. Þetta er til marks um það hvernig kerfisbundin vinnubrögð í ritum dæmisagna taka smám saman við af *audivi*-aðferðinni um þetta leyti.

Samfara þessari auknu skipulagningu birtist síðan aukin umfjöllun höfundanna sjálfra um eigin markmið. Ágústínusarklerkurinn Jacques de Vitry (1180-1240) er einn fyrsti vestræni dæmisagnahöfundurinn sem skilgreinir dæmisöguna sem sérstaka bókmenntagrein, ræðir opinskátt um möguleika hennar og tekur að sér að túlka hvaða vægi hún hefur innan prédikana.⁶⁶ Dóminíkaninn Étienne de Bourbon (1190-1261) er sömuleiðis fjölorður um markmið dæmisagna. Í formála sagnasafnsins *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* þylur hann upp alla þá kosti sem dæmisögur hafa upp á að bjóða og segir að þær gagnist áheyrendum m.a. til þess að forðast afbrot, fyrirlíta lesti og upptendrast af ást til Guðs og náungans.⁶⁷ Munurinn á þessum tveimur höfundum er lýsandi fyrir þær breytingar sem urðu á frágangi dæmisagna um miðja 13. öld. Jacques de Vitry samdi prédikanasöfn með dæmisögum en ekki dæmisagnasöfn. Prédikanir hans voru notaðar sem fyrirmyndir og áttu að koma öðrum prédikurum að gagni við að túlka sagnaefni. Étienne de Bourbon hugsaði verk sitt aftur á móti sem sagnasjóð, hráefni sem prédikarar gætu hagnýtt sér við skrif og málflutning.⁶⁸ Framsetningin hjá Étienne de Bourbon er þematísk og miðast við það sem hann kallar hinar sjö gjafir heilags anda. Þetta er enn fremur ólíkt *Viðræðu um jarsteinir* eftir Caesarius frá Heisterbach þar sem tímaröð er grundvöllur kaflaskiptingarinnar og sögurnar

staðsettur í Avignon og Jóhannes XXII. páfi hvatti sérstaklega til þess að hún væri notuð. Sjá Mary A. Rouse og Richard H. Rouse, „La naissance des index,“ í *Le livre conquérant: Du Moyen Âge au milieu du XVII^e siècle*, Histoire de l'édition française I (Paris: Promodis, 1982), 84-85.

⁶⁵ Marie Anne Polo de Beaulieu, „Présence de la Légende dorée dans les recueils d'exempla: Citations, traces et réécritures,“ í *De la sainteté à l'hagiographie: Genèse et usage de la Légende dorée*, ritstj. Barbara Fleith og Franco Morenzoni (Genf: Droz, 2001), 151.

⁶⁶ Marian Michèle Mulchahey, „*First the Bow Is Bent in Study...*“: *Dominican Education Before 1350* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988), 414-415. Jacques de Vitry telst ekki til betlimunka en hann hafði þó miklar mætur á hinum nýju trúarhreyfingum og lofar þær víða í ritum sínum. Sjá Jessalynn Bird, „The Religious's Role in a Post-Fourth-Lateran World: Jacques de Vitry's *Sermones ad Status* and *Historia Occidentalis*,“ í *Medieval Monastic Preaching*, ritstj. Carolyn Muessig (Leiden og New York: Brill, 1998), 219-222.

⁶⁷ Étienne de Bourbon, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon*, útg. A. Lecoy de la Marche (Paris: Société de l'histoire de France, 1877), 13.

⁶⁸ *Tractatus* felur í titli sínum að það geymi efni sem hægt sé að prédika, atriði sem séu prédikunarverð. Í verkinu má finna dæmisögur en einnig skólaspekilegar skilgreiningar (*rationes*) og tilvitnanir í kennivald (*auctoritates*). Verkið er skilgetið afkvæmi prédikunarstarfsins hjá dóminíkönnum og samsett til að svara brýnni þörf fyrir efnivið í prédikanir. Sjá Jacques Berlioz og Jean-Luc Eichenlaub, „Introduction,“ í Étienne de Bourbon, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* I, CCCM 124 (Turnhout: Brepols, 2002), xxxi.

eru flokkaðar efnislega eftir því hvaða æviskeiði mannsins þær tilheyra.⁶⁹ Gjafirnar sjö, sem eru viðmið flokkunarinnar hjá Étienne eru ótti (*timor*), trúfesti (*pietas*), vísindaleg þekking (*scientia*), styrkur (*fortitudo*), dómgreind (*consilium*), skilningur (*intellectus*) og víska (*sapientia*). Niðurröðun af þessu tagi þótti fullkomlega rökrétt um miðja 13. öld; Guð skapaði heiminn í samræmi og hlutar heimsins hlutu því að standa í harmónísku og rökréttu sambandi hver við annan. Étienne de Bourbon tilheyrir guðfræðilegum skóla sem lagði áherslu á að gjafirnar sjö væru hagnýttar til góðra verka. Dæmisagan þótti öflugri miðill en flestir aðrir til að koma þessum hugmyndum á framfæri.⁷⁰

Betlimunkarnir ruddu nýjar brautir í dæmisagnagerð en að sama skapi horfðu þeir um öxl og nýttu sér margt úr fortíðinni. Hlutar sistersúmunka er þar veigamestur en í öllum helstu dæmisagnasöfnum dóminíkana og fransiskana er að finna eitthvert efni sem sótt er til höfunda af þeirri reglu. Samanburður á fleiri en einni gerð sömu dæmisögu getur varpað ljósi á það hvernig þessar aðskiljanlegu trúarhreyfingar hafa ólíkar áherslur. Stærsta breytan er hinn innbyggði áheyrandi; meginreglan er sú að dæmisögur sistersúmunka eru ætlaðar til notkunar við innra starf í reglunni. Markmið þeirra er að varðveita sögu reglunnar, miðla gildum hennar til komandi kynslóða, stuðla að góðu uppeldi nýliða og halda því til haga hvaða þýðingu kirkjuleg sakramenti hafa í klausturlífi. Betlimunkarnir beina hins vegar orðum sínum til leikmanna og siðferðileg kennsla fyrir almenning er þeirra hjartans mál. Fyrir vikið koma aðalpersónurnar í dæmisögum betlimunka úr mörgum ólíkum stéttum, ólíkt því sem tíðkast hjá höfundum af Sistersíureglu sem einskorða sig mestmegnis við sögur um sína eigin reglubræður. Af þessum mismun leiðir síðan mismikil nákvæmni í sviðsetningu og lýsingum. Caesarius frá Heisterbach hefur til að mynda mikið af sérnöfnum, staðarlýsingum og öðrum raunsæislegum smáatriðum í sínum sögum. Étienne de Bourbon reynir aftur á móti að skera allt slíkt við nögl, enda vill hann stefna að því að höfða til sem flestra og hafa eins almenna skírskotun og mögulegt er. Betlimunkarnir virðast líta á staðbundnar sagnahefðir sem dragbit á boðskap sem var ætlaður öllum stöðum og tímum og þess vegna hafa þeir sterka tilhneigingu til þess að útpurrka öll sérkenni.

Framlag betlimunkanna til dæmisagnagerðar fólst jafnt í nýsköpun og endurritun eldri sagna. Fyrir tilstilli þeirra losnar dæmisagan úr tengslum við sinn sögulega bakgrunn hverju sinni um miðja 13. öld og hugmyndin um hreyfanlegar dæmisögur, sem hægt er að færa inn í hvert það samhengi sem við á hverju sinni, verður ríkjandi. Prédikunarmenning betlimunka hefur jafnframt þau áhrif að menn fara að sjá dæmisögur í óvæntum stöðum, jafnvel í bókmenntum sem eru samdar inn í allt annað samhengi en prédikanir og trúboð. Áður en

⁶⁹ Jacques Berlioz, „Exempla et confession chez Étienne de Bourbon,“ 306-308.

⁷⁰ Jacques Berlioz og Jean-Luc Eichenlaub, „Introduction,“ *Tractatus de diversis materiis predicabilibus* I, xxxviii-xxxix.

horft verður til þess sem kallað hefur verið hnignun dæmisögunnar er tilefni til þess að stikla á stóru um það hvernig sagnaritun og þýddar viskubókmenntir úr fjarlægum heimshlutum eru túlkaðar út frá merkingarsviði dæmisagna á 13. öld.

2.5. Dæmisögur utan kirkjunnar

Við rannsóknir á dæmisögum er nauðsynlegt að halda því til haga að kirkjulegar dæmisögur, ætlaðar til notkunar í prédikunum, eru einungis stak í stærra mengi. Allt frá því í klassískri fornöld hafa dæmisögur staðið á mótum greina og hefða og þótt kristilegur siðferðisboðskapur verði ríkjandi markmið í dæmisögum eftir að kirkjan haslar sér völl í Evrópu er jafnljóst að dæmisögur eru áfram notaðar í öðru samhengi en því trúarlega. Af þessum sökum hefur gætt tilhneigingar á síðari árum til þess að gera greinarmun á prédikunardæmisögum og retorískum dæmisögum í fræðilegri umfjöllun.⁷¹ Af fornaldarhöfundum sem fjalla um möguleika dæmisögunnar í ritum sínum má nefna Aristóteles, Cicero, Quintilianus, Statius og Macrobius. Löng hefð var fyrir því að nota dæmisögur í fræðilegri umræðu í þeim tilgangi að miðla lærdómskenningum án þess að siðferðileg kennsla væri nokkuð á dagskrá. Þegar kemur fram á 13. öld er almenna reglan sú að efniviður í prédikunardæmisögum er sóttur í þjóðtrú og helgisagnir en dæmisögur sem eru ekki eins rækilega tengdar kirkjunni sækja sagnaefni í klassíska fornöld.⁷²

Dæmisögur voru þannig ekki einkaeign kirkjunnar þótt kirkjan legði mikið traust á þær við að ná athygli almennings. Séu prédikunardæmisögur undanskildar eru konungshirðir sá vettvangur sem einna bestar heimildir eru um. Larry Scanlon hefur skilgreint þrjú undirstöðuatriði þess sem hann kallar „almennu dæmisöguna,“ þ.e. dæmisögur sem eru samdar inn í samhengi hirðarinnar. Í fyrsta lagi fást slíkar sögur umfram allt við veraldlegt yfirvald og eðli þess. Fyrir vikið eru þær pólitískar og sniðnar eftir klassískum fyrirmyndum fremur en að sótt sé í brunn heilagra manna sagna. Í öðru lagi hafa slíkar sögur sterka tilhneigingu til að leggja áherslu á neikvæð dæmi – víti til varnaðar – þar sem mikilvægi reglunnar er undirstrikað með því að sýna hvaða afleiðingar það hefur að brjóta hana. Í þriðja lagi er einvaldurinn hin endanlega uppspretta yfirvalds í merkingarheimi almennu dæmisögunnar. Þróun almennu dæmisögunnar helst í hendur við furstaspeglu, sérstaka bókmenntagrein sem hefur það meginmarkmið að mennta unga leiðtoga. Dæmisögur eru ómissandi þáttur í furstaspeglum en stóra þversögnin við þessa bókmenntagrein er sú að þar

⁷¹ Sjá t.d. Nigel F. Palmer, „Exempla,“ *Medieval Latin*, ritstj. F.A.C. Mantello og A.G. Rigg (Washington DC: Catholic University Press, 1996), 582-588. Að mati Palmer er það algeng rökvilla að hafa prédikunardæmisögur sem ríkjandi viðmið í allri umfjöllun um dæmisögur (*exempla*); með því sé hugtakið smættað niður í aðeins eina textategund og horft fram hjá því hversu víða skírskotun þar hefur.

⁷² Larry Scanlon, *Narrative, Authority and Power*, 57. Scanlon notar hugtakið „public exemplum“ um síðari gerðina.

er prinsinn í senn fordæmi og uppspretta siðferðilegra lærdóma en um leið er hann einstaklingur sem þarf stöðuga kennslu og handleiðslu.⁷³ Fordæmi um bókmenntir af þessu tagi eru sótt allt aftur til Karlungatímans, en í þeim ævisögum sem skrifaðar voru um Karl mikla eftir dauða hans er dæmigildið ein helsta forsenda skrifanna. Ritið *Gesta Karoli magni imperatoris* eftir Notker Balbulus er sett fram sem ávarp til Karls digra, afkomanda Karls mikla og eftirmanns hans á keisarastóli, og hugsað sem safn fordæma fyrir hann og aðra valdhafa ríkisins á ofanverðri 9. öld.⁷⁴

Þýddar sagnabókmenntir frá fjarlægum heimshlutum eru svo enn einn þráðurinn í þeim margþætta vef dæmisagna sem er ofinn án tengsla við kirkjustofnanir. Fyrirferð slíkra verka eykst til muna á 12. öld. Á áratugunum eftir 1060 sóttu kristnar hersveitir fram til suðurs og lögðu undir sig lönd sem höfðu lotið stjórn araba öldum saman, einkum á Íberíuskaganum. Með þessu breiddist kristnin út en að sama skapi komst hinn kristni menningarheimur í kynni við austræna menningu, arabískar bókmenntir þar sem miðlað er enn fjarlægari hefðum frá Persíu og Indlandi. Á sviði dæmisagna er eitt verk sem hefur algjöra sérstöðu í þessum flokki: *Disciplina clericalis* (Klerkakennsla) eftir Petrus Alfonsi, aragónískan gyðing sem lét skírast til kristni árið 1106 og mun verkið vera ritað eftir þann tíma. Alfonsi var fjölfræðingur, vísindamaður, stjarnfræðingur og guðfræðingur. Hann var mæltur á fjölda tungumála og þýddi sögur jöfnum höndum úr arabísku og hebresku. *Disciplina clericalis* er að öllum líkindum sett saman að beiðni konungs og ætlað til menntunar og uppfræðslu við hirðina. Ekkert er þó fullyrt nákvæmlega um þetta í formála verksins þar sem höfundurinn fer nokkrum orðum um markmið sín. Allmargir spænskir konungar á 12. og 13. öld höfðu lifandi áhuga á gyðinglegum og arabískum bókmenntum og höfðu forgöngu um þýðingastarf á því sviði. Meðal þess sem er þýtt á latínu um þetta leyti eru rabbínabókmenntir á borð við Mischna og Talmúd, Kóraninn og önnur arabísk trúarrit ásamt indverska sagnasafninu um vitringana sjö.⁷⁵ Petrus Alfonsi virðist fyllilega meðvitaður um þennan áhuga kristinna valdhafa á austrænum sögum og hann leggur sig fram við að byggja brýr á milli heima, draga fram það sem sameinar fremur en það sem sundrar og sýna fram á að hann sé vel kunnugur bæði austri og vestri.⁷⁶

⁷³ Sama heimild, 81-82.

⁷⁴ Martin Irvine, *'Grammatica' and Literary Theory 350-1100* (Cambridge og New York: Cambridge University Press, 1994), 310. Einar Már Jónsson hefur fjallað töluvert um furstaspeglar, m.a. með hliðsjón af Konungsskuggsjá, sjá m.a. „Staða Konungsskuggsjár í vestrænum miðaldabókmenntum,“ *Gripla VII* (1990): 323-354; einnig „Le sens du titre *Speculum aux XII^e et XIII^e siècles* et son utilisation par Vincent de Beauvais,“ í *Vincent de Beauvais: Intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen-Âge*, ritstj. Serge Lusignan, Monique Paulmier-Foucart og Alain Nadeau (Québec og París: Maison Bellarmin og Librairie philosophique J. Vrin, 1990), 11-32.

⁷⁵ Eberhard Hermes, „The Author and His Times,“ í *The Disciplina Clericalis of Petrus Alfonsi* (London og Henley: Routledge & Kegan Paul, 1977), 6.

⁷⁶ Sama heimild, 42-43.

Eftir að betlimunkareglurnar koma til sögunnar á 13. öld er viðtökum verksins stýrt inn á nýjar brautir. *Disciplina clericalis* fer þá fyrst og fremst að njóta vinsælda sem efniviður í prédikanir og klerkar endurvinnna þetta sagnaefni til þess að fella inn í ræður sínar. Sögurnar eru þá túlkaðar út frá guðfræðilegu samhengi og hafðar sem fordæmi við guðsþjónustur. Líkt og nærri má geta er lítið skeytt um höfundarætlun eða hin upphaflegu markmið sagnanna; þess í stað velja kristnir prédikarar einungis það sem þeim hentar út safninu og nota það í þeim tilgangi sem þeim sýnist. Af þeim 63 handritum sem varðveist hafa af *Disciplina clericalis* eru aðeins örfá sem geyma allan textann.⁷⁷ Allmargar sögur þykja óhentugar í prédikanir og njóta því lítillar hylli, einkum sögur þar sem klækjum og svikabrögðum er hampað.⁷⁸ Þær sögur sem liggja vel við kristnum túlkunum eru hins vegar endurritaðar margoft og teknar upp í fjölmörg dæmisagnasöfn. *Disciplina clericalis* er sett upp sem samræða meistara og lærisveins, rétt eins og *Viðræður* Gregoríusar mikla, og ekki er ósennilegt að sjálft samræðuformið hafi auðveldað kristnum höfundum á 13. öld að túlka safnið í heild sem dæmisagnasafn.⁷⁹ Þannig voru framandi sagnabókmenntir frá fjarlægum heimshlutum felldar inn í formgerð sem ætlaðir lesendur þekktu fyrir. Við þetta bætist sú staðreynd að í *Disciplina clericalis* er sögum og spakmælum teft fram á jöfnum grundvelli. Þetta kallast mjög á við framsetningaraðferðir kristinna prédikara sem flétta saman ritningarstaði og frásagnir þeim til stuðnings.

2.6. Dæmisögur eftir 1300

Þorri þeirra dæmisagna sem ritaðar voru allt fram á 13. öld er á latínu. Þar með er þó ekki öll sagan sögð; þótt latínan hafi verið hið opinbera ritmál kirkjunnar og öll stjórnsýsla, innri samskipti og helgihald hafi farið fram á latínu voru takmörk tungumálsins augljós þegar trúfræðsla fyrir almenning var annars vegar. Í flestum tilvikum er rituð gerð sögu einungis eitt afbrigði tiltekinnar formgerðar sem er undirseld ótal breytum, m.a. tungumálinu. Það er líklegt að flestir áheyrendur hafi heyrt dæmisögur fluttar á sínu móðurmáli þótt latínan sé ráðandi ritmál. Viðhorf kirkjunnar til móðurmálsbókmennta voru sjaldnast neikvæð þótt klerkar hafi ekki sinnt þeim sérstaklega, en þegar útbreiðsla afþreyingarefnis á þjóðtungum færðist í vöxt gerðust þær raddir háværi sem töluðu fyrir því að kirkjan tæki hinar yngri og alþýðlegri mállýskur einnig í sína þjónustu. Kirkjan hafði beina hagsmuni af menntun leikmanna og hlaut því að íhuga allar þær aðferðir sem voru líklegar til að gagnast í þeim tilgangi. Sú hugmynd gerðist áleitin að kirkjulegt afþreyingarefni á þjóðtungum væri

⁷⁷ Sama heimild, 33.

⁷⁸ Jacques Berlioz og Marie Anne Polo de Beaulieu, „La capture du récit: La *Disciplina clericalis* de Pierre Alphonse dans les recueils d'exempla (XIII^e-XIV^e s.),“ *Crisol* 4 (2000): 44.

⁷⁹ Bremond, Le Goff og Schmitt, *L'«exemplum»*, 51-52.

nauðsynlegt til að veita veraldlegum kappakvæðum og ástarljóðum samkeppni.⁸⁰ Bylting betlimunkanna á sviði alþýðufræðslu skiptir hér miklu máli en þegar komið er fram á 14. öld fylgir dæmisagnahefðin þeirri almennu bókmenntaþróun að þjóðtungurnar taka við af latínunni sem ritmál.

Samtímis því sem dæmisögur breiðast út fyrir kirkjustofnanir og til almennings skjóta upp kollinum ný bókmenntaform á þjóðtungum sem eru mjög áþekkt dæmisögunni að ytri búningi. Í meginatriðum eru þetta stuttar skemmtisögur þar sem greint er frá fjarstæðukenndum atvikum og lestir og skapgerðarbrestir eru skopstældir en ólíkt prédikunardæmisögum er boðskapurinn allur vafasamari – ef nokkur boðskapur er þá til staðar. Á þýskum mállýskum nefnast þessar sögur *Schwänke* og á franska málsvæðinu koma fram svipaðar sögur sem nefndar eru *fabliaux*.⁸¹ Ýmsir dæmisagnahöfundar leggja sig þó fram við að nýta sér efnivið úr þessum sagnasjóði og snúa sögunum þannig að þær gagnist sem siðferðilegar lexíur. Orðalagið kemur oft upp um upprunann; dæmisögur sem sóttar eru í *fabliaux*-hefðina eru gjarnan kynntar með orðalagi á borð við *exemplum dicebat fabulosum* eða *fabulose dicitur*.⁸² Með því má sjá hvernig lærðir og klerklegir höfundar gjalda varhuga við efnivið af alþýðlegum uppruna. Það setur óneitanlega strik í reikninginn að andúð á klerkum er eitt af því sem einkennir *fabliaux*, svo að þeir klerkar sem hafa viljað sækja sér sögur úr þeirri átt hafa óhjákvæmilega þurft að endurskoða efnið rækilega til þess að geta hagnýtt það í uppfræðsluskyni.

Í bókmenntaumhverfi þar sem prédikunardæmisögur eru aðeins ein sagnategund innan um aðrar, einn valkostur af mörgum sem virðast sambærilegir, verður til þörf á aðgreiningu og auðkenningu þess efnis sem er kirkjunni þóknanlegt. Þetta er ein helsta ástæða þess að á 14. öld verður sú aðferð ríkjandi að láta útlekkingar fylgja dæmisögum í rituðum heimildum. Með því eru tekin af öll tvímæli um raunverulegan boðskap hvernar sögu og um leið komið til móts við ástand þar sem menntun prédikara er misjöfn og hæfni þeirra til að setja sögur í siðferðilegt samhengi því með höppum og glöppum. Aðferðin hafði raunar verið viðhöfð lengi þegar um var að ræða ritheimildir þar sem prédikunin öll var skrifuð niður. Í dæmisagnasöfnum höfðu sögurnar hins vegar staðið stakar og án skýringa, og því alfarið undir hyggjuviti prédikarans komið hvernig bæri að túlka söguna.⁸³ Meðal dæmisagnasafna sem innihalda útskýringar með sögum eru *Contes moralisés* eftir Nicolas

⁸⁰ Colin C. Smith, „The Vernacular,“ í *The New Cambridge Medieval History V*, ritstj. David Abulafia (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 80.

⁸¹ Hugtökin tvö eru oft notuð jöfnum höndum í fræðilegri umræðu enda eru formin mjög hliðstæð. Sjá m.a. Alison Williams, *Tricksters and Pranksters: Roguery in French and German Literature of the Middle Ages and the Renaissance* (Amsterdam: Rodopi, 2000).

⁸² Bremond, Le Goff og Schmitt, *L'«exemplum»*, 92.

⁸³ Sama heimild, 63-64.

Bozon, *Moralitates* eftir Robert Holcot og hið víðfræga safn *Gesta Romanorum*.⁸⁴ Allegoría er meginregla í þessum sagnasöfnum og í útskýringunum sem fylgja hverri sögu er hin táknræna merking útlistuð lið fyrir lið. Það er mjög misjafnt hversu langur vegur liggur á milli sögunnar og útlekkingarinnar. Í *Gesta Romanorum* eru fjölmargar sögur sem eru auðskildar og geta að mestu leyti staðið sjálfar; útlekkingin hefur þá ekki annað hlutverk en að tengja persónur og atvik sögunnar við eilífar stærðir – útskýra hver tákni Krist, hver tákni sál mannsins o.s.frv. Í öðrum tilvikum er sagan því sem næst óskiljanleg án þess að útlekkingin fylgi með. Enn fremur eru nokkrar sögur í safninu einungis útdrættir og endursagnir þekkra bókmennta með viðbættri endurtúlkun. Þannig er 156. sagan í *Gesta Romanorum* örstutt samantekt á Trójustríðinu og í útlekkingunni eru fólk og staðir sem við sögu koma túlkuð í samhengi við kristna lífssýn: Helena fagra er sál mannsins, spjátrungurinn París er kölski og hin eydda borg Trója er helvíti.⁸⁵

Flestir dæmisagnahöfundar á 13. öld eru meðvitaðir um það hvílíkur ábyrgðarhluti það er að sýsla með skemmtisögur. Þeir prédikarar sem ekki beita verkfærinu rétt bjóða hættunni heim ef skemmtigildið tekur öll völd á kostnað dæmigildisins. Í formálum dæmisagnasafna er iðulega bent á mikilvægi þess að beita sögunum í göfugum tilgangi. Ítarlegustu umfjöllunina af þessu tagi er að finna í formála sagnasafnsins *De dono timoris* eftir Humbert de Romans þar sem sundurliðað er í sjö atriðum hvað beri að varast við beitingu dæmisagna. Þar er tekið skýrt fram að ekki ætti að bjóða upp á dæmisögur „nema í þeim sé margt sem er lofsamlegt og trúnni sæmandi“ og að þær séu „í samræmi við kennivald“ höfunda á borð við Gregoríus mikla, Ísidor og Híerónýmus.⁸⁶ Varnaðarorðin fá nokkuð kaldhæðnislegan blæ þegar horft er til þess hvernig dæmisagnahefðin þróast á 14. öld, því stefnan liggur í megindráttum frá fræðslu til afþreyingar og æ fleiri málsmetandi menn innan kirkjunnar komast á þá skoðun að prédikunardæmisögur hafi misst tengslin við sinn upphaflega tilgang. Strax í upphafi 14. aldar birtast í ritheimildum aðfinnslur í garð þeirra prédikara sem afvegaleiðast og láta vonir um hlátur ráða ferðinni í málflutningi sínum. Ofgnótt dæmisagna í prédikunum er meðal þeirra annmarka tíðarandans sem eru gagnrýndir í *Gledileiknum guðdómlega* eftir Dante. Meðal þess síðasta sem Beatrice lætur frá sér fara þegar hún hefur leitt ferðalanginn Dante upp í hæsta himin er áfellsdómur yfir dæmisögum: „Eins margar Gunnur og Jóna elur Flórens ekki og fabúlurnar sem eru þuldar hér og þar í

⁸⁴ Um safn Holcots sjá John T. Slotemaker og Jeffrey C. Witt, *Robert Holcot* (New York: Oxford University Press, 2016), 233-249; um safn Bozons sjá Delbert Russell, „Paul Meyer’s Anglo-Norman Scholarship,“ í *The French of Medieval England: Essays in Honour of Jocelyn Wogan-Browne*, ritstj. Thelma S. Fenster og Carolyn P. Collette (Cambridge: D.S. Brewer, 2017), 248-252.

⁸⁵ Shirley Marchalonis, „Medieval Symbols and the *Gesta Romanorum*,“ *The Chaucer Review* 8, nr. 4 (1974): 315.

⁸⁶ „... nisi multum sint laudabilia religionisque digna“ [...] „competentis auctoritatis.“ J.-Th. Welter, *L'exemplum*, 73.

stólræðum út allt árið, svo fávísar hjarðir koma úr högunum fóðraðar á vindi; og að þær sjá ekki skaðann er þeim ekki til afsökunar.“⁸⁷

Fræðimenn hafa deilt um það hvort sú sterka skemmtanahneigð sem verður ríkjandi í dæmisögum eftir 1300 sé til marks um hnignun hefðarinnar. J.-Th. Welter fjallaði um sagnagerð 15. aldarinnar í þriðja hluta bókar sinnar um dæmisögur árið 1927 undir þeim formerkjum að tímabilið væri ótvírætt hnignunarskeið.⁸⁸ Skoðun Welters er í meginatriðum sú að prédikunardæmisagan hafi látið í minni pokann fyrir skemmtisögum á 15. öld og að allar tilraunir klerka til að blása nýju lífi í hefðina á forsendum kirkjunnar hafi verið ómarkvissar og ósannfærandi. Svipað viðhorf er uppi á teningnum í grein Frederic C. Tubach, „Exempla in the Decline,“ frá árinu 1962. Tubach lítur að vissu leyti svo á að prédikunardæmisagan hafi orðið fórnarlamb eigin velgengni eftir 1300. Með sagnagerð betlimunkanna hafi átt sér stað fráhrarf frá því sem hann kallar frum-dæmisöguna (*proto-exemplum*), þ.e. þeirri sagnahefð sem hafði verið iðkuð óslitið allt frá Gregoríusi mikla. Í staðinn hafi komið samfélagslega miðaðar sögur með samsettari sögupersónum en áður, sögur þar sem sjálfur kjarninn í boðskapnum var einungis aukaatriði í framvindunni sjálfri. Frum-dæmisagan einkenndist af frumspekilegum áherslum og statískri heimsmynd þar sem hið góða sigraði hið illa og persónurnar voru lítið annað en táknrænir holdgervingar dyggða og lasta.⁸⁹ Í hinum nýrri dæmisögum eru athafnir persóna ávallt háðar félagslegum straumum, útsjónarsemi og hagnýt viska við hversdagslegar aðstæður eru hreyfiafl sögunnar fremur en einskærar dyggðir. Við þetta bætast svo þýddar, austrænar sögur sem byggja á allt annarri siðfræði en sú svart-hvíta veröld sem dregin er upp í *Viðræðum* Gregoríusar og afleiddum verkum. Bremond, Le Goff og Schmitt mótmæltu þessari túlkun Tubachs og bentu á að þrátt fyrir þau róttæku umskipti sem verði á 14. og 15. öld lifi prédikunardæmisagan góðu lífi í nýju samhengi allt fram á 19. öld.⁹⁰

Hvort sem umrætt breytingaferli telst hnignun eða ekki er staðreyndin sú að eftir 1350 minnkar nýsköpun í dæmisagnagerð verulega. Færri dæmisagnasöfn verða til en áður og þau söfn sem líta dagsins ljós innihalda mestmegnis endurrunnið efni. Þetta er meðal þess sem Welter nefnir til stuðnings þeirri skoðun sinni að dæmisagnagerð hafi hnignað á 15. öld, en á síðustu áratugum hafa ný sjónarmið komið fram varðandi þessa þróun. Jean-Claude Schmitt lítur svo á að þegar hefðin náí jafnvægi hafi hugkvæmni dæmisagnahöfunda færst úr

⁸⁷ Dante Alighieri, *Gleðileikurinn guðdómlegi*, þýð. Erlingur E. Halldórsson (Reykjavík: Mál og menning, 2010), 392 (29. kviða, l. 103-108).

⁸⁸ Yfirskrift Welters er „Période de déclin de l'Exemplum dans la littérature religieuse, morale et didactique du XV^e siècle.“ Sjá *L'exemplum*, 377 o.áfr.

⁸⁹ Sagan sem Tubach tekur sem dæmi um frum-dæmisögu er sú sama og varðveitt er í norrænni þýðingu undir heitinu „Af dauða húsfreyju og bónda.“ Sjá *Islendzk æventyri* I, 151-153, og Frederic C. Tubach, „Exempla in the Decline,“ *Traditio* 18 (1962): 410-411. Nánari er fjallað um þetta ævintýri í kafla 3.6.

⁹⁰ Bremond, Le Goff og Schmitt, *L'«exemplum»*, 57.

sagnagerðinni sjálfri og yfir í það hvernig sögurnar voru flokkaðar og skipulagðar. Eftir 1350 hafi megináherslan verið á skilvirkari miðlun, túlkun og niðurröðun sagna, fremur en að mönnum hafi þótt þörf á að semja sífellt nýjar sögur.⁹¹ Líkt og endranær þarf síðan að taka munnlega flutninginn með í reikninginn sem breytu í dæminu; takmarkaðar nýjungar í ritheimildum þurfa vitanlega ekki að jafngilda því að prédikarar hafi aldrei bætt við efni frá eigin brjósti.

Á 16. öld féll dæmisagan víða í ónáð hjá kaþólsku kirkjunni. Það varð viðtekin skoðun innan kirkjunnar að beiting dæmisagna í predikunum væri óæskileg því hún væri fyrst og fremst til þess fallin að skemmta en ekki fræða. Á kirkjuþingum var ályktað gegn notkun dæmisagna, bæði í Sens 1528 og í Mílanó 1565. Hlutverk prédikaranna var skilgreint upp á nýtt og í ályktun af síðarnefnda þinginu er líkt og heyra megi enduróm af reiðilestri Beatrice úr 30. kviðu *Paradiso*: „Þeir eiga ekki að segja fólkinu sögur frá vafasömum höfundum.“ [...] „Þeir eiga ekki að segja bjánalegar og fjarstæðukenndar sögur, yfirborðskenndar sögur og sögur sem engan ávöxt bera.“⁹² Ástæður þess að þetta gerist á þessum tíma eru vafalaust margvíslegar. Ein skýring gæti verið sú að borgaralegir höfundar hafi um þetta leyti verið búnir að toga bókmenntagreinina út úr sínu kirkjulega samhengi, rjúfa allar hefðir, brjóta alla múra og upp frá því hafi dæmisagan einfaldlega ekki átt afturkvæmt til kirkjunnar, alltend ekki í sömu mynd og fyrr. Annar áhrifaþáttur er vafalaust tilkoma siðaskiptanna. Kaþólska kirkjan fór í rækilega sjálfskoðun eftir að Lúther framdi sitt starf, tókin voru hert á ýmsum sviðum kirkjustarfsins og útrýming dæmisagna má eflaust skoða sem hluta af því ferli. Það vekur hins vegar athygli að í Danaveldi, þar sem siðskiptahreyfingin knýr fram fullnaðarsigur, er líkt og dæmisagan hafi alls ekki verið neitt vandamál. Hinir nýju handhafar kirkjuvaldsins skilgreindu prédikanir upp á nýtt og í *Kirkjuordinansíu* Kristjáns III. er fjallað rækilega um það hvernig eigi að framkvæma kirkjulegar athafnir. Þar er m.a. fjallað um það hvernig prédikunum skuli háttað, allt í þágu samræmingar og rétttrúnaðar.⁹³ Í prédikunarkafla *Kirkjuordinansíunnar* er útskýrt hvernig prédikunin skuli spila saman við bænagjörðina, hvernig efnistökin skuli endurspegla hátíðir kirkjuársins, hvernig skuli farið með ritningarstaði og þar fram eftir götunum – en þar er ekki minnst einu orði á dæmisögur, hvað

⁹¹ Jean-Claude Schmitt, „Recueils franciscains d'«exempla» et perfectionnement des techniques intellectuelles du XIII^e au XV^e siècle,“ 20.

⁹² „Ne historias ex apocryphis scriptoribus populo narrent.“ [...] „Ne ineptas et ridiculas fabulas recenseant; neve supervanca et parum fructuosa.“ *Acta Conciliorum et Epistolæ decretales ac Constitutiones summorum Pontificum* X, útg. Jean Hardouin (París, 1714), 641. Hér vitnað eftir Thomas Frederic Crane, „Introduction,“ í Jacques de Vitry, *The Exempla or Illustrative Stories*, lxix.

⁹³ „Kirkjuordinanzía Kristjáns konungs hins III. í Íslenzkri þýðingu frá 1541 eptir Gizur biskup Einarsson,“ í *Íslenzkt fornbréfasafn* X (Reykjavík, 1911-1921), 133-136.

þá að amast sé við notkun þeirra í prédikunum.⁹⁴ Líklegasta skýringin á þessu er sú að notkun dæmisagna í predikunum hafi einfaldlega ekki náð neinni fótfestu í kaþólsku helgihaldi á Norðurlöndunum og allra síst á Íslandi. Fyrir vikið rann þessi kaþólska sagnahefð átakalaust inn í þann lútherska veruleika sem fór í hönd.

2.7. Íslenskar dæmisögur fyrir 1340

Þróunarferli dæmisagnahefðarinnar í norrænum bókmenntum í öndverðu er í meginatriðum frá hinu kirkjulega til hins veraldlega. Líkt og gildir um flest önnur evrópsk tungumál eru elstu dæmisögurnar sem varðveittar eru á norrænu samdar á vegum kirkjunnar og ætlaðar til notkunar í hennar þágu. Um miðja 13. öld verður síðan færsla í átt til veraldlegra bókmennta, ekki síst hirðbókmennta sem einkennast af metnaði fyrir því að skilgreina valdsvið og dyggðir konunga. Þannig tekur konungsvaldið við af kirkjuvaldi sem helsta merkingarmiðja dæmisagna á síðari hluta 13. aldar. Dæmisagnahefðin á þessum fyrstu öldum ritmáls virðist þannig koma ágætlega heim og saman við það skýringarmódel sem Gabriel Turville-Petre styðst við í riti sínu *Origins of Icelandic Literature* frá 1953. Þar er gengið út frá því að heilagra manna sögur hafi verið undirstaða annarrar bókmenntasköpunar, einnig veraldlegrar, og nauðsynlegt mótunarskeið sem íslenskt bókmenntakerfi þurfti að ganga í gegnum til þess að mögulegt yrði að rita Íslendingasögur, konungasögur og fornaldarsögur. Með nokkurra kynslóða þjálfun í því að miðla frásögnum um dýrlinga og kraftaverk hafi skapast forsendur fyrir annars konar bókmenntum.⁹⁵ Með líkum hætti má segja að prédikunardæmisagan hafi verið varða á leiðinni til veraldlegu dæmisögunnar. Það er þó jafnljóst að meginflokkar dæmisagna eru ekki gagnkvæmt útilokandi og þótt lítið sé varðveitt af prédikunardæmisögum frá síðari helmingi 13. aldar er ekki þar með sagt að dæmisögur hafi ekki skipað ákveðinn sess í kirkjulegum málflutningi á tímabilinu. Við þetta bætist síðan sú staðreynd að á fyrri helmingi 14. aldar verða til allmörg ævintýri sem eiga sér beinar og óbeinar hliðstæður í evrópskum dæmisagnasöfnum. Þetta nýjungastarf í bókmenntum er einkum kennt við Jón Halldórsson Skálholtsbiskup (d. 1339) og er sú leið farin hér að láta embættistíma hans marka kaflaskil í þróun íslenskra dæmisagna.

⁹⁴ Á einum stað er þó mælt með dæmisögum Esóps til skemmtilestrar í einrúmi í stað dýrlingasagna. Í Kirkjuordinansíunni eru það dýrlingasögur sem fá stimpilinn *ineptissimae fabulae* og *maria mendaciorum*. Sjá Gottskálk Jensson, „Latin Hagiography in Medieval Iceland,“ í *Hagiographies VII* (Turnhout: Brepols, 2017), 879-880.

⁹⁵ Gabriel Turville-Petre, *Origins of Icelandic Literature* (Oxford: Clarendon Press, 1953), 141-142. Endurmat á þessari túlkun er að finna hjá Peter Foote, „Saints' Lives and Sagas,“ *Saints and Sagas: A Symposium*, ritstj. Hans Bekker-Nielsen og Birte Carlé (Óðinsvéum: Odense University Press, 1994), 73-88; sjá einnig Jonas Wellendorf, „Ecclesiastical Literature and Hagiography,“ í *The Routledge Research Companion to the Medieval Icelandic Sagas*, ritstj. Ármann Jakobsson og Sverrir Jakobsson (London og New York: Routledge, 2017) 48-50.

Hinar elstu, kristnu ritheimildir sem varðveist hafa á norrænu eru frá því um 1200. Þegar dæmisögur koma fyrir í þeim textum sem þessi handrit hafa að geyma er þar oftast um að ræða dæmisögur frelsarans, settar fram í samhengi nýrrar prédikunar. Í hinni íslensku þýðingu á *Hómilíum um guðspjöllin* eftir Gregoríus mikla er að finna nokkrar dæmisögur frá frelsaranum og fylgir þeim jafnan ítarleg túlkun.⁹⁶ Þessi texti gefur nokkra hugmynd um það hvaða sýn íslenskir þýðendur höfðu á meðferð og miðlun dæmisagna um 1200. Í einu tilvikinu er um að ræða sögu sem kemur fyrir annars staðar í verkum Gregoríusar, nánar tiltekið í fjórðu bók *Viðræðnanna*, en svo heppilega vill til að sá kafli er einnig varðveittur í norrænni þýðingu.⁹⁷ Þetta er dæmisaga Krists um Lasarus og ríka manninn en skýringarnar sem fylgja eru æði ólíkar þótt höfundurinn sé sá sami. Samkvæmt þeirri útleggingu sem fylgir sögunni í *Hómilíunum* táknar ríki maðurinn gyðingabjódina, Lasarus táknar heiðinkristna menn og hundarnir sem sleikja sár Lasarusar tákna kennimenn.⁹⁸ Í þessu samhengi fjallar sagan þá um aldalangan hroka gyðinga gagnvart þeim þjóðum sem hafa snúist til kristni; rétt eins og ríki maðurinn vildi ekki deila mat sínum með Lasarusi neita gyðingar að leyfa kristnum mönnum að njóta góðs af hinum fornu lögum sem Guð opinberaði þeim. Kennimennirnir eru sú eina hjálp sem hinum heiðinkristnu stendur til boða; þeir styðja þá og efla, líkt og hundarnir sem græddu sár Lasarusar með tungu sinni. Í *Viðræðunum* er túlkunin mun almennari. Þar er sagan einfaldlega höfð til marks um altæka visku dýrlinga; hin alsjáandi augu þeirra greina hver er syndugur og hver dyggðugur í jarðlífinu, hver lifir í lystisemdum og hlýtur vítisvist eftir dauðann, hver lifir í örþing og uppsker himnaríki. Þannig sést hvernig tvær ólíkar túlkanir sömu sögu geta komið fyrir í einu og sama handritinu. Auk þeirra dæmisagna sem sóttar eru til frelsarans geymir handritið AM 677 4to elstu íslensku þýðingu dæmisögu sem fengin er úr annarri heimild en guðspjöllunum. Þetta er sagan um munkinn Martyrius sem hjálpar holdsveikum manni að komast heim til sín með því að bera hann á bakinu, en hún kemur líka fyrir í *Hómilíum* Gregoríusar.⁹⁹

Í elstu varðveittu prédikunum á norrænu er minni áhersla lögð á beina endursögn dæmisagna frá frelsaranum en í hinum þýddu ræðum. Þess í stað er það eins konar leiðarstef í málflutningi prédikarans að leggja mat á hinar ýmsu persónur Biblíunnar sem fordæmi eða

⁹⁶ Þetta eru dæmisögurnar um brúðkaupsveisluna (Mt. 22:1-14; *Homelíae* 38; *Leifar* 76-77), ófrjóa fikjutréd (Lk. 13:6-9; *Homelíae* 31; *Leifar*, 85), krepptu konuna (Lk. 13:10-17; *Homelíae* 31; *Leifar*, 85), vonsvikna veitandann (Lk. 14:15-24; *Homelíae* 38; *Leifar* 47-48), týnda sauðinn (Lk. 15:3-7; *Homelíae* 34; *Leifar*, 57) og Lasarus og ríka manninn (Lk. 16:19-31; *Homelíae* 40; *Leifar*, 36-37).

⁹⁷ *Heilagra manna sögur* I, 246-247. Stofnhandritið hjá Unger í þessari útgáfu er AM 677 4to, hið sama og geymir *Hómilíurnar*.

⁹⁸ Hugtakið „heiðinkristnir menn“ vísar hér til heiðingja sem tóku kristni á fyrstu öldum kristinnar. Skyld hugtak er „gyðingkristnir menn“, þ.e. gyðingar sem snúast til kristni, og það skiptir máli fyrir réttan skilning á þessari sögu að Lasarus táknar aðeins annan hópinn. Þessi tvískipting er til umfjöllunar í öðrum kaþítula Rómverjabréfsins.

⁹⁹ *Homelíae* 39; *Leifar*, 75-76.

víti til varnaðar. Í *Íslensku hómilíubókinni* eru þessi tilvik sótt jafnt í Gamla og Nýja testamentið: „Kenndi hinn helgi Abraham og þeir langfeður, Ísak og Jakob, mönnum góð dæmi í atferð sinni.“¹⁰⁰ „Kostgæfum vér að vita, hvað postular kenndu, eða hvað þeir gjörðu, því að jöfn heilsugata er í verkum þeirra sem í kenningum þeirra.“¹⁰¹ Hugtakanotkunin í verkinu er athyglisverð fyrir ýmsar sakir og merkingarsvið orðsins „dæmisaga“ er ekki að öllu leyti sambærilegt við það sem gerist í yngri heimildum. Þannig er lausleg endursögn *Jobsbókar* skilgreind sem „dæmisaga,“ og þegar engillinn Gabríel heyrir efasemdir Maríu guðsmóður um að hún sé barnshafandi svarar hann henni með því að segja henni „dæmisögu“ um að Elísabet frænka hennar, sem áður var talin óbyrja, eigi líka von á barni.¹⁰² Texti hinnar kaþólsku fórnarmessu (*canon missae*) er sömuleiðis skilgreindur á forsendum dæmigildis þar sem talað er um Abel, son Adams og Evu, sem er „til dæma tekinn ávallt síðan í hverri messu og þess beðið, að svo skuli Guð gera þægilegar órar bænir og góðgerninga sem hann gerði fórnir Abels.“¹⁰³

Ritaðar prédikanir hafa skýran tilgang sem grundvöllur fyrir málflutning presta og biskupa. Fyrir vikið er beiting dæmisagna í þessum bókmenntum að flestu leyti í anda þeirrar aldalöngu hefðar sem nær aftur til Gregoríusar mikla. Í þeim verkum sem hafa ekki eins augljós markmið getur hlutverk dæmisagna verið mun óræðara. Hér ber einkum að horfa til þriggja verka sem öll eru rituð á 13. öld og tengjast hvert öðru með illskilgreinanlegum hætti: *Stjórn*, *Konungs skuggsjá* og *Barlaams saga* og *Josaphats*. Um ritunartíma þessara verka og það hvernig þau hafa áhrif hvert á annað hefur lengi verið deilt, en öll eiga þau sameiginlegt að innihalda dæmisögur.¹⁰⁴ Af þessum þremur verkum er *Stjórn* það verk sem stendur næst *Hómilíubókinni* og þeirri prédikunarhefð sem hún tilheyrir, enda einkennist hún af miklum áhuga á prédikunum og siðferðisboðskap, auk þess sem ýmislegt efni er fengið úr *Hómilíum* Gregoríusar.¹⁰⁵ Sem biblíupýðing er *Stjórn* heimssögulegt verk, enda er hún stundum

¹⁰⁰ *Íslensk hómilíubók: Fornar stólræður*, útg. Sigurbjörn Einarsson, Guðrún Kvaran og Gunnlaugur Ingólfsson (Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 1993), 224.

¹⁰¹ Sama heimild, 25.

¹⁰² Sama heimild, 221 og 198 (sbr. Lk. 1:35-37).

¹⁰³ Sama heimild, 222.

¹⁰⁴ Nokkur efnisleg skörun er á milli verkanna þriggja og tilteknir kaflar koma fyrir í þeim öllum. Gustav Storm var þeirrar skoðunar að *Stjórn* væri elst og hin verkin tvö þægju efni frá henni en síðar hafa Dietrich Hoffmann og Sverre Bagge komist að þeirri niðurstöðu að *Konungs skuggsjá* sé ein af heimildum *Stjórnar*. Samantekt um þessi efni má finna hjá Elise Kleivane, „There is More to *Stjórn* than Biblical Translation,“ *Speculum Septentrionale: Konungs Skuggsjá and the European Encyclopedia of the Middle Ages*, ritstj. Karl G. Johansson og Elise Kleivane (Ósló: Novus, 2018), 118-119.

¹⁰⁵ Sjá einkum *Stjórn*, útg. C.R. Unger (Christiania: Feilberg & Landmarks forlag, 1862), 141-158. Hér er heitið *Stjórn* látið miðast við útgáfu Ungers þótt málið sé mun flóknara; *Stjórn* er í raun þrjár mismunandi þýðingar á bókum Gamla testamentisins sem hver og ein hefur sínar sérstöku forsendur og tilgang, auk einnar þýðingar á Jósúabók úr *Historia Scholastica* eftir Petrus Comestor. Þýðingarnar eru jafnan kallaðar *Stjórn* 1, 2, 3 og 4, og á undanförunum árum hefur gætt vaxandi tilhneigingar hjá fræðimönnum til þess að láta hverja og eina njóta sannmælis í stað þess að láta útgáfu Ungers ráða ferðinni; sjá t.d. Svanhildur Óskarsdóttir, „Heroes or Holy

varðveitt í handritum með verkum á borð við *Rómverja sögu*, *Gyðinga sögu*, *Alexanders sögu* og efni úr *Historia scholastica*. Óvíða er hugmyndin um dæmigildi mannkynssögunnar orðuð jafnskýrt í norrænum heimildum frá þessu tímabili og í inngangsorðunum að *Stjórn*, þar sem Móses biður guð að sýna sér alla atburði sem gerst hafa frá sköpun heimsins og fram á hans daga:

Og fyrir þann skyld að hann hafði hvorki verið beittur fyrir vandamál eða nokkurs konar freistni, þá beiddist hann þess af guði að hann sýndi honum öll þau dæmi og atburði sem verið höfðu frá upphafi og þar til, og vildi hann opinberlega sýna Ísraels fólki öll þau dæmi að þeir mættu þaðan af auðveldlega nema viðursýnd illra hluta en draga sér til nytsemdar öll þau góð dæmi sem verið höfðu ef þeim væri hvortveggi kunnug gjör.¹⁰⁶

Móses er hér gerður að e.k. frummynd prédikara sem hjálpar söfnuði sínum og leiðir hann til góðra verka með fræðslu sem byggir umfram allt á fordæmum.

Konungs skuggsjá er af öðrum toga en *Stjórn*.¹⁰⁷ Hún er jafnan talin til furstaspegla en siðferðilegar útlekkingar biblíulegra atvika eru eitt af aðalsmerkjum þeirrar bókmenntagreinar.¹⁰⁸ Að forminu til er verkið samræða föður og sonar, og sú hugmynd hefur orðið lífseig að það sé upphaflega samið fyrir syni Hákonar gamla Noregskonungs.¹⁰⁹ Í þriðja hluta verksins ræða feðgarnir um konunginn og skyldur hans. Faðirinn kveður þá upp úr með að konunginum sé nauðsynlegt að byggja stjórnarhætti sína á fordæmum annarra: „Það er hans víst skyldarembætti að nema mannvit og fróðleik, og á hann víst að vera margfróður um öll dæmi þau er verið hafa að hann megi þaðan skilning af taka til allrar stjórnar þeirrar er hann þarf að hafa í sínum konungdómi.“¹¹⁰ Hver svo sem hinn upphaflegi tilgangur með ritun *Konungs skuggsjár* hefur verið er verkið til marks um kaflaskil í hinni norrænu dæmisagnahefð. Af texta þess má sjá að færsla hefur átt sér stað og beiting dæmisagna er ekki lengur einvörðungu bundin við kirkjulegar bókmenntir.

People? The Context of Old Norse Biblical Translations,” í *Übersetzen im skandinavischen Mittelalter*, ritstj. Vera Johanterwage og Stefanie Würth (Vín: Fassbaender, 2007), 107-139.

¹⁰⁶ *Stjórn*, 5. Hér er vitanlega gert ráð fyrir því að Móses sé höfundur Fimmbókaritsins og klausunni er því ætlað að útskýra tilgang hans með skrifunum.

¹⁰⁷ Í fyrirnefndri grein sinni leitast Elise Kleivane við að bera saman *Stjórn* 3 og *Konungs skuggsjá*. Niðurstaða hennar er sú að *Stjórn* 3 sé á margan hátt sambærileg furstaspeglum, ekki síst vegna þess að það efni sem hún á sameiginlegt með *Konungs skuggsjá* varðar einkum hlutverk konunga. Sjá „There is More to *Stjórn* than Biblical Translation,” 119.

¹⁰⁸ Rolf Schäfer, *Die Bibelauslegung in der Geschichte der Kirche* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1980), 64; hér vitnað eftir Reidar Astås, „Om bibelbruk i Kongespeilet,” *Arkiv för nordisk filologi* 102 (1987): 193.

¹⁰⁹ Hugmyndin kemur fyrst fyrir hjá Fredrik Paasche, *Norsk litteraturhistorie* I (Ósló, 1957), 474-486. Almennit yfirlit um viðtökusögu *Konungs skuggsjár* má finna hjá Einari Má Jónssyni, „Staða Konungsskuggsjár í vestrænum miðaldabókmenntum,” 325-329.

¹¹⁰ *Konungs skuggsjá*, útg. Ludvig Holm-Olsen (Ósló: Kjeldeskriftfondet, 1945), 20.

Barlaams saga og Josaphats er frá svipuðum tíma og flest bendir til þess að hún sé líka samsett við hirð Hákonar gamla. Odd Einar Haugen hefur skipt þeim innskotssögum sem koma fyrir í sögunni í þrjá flokka.¹¹¹ Í fyrsta flokknum eru sögur sem koma fyrir í öllum gerðum Barlaams-goðsagnarinnar, líka þeim indversku og arabísku gerðum sem eru settar saman án nokkurra tengsla við kristna kenningu. Í grískum og latneskum gerðum sögunnar er kristin túlkun látin fylgja þessum sögum, sem og í hinni norrænu gerð. Í öðrum flokknum eru dæmisögur úr guðspjöllunum og fylgir þeim einnig túlkun. Í þriðja flokknum eru síðan sögur sem er einungis að finna í norrænu gerðinni en ekki þeirri latnesku sem hún er byggð á. Þessum sögum fylgir engin túlkun sem er önnur vísbending þess að dæmisögur séu farnar að slitna úr tengslum við hið upphaflega samhengi prédikana. Reidar Astås hefur bent á að samanborið við þá latnesku gerð sem sagan er þýdd úr sé dregið mjög úr áherslunni á lýsingum munklífis í hinni norrænu gerð Barlaams sögu og Josaphats. Þess í stað séu almennar dæmisögur settar í öndvegi; þungamiðja norrænu sögunnar er prinsinn Josaphat fremur en munkurinn Barlaam og það sé því nær að álíta að hirðmenn fremur en munkar séu hinn ætlaði lesendahópur.¹¹²

Þegar horft er til frumsaminnna, norrænna bókmennta á 13. öld vekur athygli að ein bókmenntagrein hefur nokkra sérstöðu hvað varðar hagnýtingu dæmisagna. Þetta eru konungasögur, en skýringin er vafalaust sú að ræður eru mun algengari í þeim en flestum öðrum sögum. Ein elsta konungasagan sem inniheldur dæmisögur að nokkru marki er *Sverris saga* eftir Karl Jónsson ábóta en dæmisögur og viðlíkingar eru meðal þess sem helst einkennir ræðustíl Sverris konungs í sögunni.¹¹³ Hvatningarræður sem konungurinn heldur rétt fyrir orustu hafa þar sérstaka þýðingu og eru jafnframt það atriði sögunnar sem hefur hvað skýrastan snertiflöt við yngri sögur. Nokkrum andartökum fyrir upphaf orustunnar á Íluvöllum árið 1180 heldur Sverrir konungur ræðu fyrir hermenn sína og brýnir þá til dáða með dæmisögu um föður sem ræður syni sínum heilt þegar sá síðarnefndi heldur til bardaga. Ummælin sem Sverrir hefur eftir föðurnum eru í anda sterkrar forlagahyggju: „Í hverri orustu sem þú ert staddur þá mun vera annað hvort að þú munt falla eða braut komast, og ver þú fyrir því djarfur, því að allt er áður skapað. Ekki kemur ófeigum í hel og ekki má feigum forða. Í flótta er fall verst.“¹¹⁴ Sama dæmisagan kemur fyrir í *Hákonar sögu* þar sem Hákon

¹¹¹ Odd Einar Haugen, „*Exempla in Barlaams ok Josaphats saga*,“ í *Sagas and the Norwegian experience: 10th international Saga Conference* (Þrándheimi: NTNU, 1997), 227-236.

¹¹² Reidar Astås, „*Barlaams ok Josaphats saga* í nærlys,“ *Maal og minne* 3-4 (1997): 146. Astås hnykkir á tengslunum við *Konungs skuggsjá* með því að skilgreina söguna sem „eins konar kóngaspegil í smækkaðri mynd“ („et slags kongespeil i miniatyr“). Sjá sömu heimild, 125.

¹¹³ Þorleifur Hauksson, „Formáli,“ í *Sverris saga*, ÍF XXX (Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 2007), lxvii.

¹¹⁴ *Sverris saga*, 73.

Hákonarson, sonarsonur Sverris, hvetur herlið sitt fyrir yfirvofandi bardaga árið 1240.¹¹⁵ Það að Sverrir skuli vera nefndur í texta sögunnar hefur einnig nokkra þýðingu. Í konungasögum birtist dæmigildið öðrum þræði sem hugmynd um samfellu valds og konungar leita fordæma hjá þeim forverum sínum sem þeir vilja tengja sig við. Þannig má rekja sig sífellt aftar; í ræðum Sverris er Ólafur helgi oftast tekinn sem dæmi en Ólafur helgi og Ólafur Tryggvason vísa oftast til Haralds hárfagra og Hákonar góða í sínum ræðum.¹¹⁶ Þetta kemur heim og saman við verk ýmissa evrópskra sagnaritara sem eru gjarnir á að líkja viðfangsefnum sínum við stórar fyrirmyndir úr sögunni. Mikill herforingi fær þá einkunnina „nýr Alexander“ eða aðra ámóta – þannig þiggja atburðir og einstaklingar merkingu sína frá viðlíkingu við þekktar stærðir úr sögunni.¹¹⁷

Dæmisögur innan konungasagna eru oftast innskotssögur eða viðbætur við hina eiginlegu söguframvindu. Að því leyti eru konungasögur mjög áþekkar evrópskum sagnaritum á 13. öld þar sem víða gætir sterkrar tilhneigingar til útúrdúra (*digressiones*).¹¹⁸ Þetta er einnig raunin í flestum annars konar bókmenntum og þau tilvik eru fátíðari þar sem dæmisaga er ofin inn í djúpperð viðameiri frásagnar. Sú virðist þó vera raunin í *Þorgils sögu og Hafliða*, þar sem sjálfur hápunktur frásagnarinnar er flutningur dæmisögu á ögurstundu.¹¹⁹ Í sögunni greinir frá stigvaxandi deilum Þorgils Oddasonar og Hafliða Mátssonar. Deilurnar hefjast með því að ættingjar og venslamenn þeirra Þorgils og Hafliða efna til átaka sín á milli og hljóta af því mannvíg. Áður en langt um líður kemur til bardaga þar sem höfðingjarnir sjálfir berjast og heggur þar Þorgils þrjá fingur af Hafliða. Í síðasta þriðjungi sögunnar er greint frá því þegar Hafliði safnar liði í þeim ásetningi að hefna áverkans. Þorgils býr sig sömuleiðis undir orustu, báðum deiluaðilum fylgir mikill mannfjöldi og friðarumleitani bera engan árangur. Meiriháttar hildarleikur virðist óumflýjanlegur þegar presturinn Ketill Þorsteinsson gengur til búðar Hafliða og segir honum dæmisögu. Aðalpersóna sögunnar er hann sjálfur á yngri árum; Ketill giftist Gróu, dóttur Gissurar biskup Ísleifssonar, en sá kvittur kemst á kreik að hún haldi fram hjá honum. Ketill verður blindaður af heift við að heyra

¹¹⁵ *Hákonar saga Hákonarsonar* II, ÍF XXXII (Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 2013), 91-92. Sögumaður *Hákonar sögu* tekur fram að um sé að ræða „dæmisögu þá er Sverrir konungur var vanur að segja.“

¹¹⁶ James E. Knirk, *Oratory in the Kings' Sagas* (Ósló: Universitetsforlaget, 1981), 61. Því er við þetta að bæta að dæmisögur eru fátíðar í Íslendingasögum og *Sturlunga sögu*, en þó ekki með öllu óþekktar. Þegar Gissur Þorvaldsson telur kjark í menn sína kvöldið fyrir Örlygsstaðabardaga segir hann þeim að leita „vaskra manna dæma, þeirra er vel fylgdu Sverri konungi eða öðrum höfðingjum.“ Þetta er í eina skiptið í *Íslendinga sögu* sem Sverrir konungur er nefndur á nafn, en Sturla Þórðarson, höfundur sögunnar, er einnig höfundur *Hákonar sögu*. Sjá *Sturlunga sögu* I, útg. Jón Jóhannesson, Magnús Finnbogason og Kristján Eldjárn (Reykjavík: Sturlungaútgáfan, 1946), 430.

¹¹⁷ Aron Gurevich, *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*, þýð. János M. Bak og Paul A. Hollingsworth (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 125-126.

¹¹⁸ Lars Lönnroth, *European Sources of Icelandic Saga-Writing* (Stokkhólmi, 1965), 10.

¹¹⁹ Régis Boyer stakk upp á því að *Þorgils saga og Hafliða* hefði verið samin gagnert vegna dæmisögu Ketils „til að að hafa áhrif á stjórnmálaástandið í landinu eins og það þróaðist á 12. og 13. öld.“ Sjá Régis Boyer, „Vita – historia – saga: Athugun formgerðar,“ *Gripla* VI (1984): 118-119.

tíðindin og ræðst á hinn meinta ástmann konu sinnar eitt sinn er þeir hittast á förnum vegi en fer halloka í þeim viðskiptum og missir annað augað. Málaferli fylgja í kjölfarið, Ketill neitar fébótum og deilurnar harðna en þegar friðsamleg lausn virðist með öllu útilokuð ákveður Ketill að „skjóta málinu á guðs miskunn“ og kemst að þeirri niðurstöðu að best sé að gefa upp málið.¹²⁰ Frásögn Ketils reynist svo áhrifarík að Hafliði ákveður samstundis að fylgja fordæmi hans og hætta við öll átök. Deilumálið er leyst með fébótum og með því lýkur sögunni. Dæmisaga Ketils er þeim mun áhrifameiri þegar haft er í huga að fjórum sinnum áður í sögunni hafa virðulegir kennimenn reynt að telja deiluaðila ofan af áformum sínum um að leggja út í bardagann. Úrræðin sem þessir klerkar grípa til eru margvísleg. Presturinn Guðmundur Brandsson boðar hegðun sem grundvallast á fordæmum og varar Þorgils við því að fremja óhæfu sem á sér engin fordæmi. Annar prestur, Þórður Lundarskalli, höfðar til skynseminnar og biður Hafliða að ríða heim með sér í stað þess að fara á vopnaþingið. Biskupinn í Skálholti, Þorlákur Runólfsson, hótar Hafliða bannfæringu láti hann ekki af áformum sínum.¹²¹ Þegar allar þessar aðferðir reynast haldlausar er það aðeins dæmisaga Ketils sem dugar til árangurs. Eftir að Ketill hefur sagt dæmisöguna mælir Hafliði svo um að Ketill eigi að hljóta biskupsembætti að launum fyrir sögu sína. Ketill varð biskup sama ár og sættir tókust milli þeirra Þorgils og Hafliða, og það er greinilegur skilningur söguhöfundarins að dæmisagan hafi ráðið úrslitum fyrir embættisveitinguna.¹²²

Dæmisaga Ketils prests er það atriði sem helst tengir *Þorgils sögu og Hafliða* við frásögn Íslendingabókar af kristnitökunni á Alþingi.¹²³ Atvik eru þar öll mjög á sama veg; styrjöld tveggja fylkinga er yfirvofandi þegar leiðtogi annars hópsins ákveður að best sé að vægja. Þorgeir Ljósveitningagoði segir dæmisögu í ræðu sinni á Lögbergi: „Hann sagði frá því að konungar úr Noregi og úr Danmörku höfðu haft ófrið og orrustur á milli sín langa tíð, til þess uns landsmenn gerðu frið á milli þeirra, þótt þeir vildu eigi. En það ráð gerðist svo, að af stundu sendust þeir gersemar á milli, enda hélt friður sá, meðan þeir lifðu.“¹²⁴ Þessi dæmisaga hefur ekki notið mikillar athygli þeirra fræðimanna sem fjallað hafa um kristnitökuna, enda er hún ákaflega knöpp og örðugt að greina nákvæmlega hver boðskapur

¹²⁰ *Sturlunga saga* I, 48.

¹²¹ Þetta mun vera elsta dæmið sem þekkt er um að íslenskur biskup hóti bannfæringu. Sjá *Sturlunga sögu* I, 539.

¹²² Finnur Jónsson biskup tekur í sama streng í Kirkjusögu sinni og lætur dæmisöguna fylgja í heilu lagi í umfjöllun sinni um Ketil biskup. Sjá Finnur Jónsson, *Historia ecclesiastica Islandiæ* I (Kaupmannahöfn, 1772), 328.

¹²³ Ari fróði nefnir það í inngangi *Íslendingabókar* að hann hafi tekið verkið saman fyrir biskupana tvo í landinu. Annar þeirra sem þar er átt við er Ketill Runólfsson. Ari skrifar rit sitt m.ö.o. mjög skömmu eftir sáttagerð Þorgils og Hafliða, og því er ekki ólíklegt að frásögnin um ræðu Þorgeirs Ljósveitningagoða eigi leynt og ljóst að endurspeglar nýliðna atburði.

¹²⁴ *Íslendingabók*, ÍF I (Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1986), 17. Þessi dæmisaga kemur fyrir í fleiri heimildum um kristnitökuna. *Kristni saga* er eina heimildin sem nafngreindir konungana tvo, en þeir eru þar nefndir Dagur og Tryggvi.

hennar á að vera. Jón Hnefill Aðalsteinsson setti fram þá tilgátu að í sögunni fælist óbein skírskotun til sambands Íslendinga við Ólaf konung Tryggvason.¹²⁵ Engu að síður kemur fram í sögunni að það eru landsmenn sjálfir sem semja frið þvert á vilja konunganna. Þótt dæmisagan sé ekki mikil að vöxtum í hinum rituðu heimildum er nærvera hennar merkingarrík, hún kallast á við frásagnir um kristnið meðal annarra þjóða þar sem beiting dæmisagna skiptir sköpum. Þekktasta frásögnin í þessa veru kemur fyrir í Kirkjusögu Beda prests en er tekin upp í ótal dæmisagnasöfn á 12. og 13. öld. Þar segir frá biskupi nokkrum sem reynir að kristna Skota en verður ekkert ágengt, þrátt fyrir allan sinn lærdóm. Þá tekur einfaldur og lítt menntaður prédikari við trúboðinu og nær fádæma góðum árangri með því beita „dæmisögum og líkingum“ (*exemplis et parabolis*).¹²⁶ Dæmisögur eru sjaldan langt undan þegar trúboð og kristnitaka eru annars vegar.

Auk þeirra bókmennta þar sem dæmisögur eru á yfirborði textans þarf að horfa til þeirra verka sem kunna að vera undir óbeinum áhrifum frá dæmisagnahefðinni. Margaret Clunies-Ross hefur túlkað frásögn Snorra-Eddu í þessu ljósi. Að hennar mati er Snorra-Edda frásagnarverk sem þróast að stóru leyti út frá dæmisagnahefðinni. Dæmisagan er meðal þeirra frumþátta sem Snorri styðst við þegar hann býr efninu ritaðan búning og hún er jafnframt eitt af því sem skipar honum í flokk með öðrum evrópskum höfundum á 13. öld. Clunies-Ross bendir á að dæmisagan hafi verið þýðingarmikið form í meðförum höfunda sem endursköpuðu heiðinn efnivið á kristnum forsendum, manna á borð við Saxo grammaticus og John frá Salisbury.¹²⁷ Með því að tefla hinum fornu goðsögum fram á forsendum dæmisagnahefðarinnar tókst Snorra að auka gildi og trúverðugleika efnisins í augum þeirra sem voru líklegir til að afskrifa slíkt efni sem óæskilegar lygasögur.¹²⁸ Sömu leiðis er vel hugsanlegt að dæmisögur hafi mótað heilagra manna sögur á borð við *Guðmundar sögu D* þótt hið ytra form sé allt lengra og viðameira. Í *Guðmundar sögu D* er vitnað alloft í skáldið Einar Gilsson og tilfærðar vísur hans um þau atvik sem lýst er í sögunni. Það vekur athygli að fólkið sem á hlut að máli, t.d. þeir einstaklingar sem Guðmundur læknar, er nafngreint í vísunni en ekki í lausamálsfrásögninni. Þetta gæti bent til þess að dæmisagan eins og hún tíðkaðist meðal dóminíkana hafi verið eitt helsta viðmið söguhöfundarins. Með útpurrkun nafna og annarra sögulegra sérkenna er leitast við að gefa efninu almenna skírskotun og hefja atburðina upp fyrir sitt félagslega samhengi.

¹²⁵ Jón Hnefill Aðalsteinsson, *Kristnitakan á Íslandi* (Reykjavík: Almenna bókafélagið, 1971), 75-76.

¹²⁶ J.-Th. Welter, *L'Exemplum*, 72.

¹²⁷ Margaret Clunies Ross, *Prolonged Echoes: Old Norse Myths in Medieval Northern Society I* (Óðinsvém: Odense University Press, 1994), 32.

¹²⁸ Margaret Clunies Ross, „The Mythological Fictions of Snorra Edda,“ í *Snorrastefna 25.-27. júlí 1990*, ritstj. Úlfar Bragason (Reykjavík: Stofnun Sigurðar Nordals, 1992), 204.

2.8. Handritageymd og rannsóknarsaga íslenskra ævintýra

Elsta safn íslenskra ævintýra sem varðveist hefur er jafnframt hið umfangsmesta. Þetta er handritið AM 657 a-b 4to sem hefur einnig að geyma eina af þremur kunnum gerðum *Mikaels sögu*.¹²⁹ Að mati Kálunds er þetta handrit skrifað á síðari helmingi 14. aldar. Á handritinu eru fjórar rithendur og er sú leið farin hér að auðkenna hvern skrifara með raðtölunum 1-4. Lítið sem ekkert er hægt að fullyrða um aldursröð og innra samhengi skrifaranna, hvort þeir unnu í samstarfi eða tóku hver við af öðrum, hvort þeir störfuðu á sama stað, hvort handritið hafi verið hugsað sem heild frá upphafi eða hvort einstakir hlutar þess hafi átt að standa í einhverju öðru samhengi. Við þetta bætist að allmargar eyður eru í handritinu og mörg blöðin svo illa varðveitt að ýmislegt er óljóst um efnið sem í því stendur. Af skrifurunum fjórum eru það einkum skrifarar 3 og 4 sem koma við þessa rannsókn. Mest liggur eftir skrifara 3 í handritinu, alls 49 blöð, en næstmest eftir skrifara 4, alls 29 blöð. Sjö öftustu blöðin í handritinu eru frá skrifara 4 og eru þau ákaflega slitrótt. Í þessu handriti eru flest þau ævintýri sem eignuð hafa verið Jóni Halldórssyni en ljóst er að minnst einn milliliður er á milli Jóns og sagnanna í þeirri mynd sem þær eru varðveittar. Þetta má m.a. ráða af skrifaravillum. Sem dæmi um slíka villu má nefna að á blaði 18v kemur aukasetning of snemma í textanum og er síðan endurtekin nokkrum línunum seinna á réttum stað. Á báðum stöðum kemur hún fyrir á eftir orðinu „guðsvinar.“ Þetta sýnir ótvírætt að skrifari 2, sem er ábyrgur fyrir þessum texta, hefur skrifað upp eftir forriti.¹³⁰

Vandamálið um upprunastað handritsins 657 hefur orðið nokkrum fræðimönnum tilefni til vangaveltna og eru skrifararnir fjórir helsta atriðið sem stuðst hefur við í þeirri umfjöllun. Alfred Jakobsen taldi handritið ritað í Skálholti og byggði þá tilgátu á tengslum þess við Stjórnarhandritið AM 227 fol. Það handrit er einnig verk margra skrifara og er einn þeirra sá sami og skrifari 3 í 657.¹³¹ Þar sem AM 227 fol. var í eigu Skálholtskirkju áður en Árni Magnússon fékk það í hendur taldi Jakobsen að það hefði verið skrifað í Skálholti og að hið sama hlyti því að gilda um 657. Þetta þótti honum koma vel heim við þá staðreynd að Jón Halldórsson, hinn meinti höfundur flestra ævintýranna í handritinu, var Skálholtsbiskup.¹³² Jakob Benediktsson varð til þess að andmæla þessari túlkun og benti hann á að það væri með

¹²⁹ Til hægðarauka verður þetta handrit framvegis auðkennt með raðtölunni einni og kallað 657 í þessari ritgerð. Sami háttur verður hafður á með handritin AM 624 4to og JS 43 4to, sem eru einfaldlega kölluð 624 og 43 þegar kynningunni sleppir.

¹³⁰ Sjá línur 26 og 29 á f18v; sbr. skýringar Gerings, *Íslendzk æventýri I*, 68 (l. 43). Almennt um skrifaravillur í 657 sjá Braga Halldórsson, „Inngangur“, í *Ævintýri frá miðöldum I* (Reykjavík: Skrudda, 2016), 25.

¹³¹ Rithönd þessa skrifara kemur alls fyrir í tíu handritum. Sjá heildaryfirlit hjá Jakob Benediktssyni, „Introduction“, *Catilina and Jugurtha by Sallust and Pharsalia by Lucan in Old Norse: Rómverjasaga: AM 595 a-b 4to* (Kaupmannahöfn: Rosenkilde og Bagger, 1980), 11.

¹³² Alfred Jakobsen, *Studier i Clarus saga: Til spørsmålet og sagaens norske proveniens* (Bergen: Universitetsforlaget, 1964), 53-54. Rannsókn Jakobsens beinist fyrst og fremst að *Clarus sögu* sem er varðveitt í 657 (f83-90) og Sth. Perg. 4to nr. 6. Um samanburð þessara tveggja handrita sjá sama rit, 11-14.

öllu óvíst hversu lengi handritið hafi verið í Skálholti áður en Árni eignaðist það. Þar sem þrjár stórbrunnar höfðu orðið í Skálholti, sá síðasti árið 1630, væru mestar líkur á að Stjórnarhandritið hefði komið þangað eftir þann tíma. Auk þess væri hægt að sýna fram á að mörg önnur handrit þar sem rithönd skrifara 3 kemur fyrir ættu rætur að rekja til Norðurlands.¹³³ Karl G. Johansson byggir á þessum skrifum Jakobs í rannsókn sinni á 657. Ólíkt Jakobsen vildi hann draga úr áherslunni á Jón Halldórsson og taldi þess í stað að handritið hefði orðið til á Þingeyrum á þeim tíma þegar Arngrímur Brandsson og Bergur Sökkason störfuðu þar.¹³⁴ Rannsóknir Guðbjargar Kristjánsdóttur á upphafsstöfum handritsins renna nýjum stoðum undir þessa tilgátu. Upphafsstafirnir í 657 eru gerðir af einum listamanni þótt skrifarnir séu fjórir en Guðbjörg bendir á að þessir stafir líkist mjög upphafsstöfum í öðrum handritum sem hægt er að tengja Þingeyrum með góðum rökum.¹³⁵

Handritið AM 624 4to er nokkuð yngra en 657, en þetta eru tvö af þeim þremur handritum sem eru helst lögð til grundvallar í útgáfu Gerings, *Islendzk æventyri*.¹³⁶ Þetta handrit er unnt að tímasetja með meiri nákvæmni en 657 þar sem einn skrifarinn er þekktur með nafni. Sá hét Jón Þorvaldsson og kemur fyrst fyrir í heimildum sem prestur árið 1474 en lést skömmu eftir 1512. Af því má ráða að handritið hefur verið skrifað um 1500, en Jón skrifaði ríflega þriðjung handritsins.¹³⁷ Efnið í 624 er margvíslegt en samanstendur einkum af fróðleik sem varðar kirkju og sakramenti, kirkjuárið, kirkjusögu, skriftaboð, kirkjuþing, prédikanir o.fl. Ævintýrin standa þannig með ýmsu trúarefni í 624, ólíkt 657 sem geymir eingöngu sagnaefni. Í 624 eru tveir ævintýraflokkar, sá fyrri á blaðsíðum 53-85 en sá seinni á blaðsíðum 298-340. Seinni flokkurinn hefur ótvíræð tengsl við ævintýrasafnið í 657 en sjö af níu ævintýrum í þessum flokki koma líka fyrir í 657. Þetta bendir til þess að handritin tvö séu hluti af samfelldri sagnahefð og birti sambærileg viðhorf til ævintýra þótt 100-150 ár skilji þau að. Nokkuð öðru máli gildir um fyrri ævintýraflokkinn í 624 þar sem finna má ævintýri þýdd úr ensku. Í þeim flokki er eyða þar sem átta blaða kver hefur glatast.¹³⁸ Ensku ævintýrin í 624 einkennast af markmiðum og viðhorfum sem eru um margt frábrugðin því sem finna má í 657 og er í þeim skilningi hægt að tala um að breyting eða þróun verði í íslenskum ævintýrum á 15. öldinni. Þessi tilgáta verður tekin til nánari athugunar í 5. kafla en að öðru

¹³³ Jakob Benediktsson, „Introduction,“ 11-12.

¹³⁴ Karl G. Johansson, „A Scriptorium in Northern Iceland: *Clárus saga* (AM 657 a-b 4to) revisited,“ í *Sagas and the Norwegian Experience* (Þrándheimi: NTNU, 1997), 323.

¹³⁵ Guðbjörg Kristjánsdóttir, „Handritalýsingar í benediktínaklaustrinu á Þingeyrum,“ í *Íslensk klausturmenning á miðöldum*, ritstj. Haraldur Bernharðsson (Reykjavík: Miðaldastofa Háskóla Íslands, 2016), 298.

¹³⁶ Þriðja handritið er Stockh. Papp. 66 fol. sem er afrit Jóns Vigfússonar af Ormsbók frá 1690. Í því er óheill norræn þýðing sagnasafnsins *Disciplina clericalis* eftir Petrus Alfonsi, en þar er ekkert fjallað um kirkjuleg embætti og sakramenti og því fellur þetta handrit utan við svið þessarar ritgerðar.

¹³⁷ Mattias Tveitane, *En norrøn versjon av Visio Pauli* (Bergen og Ósló: Norwegian University Press, 1956), 6.

¹³⁸ Einar G. Pétursson, „Inngangur,“ í *Miðaldaævintýri þýdd úr ensku*, xxii.

leyti verður gengið út frá því hér að sagnahefð ævintýra sé ein og óslitin frá Jóni Halldórssyni og fram til siðaskipta.

Þegar fræðilegur áhugi á ævintýrum kviknaði laust eftir miðja 19. öld höfðu þessar bókmenntir notið lítillar virðingar hjá kirkju og menntamönnum allt frá siðaskiptum. Ástæðurnar fyrir þessu langvarandi áhugaleysi voru bæði trúarlegar og fagurfræðilegar. Hinn ótvíræði, kaþólski uppruni efnisins kom með engu móti heim og saman við þá menningarstefnu sem hinn lútherski siður krafðist. Augljós atriði á borð við dýrlingatrú og jarteinafrásagnir vógu þar þungt, og falla ævintýrin þannig í flokk með ýmsum öðrum kaþólskum bókmenntum.¹³⁹ Sú söguskoðun siðaskiptamanna að kaþólska kirkjan hafi misst sjónar á meginatriðum kristindómsins en þess í stað hampað hjátrú og hindurvitnum úr hófi fram lifði enn góðu lífi hjá textafræðingum sem beittu vísindalegum aðferðum við handritarannsóknir í upphafi 18. aldar. Jón Ólafsson úr Grunnavík fullyrðir í bókmenntasögu sinni að dýrlingatrúin hafi aukist eftir því sem nær dró siðaskiptunum: „Páþísku kvæðin gjörðust mest undir Reformationem, því superstítio jókst á heilaga, en Kristur var þá gleymdur að mestu.“¹⁴⁰

Meginskýringin á því hve lítillar hylli ævintýri nutu í fræðasamfélagi 18. aldar snýst þó um sanngildiskröfur fremur en trúarleg álitamál. Alkunn er vandlæting Árna Magnússonar á þeim fornritum sem voru sneydd sögulegu heimildagildi að hans mati. Í seðlum og athugasemdum Árna um handrit er víða að finna harkalegar umsagnir um þess háttar bókmenntir.¹⁴¹ Hið sama gildir um þjóðsagnasöfnun Árna, en í þeirri deild fá ævintýri iðulega einkunnir á borð við „skröksaga“ og „vitleysa.“¹⁴² Í virðingarstiga norrænna bókmennta eins og Árni Magnússon sá hann fyrir sér voru ævintýri dæmd til að híma í botnsætinu. Fleira kom þó til, og á vissan hátt speglast trúarleg viðhorf gagnsiðbótarinnar líka í bókmenntasmekk Árna. Hugmyndir um siðspillandi áhrif texta þar sem hugarflugi er gefinn laus taumur setja svip á skýrslu hans um galdramálin í Thisted frá 1699. Í niðurlagi þess rits er sú skýring gefin á tildrögum galdramálanna að presturinn sem hafði frumkvæði að hinum tilefnislausu ofsóknum hafi sótt innblástur í frásögnina um húskrossinn í Køge, önnur galdramál í upphafi 17. aldar, en frásögnin um þau var prentuð árið 1674. Lokaorð Árna í

¹³⁹ Sjá umfjöllun um skörun ævintýra og heilagra manna sagna í kafla 3.5.

¹⁴⁰ Jón Ólafsson, *Safn til íslenskrar bókmenntasögu* (Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, 2018), 9.

¹⁴¹ Samantekt nokkurra ummæla af þessu tagi er að finna hjá Má Jónssyni, *Árni Magnússon ævisaga* (Reykjavík: Mál og menning, 1998), 146.

¹⁴² Bjarni Einarsson, *Munnmælasögur 17. aldar* (Reykjavík: Hið íslenska fræðafélag, 1955), cxxvi.

skýrslunni eru þessi: „Má af slíku ráða, hvílík óreiða og tjón getur oft af því leitt, að menn stuðli að prentun svo óáreiðanlegra ævintýra og kynni þau almenningi.“¹⁴³

Þegar hugsjónir upplýsingarinnar breiðast út á Norðurlöndunum fer fram margháttað endurmat á bókmenntum og á 18. öld taka fyrstu bókmenntasögurit íslenskra höfunda að líta dagsins ljós. Staða ævintýra helst þó óbreytt og þeim eru áfram skipað á óæðri bekk. Matthías Viðar Sæmundsson talar um „útilokunarkerfi“ í umfjöllun sinni í *Íslenskri bókmenntasögu*: „Upplýsingarmenn vildu, eins og kunnugt er, útbreiða nýtt bókmenntaviðhorf, auka smekkvísi almennings og efla hagsýnan hugsunarhátt. Gamla útilokunarkerfið hélt engu að síður velli þótt í breyttri mynd væri; boðberar ljóssins reru gegn hugarflugsskálldskap af öllum mætti rétt eins og lúterskir biskupar áður fyrr.“¹⁴⁴ Svo rótföst eru þessi viðhorf að þegar fyrstu fræðilegu útgáfur kaþólskra bókmennta koma út um miðja 19. öld þykir útgefendum enn ástæða til að afsaka sig. Árið 1858 eru biskupasögur gefnar út af Hinu íslenska bókmenntafélagi í Kaupmannahöfn með formála eftir Guðbrand Vigfússon sem bregst fyrirfram við gagnrýnisröddum með svofelldum hætti:

Nú kann sumum að sýnast sem mart sé í sögum þessum, er lítil þörf sé að kunna eður leiða fyrir sjónir, svo sem jarteinirnar og ýms hindurviti og trúarvilla, en til þess má svara því, að þess verður getið sem gjört er; sá sem vill heita fróðr, verður að þekkja bæði illt og gott. Grasafræðingurinn les sér blóm og aldini ekki síður úr grýttri jörð og hrjóstrugri, en úr blómbeðunum. Líkt verður sá að gjöra, sem sagnafróður vill vera.¹⁴⁵

Guðbrandur bætir því við að málið á þessum furðufrásögnum sé með miklum ágætum og það eitt og sér sé rík ástæða til að gefa þeim gaum. Viðhorf hans er þannig í meginatriðum hið sama og viðhorf Jóns Grunnvíkings í Bókmenntasögunni rúmri öld fyrr: „Að lygisögunum er það eina gagn að lesa þær vegna philologien, og nótera úr archaismos.“¹⁴⁶ Nokkru síðar fjallar Jón Sigurðsson um ævintýrasafnið í 624 í fyrsta bindi *Íslensks fornbréfasafns* og talar þá um „æfintýri eða smásögur hálfandlegs efnis.“ Það heyrir til undantekninga að Jón leggi huglægt mat á fagurbókmenntir í fornbréfasafninu en í þessari umfjöllun sinni um ævintýrin getur hann ekki stillt sig um að benda á það ævintýri sem honum þykir „einna skemmtilegast,“ auk þess sem hann lætur stutta endursögn á söguþræðinum fylgja. Þetta er

¹⁴³ Árni Magnússon, *Galdramálin í Thisted*, þýð. Andrés Björnsson (Reykjavík: Almenna bókafélagið, 1962), 101. Árni notar orðið „Eventyr“ í frumtextanum; sbr. *Kort og sandfærdig Beretning om den vitudraabte Besættelse udi Thisted*, útg. Alfred Ipsen (Kaupmannahöfn: Jul. Gjellerups forlag, 1891), 112.

¹⁴⁴ Matthías Viðar Sæmundsson, „Upplýsingaröld 1750-1840,“ í *Íslensk bókmenntasaga III*, ritstj. Halldór Guðmundsson (Reykjavík: Mál og menning, 1996), 98-99.

¹⁴⁵ Guðbrandur Vigfússon, „Formáli,“ í *Biskupa sögur I* (Kaupmannahöfn, 1858), vii.

¹⁴⁶ Jón Ólafsson, *Safn til íslenskrar bókmenntasögu*, 7.

ævintýrið „Af dauða og kóngssyni,“ og það segir vitanlega sína sögu að þar er um að ræða frásögn þar sem kaþólsk embætti og helgisíðir koma ekkert við sögu.¹⁴⁷

Fyrsta framlagið til fræðilegrar útgáfu íslenskra ævintýra er í *Sýnisbók* Konráðs Gíslasonar árið 1860. Þar eru prentuð fjögur ævintýri úr 657 ásamt broti úr *Clarus sögu*.¹⁴⁸ Konráð prentar þar stafréttan texta með lesbrigðum en lætur þó með öllu ógert að túlka efnið, uppruna þess eða sögulegt samhengi. Útgáfa Konráðs ruddi hins vegar brautina fyrir starf tveggja evrópskra fræðimanna sem áttu eftir að sinna ævintýrum næstu áratuginna. Þetta voru þeir Gustav Cederschiöld (1849-1928), sem gaf út *Clarus sögu* árið 1879, og Hugo Gering (1847-1925), sem gaf út *Islendzk æventyri* 1882-1883.¹⁴⁹ Sá fyrrnefndi vottar Konráð þakklæti sitt í grein árið 1880 þegar safn Gerings er enn óbirt. Sú grein er að stofninum til röð athugasemda um ævintýrasafnið í 657 með vísunum í þær útgáfur sem Cederschiöld er kunnugt um að hafi einhverja efnislega snertifleti við sögurnar. Cederschiöld er fremur auðmjúkur í þessari umfjöllun sinni og tekur skýrt fram að niðurstöður hans séu einungis meðafli úr rannsóknum á *Clarus sögu*, sem einnig er varðveitt í 657, fremur en endanleg afgreiðsla á efninu. Hann viðurkennir að samanburður við önnur handrit, einkum 624, sé nauðsynlegur til að fá út einhverja heildarmynd og biður fróðleiksfúsa lesendur að bíða útgáfu Gerings sem sé vonandi að vænta fljótlega.¹⁵⁰ Af bréfaskiptum þeirra Cederschiölds og Gerings má ráða að það var Cederschiöld sem fyrstur benti Gering á safnið í 657 og hvatti hann óspart til dáða á meðan á vinnunni við útgáfuna stóð.¹⁵¹

Islendzk æventyri, safn Gerings, er helsti filólógíski grunnurinn undir allar síðari rannsóknir ævintýra. Gering sækir efnið í nítján handrit en flestar sögurnar koma þó úr þremur handritum: 657, 624 og Stockh. Papp. 66 fol., sem geymir þýðingu á sögum úr *Disciplina clericalis*. Safn Gerings er í tveimur bindum, hið fyrra er útgáfa íslenska textans með samræmdri stafsetningu og lesbrigðum neðanmáls en í hinu síðara eru þýskar heildarþýðingar ævintýranna, umfjöllun um upprunalega gerð og hliðstæður hvers ævintýris, orðalisti, nafnaskrá og viðauki með þeim latnesku og miðensku textum sem eiga sér beinar samsvaranir í norrænum þýðingum. Samverkamaður Gerings í síðara bindinu er Reinhold

¹⁴⁷ *Íslenzkt fornbréfasafn* I, 239.

¹⁴⁸ Konráð Gíslason, *Sýnisbók íslenzkrar tungu og íslenzkra bókmennta í fornöld* (Kaupmannahöfn, 1860), 410-435. Sýnisbókin kom samtímis út á dönsku undir heitinu *Fire og fyrretyve prøver af oldnordisk sprog og literatur*.

¹⁴⁹ Gustav Cederschiöld (útg.), *Clarus saga: Clari fabella islandice et latine* (Lundi: C.W.K. Gleerup, 1879) og Hugo Gering (útg.), *Islendzk æventyri* I-II (Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1882-1883). Samstarf og vinfengi þessara tveggja fræðimanna er skjalfest með ýmsu móti, ekki síst með því að Gering tileinkar Cederschiöld útgáfu sína. Aldarfjórðungi síðar átti Cederschiöld síðan eftir að endurgjalda þann velgjörning með því að tileinka Gering seinni útgáfu sína á *Clarus sögu* fyrir Altnordische Saga-Bibliothek.

¹⁵⁰ Gustav Cederschiöld, „Eine alte Sammlung Isländischer Äfintýri,“ *Germania* 25 (1880): 129-142.

¹⁵¹ Gustav Cederschiöld, *Briefe an Hugo Gering und Eugen Mogk*, *Linguistica Septentrionalia* 8, útg. Hans Fix (Saarbrücken: AQ-Verlag, 2016), 26-27. Bréfið þar sem Cederschiöld greinir Gering frá safninu í fyrsta skipti er dagsett í Lundi 5. desember 1878.

Köhler sem nefndur er á forsíðunni, en í formála annars bindis tekur Gering fram að Köhler eigi mestan heiður af því að rekja heimildir ævintýranna.¹⁵² Gering útskýrir jafnframt markmið sín með útgáfunni í formálanum. Upphafleg hugmynd hans hafði verið að gefa út öll áður óprentuð ævintýri sem finna mætti í norrænum handritum, en þar sem það verkefni hafði reynst of viðamikið hafi hann einsett sér að gefa út öll ævintýri úr aðalhandritunum þremur.¹⁵³ Röð ævintýranna hjá Gering fylgir hins vegar ekki handritunum heldur raðar hann efninu saman eftir innihaldi og beitir þá ýmsum mælikvörðum; frumheimildum, sögupersónum, þemum, sagnagerðum og fleiru. Aðferð Gerings við uppröðun efnisins er þannig huglæg og handahófskennd upp að vissu marki þótt víða sé auðvelt að sjá hvaða rök hann hefur fyrir því að láta tvö eða fleiri ævintýri standa saman.

Formáli Gerings að síðara bindinu er tvískiptur. Fyrri hlutinn (v-xxv) er ævisaga Jóns Halldórssonar Skálholtsbiskups, en helstu heimildir Gerings í þeirri umfjöllun eru *Lárentíus saga*, *Kirkjusaga Finns Jónssonar*, *Árbækur Jóns Espólíns* og *Íslenskir annálar*. Í síðari hlutanum (xxv-lxxi) flokkar hann ævintýrin úr aðalhandritunum fjórum í hópa, einkum út frá sameiginlegum stíleinkennum, og setur fram þá tilgátu að hver sagnahópur sé verk eins höfundar. Tilgáta Gerings gerir ráð fyrir fjórum höfundum. Sá fyrsti er nefndur alpha (α) og eru honum eignuð flest ævintýri, alls 35. Öðrum höfundinum, beta (β), eignar Gering 19 ævintýri. Þýðingarnar úr *Disciplina clericalis* eignar hann þriðja höfundinum og skrifar svo afganginn, sem eru mestmegnis þýðingar úr ensku, á fjórða höfundinn. Gering er þeirrar skoðunar að enginn þessara fjögurra höfunda sé Jón Halldórsson sjálfur; hann tekur *Clarus sögu* með í reikninginn og kemst að þeirri niðurstöðu að stíll hennar sé of ólíkur ævintýrunum til þess að fullyrða megi að hún sé samin af nokkrum ævintýrahöfundanna fjögurra. Alpha og beta fá mesta umfjöllun í formálanum. Gering dregur ekki dul á þá skoðun sína að honum þykir alpha mun merkari höfundur og tilgreinir í því samhengi að hann sé ekki eins bundinn rituðum heimildum og hinir höfundarnir, leyfi sér meira frelsi í efnismeðferðinni og beiti stílbrögðum á borð við stuðlasetningu með hugvitssamlegum hætti. Beta er aftur á móti mun ósjálfstæðari og háðari heimildunum sem hann þýðir úr, að mati Gerings, beitir stuðlun sjaldan og skrifar almennt „ófagan og stirðan stíl.“¹⁵⁴

Skýringar Gerings og Köhlers í seinna bindi ævintýrasafnsins miðast fyrst og fremst við að tilgreina þær erlendu heimildir sem ætla má að höfundarnir fjórir hafi stuðst við þegar þeir settu ævintýrin saman. Stöku sinnum er þó bent á hliðstæður í íslenskum bókmenntum,

¹⁵² Hugo Gering, „Vorrede“ í Hugo Gering, útg., *Isländzk æventyri: Isländische Legendes Novellen und Märchen* II (Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1883), lxxi.

¹⁵³ Sama heimild, lxxii. Gering talar raunar um fjögur handrit, því hann lítur á AM 657 a 4to og AM 657 b 4to sem sitt hvort handritið.

¹⁵⁴ „... schreibt in einem unschönen, zerhackten stil...“ Sama heimild, xxv-xxvi.

ýmist þjóðsögur (7, 19, 167), biskupasögur (15, 206), rímur (179) eða munnlegar heimildir (83). Örfá dæmi eru um að reynt sé að setja efni ævintýranna í samband við íslenskt samfélag á ritunartímanum. Í skýringum við ævintýri sem fjallar um hjákonu prests er þannig leitast við að setja söguna í samhengi við viðhorf á Íslandi til hjónabands presta á kaþólskum tíma (102-103). *Islendzk æventyri* eru einkum hugsuð sem framlag til norrænna fræða og lítið fer fyrir tilraunum útgefandans til þess að tengja efnið við rannsóknir á latneskri kirkjusögu. Staðreyndin er samt sem áður sú að safn Gerings kemur út á sama tíma og mikil vakning á sér stað í útgáfu og rannsóknum latneskra dæmisagna. Fimm árum áður hafði franskir sagnfræðingurinn Albert Lecoy de La Marche gefið út úrval sagna eftir Étienne de Bourbon og í kjölfar þeirrar útgáfu fylgdu nokkrar umræður í frönskum fræðitimaritum um fagurfræðilegt gildi þessara bókmennta.¹⁵⁵ Nokkrum árum síðar birtist sams konar úrval með sögum úr prédikunum Jacques de Vitry í Englandi, útgefið af Thomas F. Crane.¹⁵⁶ Safn Gerings virðist ekki hafa náð athygli þeirra fræðimanna sem rannsökuðu latneskar dæmisögur fyrir en tæpri öld eftir að það kom út. Í riti Welters sem kom út 1927 og mótaði fræðasviðið í allmarga áratugi á eftir er hvergi minnst á íslensk ævintýri eða safn Gerings.¹⁵⁷ Fyrsta dæmið um meiriháttar rannsókn á dæmisögum þar sem safn Gerings er tekið með í reikninginn og lagt að jöfnu við útgáfur latneskra dæmisagna er uppflettirit Tubachs, *Index exemplorum*, sem út kom 1969.¹⁵⁸

Tilgáta Gerings um alpha átti eftir að öðlast framhaldslíf eftir miðja 20. öld. Peter Hallberg tók upp þráðinn í stílfræðirannsókn sinni sem út kom 1968. Niðurstaða Hallbergs var sú að alpha-flokkurinn stæði nægilega nærri verkum Bergs Sökkasonar hvað orðtíðni varðaði til þess að fullyrða mætti með vissu að Bergur væri höfundur ævintýranna.¹⁵⁹ Þessi hugmynd Hallbergs hlaut ekki mikinn stuðning, enda beinist hún að of fáum atriðum til þess að vera marktæk um sérstök höfundareinkenni, líkt og Sverrir Tómasson hefur bent á.¹⁶⁰ Það skiptir einnig máli í þessu samhengi að aðeins þremur árum eftir að Hallberg birti niðurstöður sínar um ævintýrin setti Stefán Karlsson fram aðra kenningu sem féll í mun frjórri jarðveg. Tilgáta Stefáns var sú að alpha væri ekki Bergur Sökkason heldur Arngrímur Brandsson,

¹⁵⁵ Étienne de Bourbon, *Anecdotes historiques, légendes et apologues, tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon, dominicain du XIII^e siècle*, útg. Albert Lecoy de La Marche (Paris: Société de l'histoire de France, 1877); sbr. Jacques Berlioz, „Le récit efficace,“ 114.

¹⁵⁶ Jacques de Vitry, *The Exempla or Illustrative Stories from the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry*, útg. Thomas Frederic Crane (London: David Nutt, 1890).

¹⁵⁷ J.-Th. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge*, (Paris: E.-H. Guitard, 1927).

¹⁵⁸ Frederic C. Tubach, *Index exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales* (Helsinki: Akademia scientiarum fennica, 1969).

¹⁵⁹ Peter Hallberg, *Stilsignalement och författarskap i norrön sagalitteratur: Synpunkter och exempel* (Gautaborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1968), 178-187.

¹⁶⁰ Sverrir Tómasson, *Tækileg vitni: Greinar um bókmenntir gefnar út í tilefni sjötugsafmælis hans 5. apríl 2011*, ritstj. Svanhildur Óskarsdóttir (Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, 2011), 348.

ábóti í Þingeyraklaustri og höfundur *Guðmundar sögu D*.¹⁶¹ Röksemdafærsla hans byggist fyrst og fremst á því að sýna fram á líkindi með alpha-flokknum, *Guðmundar sögu Arngríms* og *Thomas sögu II*, sem Stefán taldi einnig að Arngrímur hefði samið. Stefán beinir sjónum sínum að ævintýrinu „Af Vilhjálmi bastarði og sonum hans,“ sem hann telur að Arngrímur hafi samið sem e.k. formála að ævisögu Tómasar Becket, til útskýringar á því hvernig átök kirkju og konungsvalds kviknuðu upphaflega í Englandi á 11. öld. Annað ævintýri úr alpha-flokknum, „Af prestri og klukkara,“ á sér sterka samsvörun í 61. kafla *Guðmundar sögu D*, hinum svokallaða Ketils þætti.¹⁶² Í *Lárentíus sögu* kemur fram að Arngrímur var einn af kærustu vinum Jóns Halldórssonar í hópi presta og rennir það óneitanlega stoðum undir þessa tilgátu Stefáns.

Útgáfa Gerings naut almennra vinsælda meðal fræðimanna, jafnvel þeirra þjóðernissinnuðustu sem höfðu lítinn áhuga á erlendum, kaþólskum áhrifum á íslenskar bókmenntir. Finnur Jónsson lýsir safninu sem „sérlega lofsamlegu“ í þriðja bindi bókmenntasögu sinnar árið 1902.¹⁶³ Umfjöllun Finns um ævintýri er fremur stuttaraleg og hann gengst að mestu leyti inn á túlkanir Gerings hvað varðar efni ævintýranna, þótt hann geri ýmsar athugasemdir við það sem Gering segir um rithendur handrita. Í þeim tilvikum þar sem óvíst er hvort ævintýrin eru eldri eða yngri en aðrar samhljóða heimildir er Finnur gjarnan á öndverðum meiði við Gering. Þannig slær hann því föstu að ævintýrið „Af Karlamagnúsi“ sé samið upp úr *Karlamagnúss sögu* en ekki öfugt.¹⁶⁴ Raunverulegar viðbætur og endurskoðun á safni Gerings hófust ekki fyrr en seint á 6. áratugnum með rannsóknum Alfreds Jakobsens sem gaf niðurstöður sínar út í þremur greinum á árabílinu 1959-1960.¹⁶⁵ Framlag Jakobsens var afrakstur tækni framfara sem urðu tilefni til víðtækrar endurskoðunar á sviði handritafræða. Með því að beita útfjólubláu ljósi tókst honum að lesa öftustu blöðin í 657 og greina þannig texta nokkurra ævintýra sem Gering hafði ekki haft tök á að sjá nema að mjög litlu leyti. Jakobsen fylgdi greinunum eftir með stílfraðilegri rannsókn á *Clarus sögu* þar sem lagt er upp með að komast eins nærri Jóni Halldórssyni og mögulegt er, m.a. með því að áætla hvaða ævintýri úr alpha-safninu væru komin frá honum.¹⁶⁶

¹⁶¹ Stefán Karlsson, „Icelandic Lives of Thomas à Becket,“ *Stafkrókar*, ritstj. Guðvarður Már Gunnlaugsson (Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, 2000), 135-152. Greinin er byggð á fyrirlestri sem Stefán flutti á fyrsta alþjóðlega fornsagnaþinginu 1971.

¹⁶² Gustav Cederschiöld var fyrstur til að benda á þessi tengsl, sjá „Eine alte Sammlung Isländischer Äfintýri,“ 134. Greinargóða umfjöllun um Ketils þátt er að finna í riti Gunnvarar S. Karlsdóttur, „Guðmundar sögur biskups: Þróun og ritunarsamhengi“ (doktorsritgerð, Háskóli Íslands, 2017), 135-144.

¹⁶³ „... særdeles fortjenstfulde samling ...“ Finnur Jónsson, *Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie 3* (Kaupmannahöfn, 1902), 97.

¹⁶⁴ Sama heimild, 95.

¹⁶⁵ Alfred Jakobsen, „Er kap. 1-5 i del X av Karlamagnus saga lånt fra en samling æfintýr?“, *Maal og minne* (1959): 103-116; „Et bruddstykke av en Maria-legende,“ *Opuscula I* (1960): 267-270; „Noen tillegg til „islendsk æventyri,“ *Maal og minne* (1960): 27-47.

¹⁶⁶ Alfred Jakobsen, *Studier i Clarus saga*, einkum 16-31.

Rannsóknir Jakobsens urðu Jonnu Louis-Jensen tilefni til greinaskrifa sem birtust 1975, en skoðanamunur hennar og Jakobsens snerist einkum um heimildir ævintýra.¹⁶⁷ Jakobsen hafði lagt höfuðáherslu á að málsnið þriggja af hinum nýfundnu ævintýrum benti til munnlegrar geymdar en Louis-Jensen sýndi hins vegar fram á að þau ættu sér beinar latneskar fyrirmyndir sem hún birtir í grein sinni. Samhliða þessu vildi Louis-Jensen draga mjög úr mikilvægi Jóns Halldórssonar og taldi að allar tilraunir til þess að rekja ævintýrin til hans stæðu á veikum grunni.¹⁶⁸

Fleiri ævintýri tóku að birtast í útgáfum um þetta leyti. Árin 1970 og 1975 gaf Peter A. Jorgensen út fjórtán sögur sem er ekki að finna í safni Gerings. Líkt og Jonna Louis-Jensen birti hann heimildir ævintýranna samhliða norrænu þýðingunni.¹⁶⁹ Áhugi Jorgensens beindist fyrst og fremst að menningarlegum tenglum Íslands og Englands og öll ævintýrin sem hann gaf út voru þýdd úr miðensku líkt og síðari ævintýraflokkurinn í 624. Fyrstu rannsóknarniðurstöður Jorgensens um þetta efni birtust í grein árið 1972 en ítarlegri samantekt kom í inngangi hans að *Jónatas ævintýri* sem hann gaf út aldarfjórðungi síðar.¹⁷⁰ Jorgensen gerði ráð fyrir því að öll íslensk handrit sem hefðu að geyma ævintýraþýðingar úr miðensku væru runnin frá einu sagnasafni sem hefði borist til landsins á 15. öld en væri nú glatað. Þetta glataða sagnasafn kallaði Jorgensen *Gesta Augmenta* og tilgáta hans var sú að þýðingin hefði verið gerð á vegum Jóns Vilhjálmssonar Craxtons Skálholtsbiskups. Sú hugmynd byggir m.a. á því að í 624 er að finna rithönd Jóns Egilssonar sem starfaði sem umboðsmaður Craxtons á Hólum á árabílinu 1429-1434, og af því dró Jorgensen þá ályktun að enska ævintýrasafnið hefði fyrst verið þýtt á því árabíli.¹⁷¹ Meðal þess sem Jorgensen veltir fyrir sér í greininni er eyðan í 624. Með því að mæla lengd ævintýratextanna úr þeim handritum sem hann lagði til grundvallar og bera það saman við eyðuna komst hann að þeirri niðurstöðu að ekki væri um tengsl að ræða milli handrita. Lausn málsins kom hins vegar í ljós í ævintýraútgáfu Einars G. Péturssonar fjórum árum síðar.¹⁷² Þar er enski ævintýraflokkurinn

¹⁶⁷ Jonna Louis-Jensen, „Nogle ævintýri,“ *Opuscula V* (1975): 263-277.

¹⁶⁸ Sama heimild, 264. Louis-Jensen gefur í skyn að Jakobsen hafi lagt sérstakan metnað í að eigna Jóni Halldórssyni ævintýrin vegna þess að Jón hafi verið Norðmaður líkt og Jakobsen sjálfur: „I forsigtige vendinger antyder Jakobsen muligheden af at disse stykker, som han finder er »preget af folkelig stil« kunne være øst af biskop Jón Halldórssons sagnomspundne repertoire (hvis betydning for den islandske litteratur ikke mindst biskoppens norske landsmænd i nyere tid har bestræbt sig på at få fastslået).“ Sama heimild, 265.

¹⁶⁹ Peter A. Jorgensen, „Ten Icelandic Exempla and Their Middle English Source,“ *Opuscula IV* (1970): 177-207; „Four ævintýri,“ *Opuscula V* (1975): 295-328.

¹⁷⁰ Peter A. Jorgensen, „The Icelandic Translations from Middle English,“ í *Studies for Einar Haugen*, ritstj. Evelyn Scherabon Frichow o.fl. (Haag og París: Mouton, 1972), 305-320; *The Story of Jonatas in Iceland* (Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, 1997), lxii-lxxxiv.

¹⁷¹ Peter A. Jorgensen, „The Icelandic Translations from Middle English,“ 314-315. Handritin sem um ræðir eru sjö talsins: AM 238 XX fol., AM 238 XXI fol., AM 238 XXIV fol., AM 238 XXVII fol., AM 696 VII 4to, AM 123 8vo og AM 624 4to. Síðastnefnda handritið er hið eina sem Gering notaði í ævintýrasafni sínu.

¹⁷² *Miðaldaævintýri þýdd úr ensku*, útg. Einar G. Pétursson (Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, 1976).

úr 624 gefinn út ásamt ævintýrum úr handritinu JS 43 4to sem ritað er eftir miðja 17. öld, en í því handriti er að finna uppskrift ævintýranna úr 624 sem gerð var áður en eyðan kom til sögunnar. Í útgáfu Einars eru heimildir ævintýraþýðinganna prentaðar neðanmáls og koma þær flestar úr *Handlyng Synne* og *Gesta Romanorum*, tveimur af útbreiddustu dæmisagnasöfnum á Englandi á 14. öld.

Af útgáfum ævintýra á 21. öld má einna helst nefna útgáfu Mariane Overgaard á *Hákonar sögu Hárekssonar*, útgáfu Ólafs Halldórssonar á ævintýrum úr handritsbrotinu AM 240 XV fol. og ævintýrasafn Braga Halldórssonar.¹⁷³ Í þeirri síðastnefndu er farin sú leið að fylla upp í eyður með nútímaþýðingum þeirra heimilda sem sýnt þykir að liggi hinni eldri þýðingu til grundvallar. Þannig eru frumtextarnir látnir ráða ferðinni í útgáfu Braga og meiri áhersla lögð á að birta sögurnar heilar og skiljanlegar en að halda fullkominni tryggð við það sem varðveist hefur í handritum. Þessi aðferð á sér m.a. fordæmi í útgáfu Rudolf Keyser og Carl Richard Unger á *Barlaams og Josaphats sögu* frá 1851, sem er norræn þýðing á latneskum texta frá miðri 13. öld. Útgefendur gefa textann út eftir Holm. perg. 6 fol., en í það handrit vantar um 10% textans, sem þeir fylla með yngri íslenskum handritum. Hluta sögunnar vantar þó í öllum handritum og þennan hluta þýddu þeir Keyser og Unger beint úr latínu á norrænu. Með þessari djörfu aðferð tókst þeim að skila læsilegum texta allrar sögunnar með samræmdri stafsetningu. Einnig má benda á útgáfu Bjarna Guðnasonar á *Skjöldunga sögu* frá 1982 en þar þýðir Bjarni latneska endursögn sögunnar eftir Arngrím Jónsson.¹⁷⁴

Ævintýri teljast til nýmæla í norrænum bókmenntum á 14. öld en þau byggja engu að síður á gömlum grunni og eiga upptök sín í evrópsku dæmisögunni. Þann þráð er hægt að rekja allt aftur til *Viðræðna* Gregoríusar mikla sem voru venjulega álitnar hin mikla uppspretta dæmisagna. Í ljósi þess að *Viðræðurnar* voru þýddar á norrænu þegar á 12. öld er ekki ósennilegt að margir viðtakendur ævintýra á 14. öld hafi lagt þetta tvennt að jöfnu með einhverjum hætti. Þáttur hinna nýju trúarhreyfinga, sistersíumunka og betlimunka, er þó veigamikil viðbót við hefðina á þeim tíma sem líður þarna á milli og þýdd ævintýri eru mikilvæg heimild um óbeina nærveru þessara reglna í íslenskum bókmenntum, eins þótt þær hafi ekki starfað á Íslandi. Spurningin um viðtökur ævintýra og væntingar lesenda til þeirra kallar þó á viðtækari nálgun en sögulega yfirferð og umfjöllun um samfellda, línulega sagnahefð. Ævintýrin eru síbreytileg bókmenntagrein sem innlimar áhrif úr ýmsum öðrum deildum ritmenningar en dæmisagnahefðinni og um þau mál verður fjallað í næsta kafla.

¹⁷³ *Hákonar saga Hárekssonar*, Editiones Arnarnagæne, ser. B, XXXII, útg. Mariane Overgaard (Kaupmannahöfn: Museum Tusulanum Press, 2009); Ólafur Halldórsson, „AM 240 fol. XV: Tvinn úr handriti með ævintýrum,“ *Gripla* XVII (2007): 23-46; *Ævintýri frá miðöldum* I-II, útg. Bragi Halldórsson (Reykjavík: Skrudda, 2016).

¹⁷⁴ *Danakonunga sögur*, útg. Bjarni Guðnason (Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1982), 1-90.

3. Ævintýri á krossgötum

3.1. Bókmenntagreinar, hugtök og túlkunarleiðir ævintýra

Í norrænum heimildum eru hugtökin „dæmi“, „ævintýr“ og „atburður“ notuð jöfnum höndum um frásagnir sem virðast í meginatriðum falla í sama flokk. Frá sjónarhóli nútímans liggur beint við að gera ráð fyrir greinarmun sem lýtur að efni og formi, líta svo á að orðið „atburður“ vísi til söguefnisins en „dæmi“ og „ævintýr“ til miðilsins, en ekki verður séð á heimildum frá 14. og 15. öld að slíkur greinarmunur sé þar til staðar. Í síðari sagnaflöknum í AM 624 4to standa þessi orð sem benda til þess að formleg skilgreining þessa sagnaefnis hafi ekki verið sérlega fastmótuð: „Bæklingur sá hinn litli er samsettur af skemmtunarsögum þeim sem virðulegur herra Jón biskup Halldórsson sagði til gamans mönnum. Má það kalla hvort sem vill, sögur eða ævintýr.“¹⁷⁵ Í *Disciplina clericalis* segir frá því þegar lærisveinninn gerist ólmur í að heyra sífellt fleiri sögur og tekur svo til orða í norrænu þýðingunni: „Seg mér eitt ævintýr er með miklum fjölda aðskiljanlegra og ýmislegra dæma kunnir að fylla eyru mín, og þá mun mér að nokkrum hlut nægjast.“¹⁷⁶ Textinn sem hér er skáletraður samsvarar latneska orðasambandinu „longa verbositate“ sem þýðir bókstaflega „með mikilli orðgnótt.“ Orðalag þýðingarinnar bendir til þess að „ævintýri“ sé hér hugsað sem yfirheiti en „dæmi“ vísi til frásagnarmátans.

Sú losaralega hugtakanotkun sem blasir við í norrænum ævintýraþýðingum endurspeglar stærra vandamál sem er viðhorfið til bókmenntagreinarinnar í fortíð og nútíð. Í almennri umfjöllun um þessi mál er gjarnan gengið út frá því að bókmenntategundin „ævintýri“ jafngildi latnesku dæmisöggunni, *exemplum*.¹⁷⁷ Málið er þó flóknara þegar betur er að gáð. Íslensk ævintýri eru farvegur fyrir ýmsar tegundir texta og vettvangur margvíslegra áhrifatengsla. Að því leyti eru þau fyllilega sambærileg við latneskar dæmisögur sem sækja efnivið vítt og breitt. Jean-Charles Payen lýsti dæmisöggunni á þá leið að hún væri „krossgötur bókmenntagreina“ (fr. *genre-carrefour*) og má hæglega heimfæra þá lýsingu upp á íslensk ævintýri.¹⁷⁸ Úrvinnsla og áherslur eru hins vegar breytileg eftir tímaskeiðum og félagslegu samhengi. Þær heimildir sem þykja nothæfur efniviður í ævintýrum eru ekki endilega þær

¹⁷⁵ *Íslendzk æventýri* I, 246.

¹⁷⁶ Sama heimild, 179 [leturbr. mín].

¹⁷⁷ Sjá t.a.m. Sverri Tómasson, „Dæmi eða ævintýr“, í *Íslensk bókmenntasaga* II, ritstj. Vésteinn Ólason (Reykjavík: Mál og menning, 1993), 274 og Braga Halldórsson, „Inngangur“, í *Ævintýri frá miðöldum* I, 11-12. Bæði þessi rit eru ætluð breiðum hópi lesenda og því eðlilegt að umfjöllunin kalli á stöku einfaldanir.

¹⁷⁸ Jean-Charles Payen, *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale* (Genf: Droz, 1968), 516-557. Payen beinir sjónum sínum að dæmisögum á frönsku og greining hans felst einkum í því að sýna hvernig efni af alþýðlegum toga rennur saman við efni úr yfirstéttarlegum heimildum í dæmisöggunni.

sömu og eru mest notaðar hjá höfundum latneskra dæmisagna á sama tíma. Á árabílinu 1170-1220 er fyrirbærið *exemplum* fyllilega skilgreint sem sérstök bókmenntagrein og þar með aðgreint frá öðrum skyldum greinum á borð við *parabola* og *miracula*.¹⁷⁹ 13. öldin telst blómaskeið dæmisögunnar í evrópskum bókmenntum og nytsemi hennar til prédíkana er sá eiginleiki sem gefur henni gildi og aðdráttarafl umfram allt annað. Þegar dæmisagan nýtur hvað mestra vinsælda á sviði kirkjunnar er hún í raun skilgreind út frá virkni fremur en efnistöku eða stíl. Þegar kemur fram á 14. öld verða dæmisagnasöfn síðan sérhæfðari en áður og það er engu líkara en að meðvitundin um bókmenntagreinina og inntak sagnanna, fremur en notkun, hafi ráðið þar úrslitum.¹⁸⁰

Margþætt eðli dæmisögunnar hefur löngum reynst hindrun í fræðilegri greiningu. Allar tilraunir til rækilegra skýrgreininga á bókmenntagreininni eru vandkvæðum háðar af þeirri einföldu ástæðu að engin heilsteypt, formleg sýn virðist hafa búið að baki henni á meðan hún var virkt og áhrifaríkt afl á hinu trúarlega sviði. Þegar bókmenntagreinin nær jafnvægi á 14. öld tekur síðan við tímabil stöðnunar. Veraldlegir höfundar á borð við Boccaccio og Chaucer taka þá að sækja í þennan sagnasjóð á allt öðrum og veraldlegri forsendum en áður hafði tíðkast. Í fræðilegum skilningi kemur viðhorfsvandinn til dæmisögunnar hvað best í ljós í uppsláttarritinu *Index exemplorum* sem út kom 1969. Í ritinu eru sagnagerðir flokkaðar saman og gefið númer, þannig að undir hverju númeri má finna nokkrar útfærslur sömu sögunnar. Líkt og ritstjórinn nefnir í viðauka verksins er úrtakið um 5.400 dæmisögur sem koma fyrir í 37 sagnasöfnum.¹⁸¹ Engum dylst að gríðarleg vinna liggur að baki skránni en sá hængur er á að bókmenntagreinin er skilgreind of þröngt, einungis eru lögð til grundvallar hreinræktuð dæmisagnasöfn og þar með horft fram hjá þeirri staðreynd að dæmisagan sækir oft efnivið til annarra og óskyldra sviða. *Index exemplorum* er þar með nothæft tæki til að sýna fram á það hvernig dæmisagnasöfnin tengjast hvert öðru en kemur að litlu gagni við að útskýra tengsl dæmisögunnar við aðrar bókmenntagreinar. Safn Gerings er eitt þeirra sem lögð eru til grundvallar í skránni og verulegt hlutfall þess, eða hátt í þrjátíu sögur, er sett fram sem stakdæmi. Hvert þessara ævintýra er með öðrum orðum látið standa sem eina tilvikið undir því númeri sem því er gefið. Þannig mætti ætla að *Islendzk ævintyri* hafi að geyma mikinn fjölda sagna sem eru hvergi annars staðar þekktar, en þegar sjónarhornið er víkkað og aðrar textategundir en dæmisagnasöfn tekin með í reikninginn verður staðan allt önnur. Þá kemur í ljós að mörg þessara ævintýra, sem fyrirfinnast ekki

¹⁷⁹ Bremond, Le Goff og Schmitt, *L'«exemplum»*, 54.

¹⁸⁰ Tue Gad, *Legenden i dansk middelalder* (Kaupmannahöfn: Dansk videnskabs forlag, 1961), 144.

¹⁸¹ Frederic C. Tubach, „Introduction to the Index exemplorum,“ í *Index exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales*, FF Communications 204, rittstj. Frederic C. Tubach (Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1969), 517.

annars staðar í formi *exempla*, eru fengin að láni úr öðrum bókmenntagreinum, einkum sagnaritum og heilagra manna sögum.

Þegar bókmenntagreinar eru settar á oddinn í fræðilegri umfjöllun um bókmenntir fyrri alda er nauðsynlegt að gera skilsmun á þeim greinahugtökum sem ætla má að hinir fornu höfundar hafi þekkt og svo þeim bókmenntagreinum sem eru síðari alda uppfinning. Þótt hugtökin séu ekki sambærileg milli tímaskeiða er þó engin ástæða til að ætla að höfundar á 13. og 14. öld hafi verið síður meðvitaðir um bókmenntagreinar en eftirmenn þeirra á 19. og 20. öld. Sýnileiki bókmenntagreinarinnar í textanum verður allajafna sterkari eftir því sem skörun milli greina er meiri. Í samhengi norrænna bókmennta eru fornaldarsögur sá sagnaflokkur sem notið hefur mestrar athygli á undanförunum árum í tengslum við blöndun bókmenntagreina, en ævintýri eru ekki síður vettvangur slíkrar blöndunar.¹⁸² Mörg viðmið eru höfð til hliðsjónar þegar bókmenntagreinar eru skilgreindar og er sögusviðið eitt hið helsta í hvað norrænar bókmenntagreinar varðar. Þannig er Ísland sögusvið Íslendingasagna en Norðurlöndin vettvangur fornaldarsagna samkvæmt hinum hefðbundna skilningi.¹⁸³ Viðhorf höfundar til efniviðarins er önnur mikilvæg breyta þegar kemur að því að meta hvaða bókmenntagrein tiltekinn texti tilheyrir. Þannig geta tvær sögur um eitt og sama efnið fallið í sitt hvorn flokkinn eftir því hvar áhersla höfundarins liggur. Í meðförum Odds Snorrasonar ber saga Ólafs Tryggvasonar keim af heilagra manna sögum en þegar Snorri Sturluson skrifar um sama efni er útkoman konungasaga.

Viðtökur og félagslegt samhengi eru síðan enn einn flöturinn á umfjöllun um bókmenntagreinar og í tilviki dæmisagna er þar að ýmsu að hyggja. Virkni og flokkun bókmennta eru að stóru leyti háð væntingum og viðhorfum samfélagsins sem tekur við þeim og með breyttum tíðaranda geta sögur færst á milli bókmenntagreina. Sagnaefnið í *Disciplina clericalis* er að mestu leyti fengið úr austrænum heimildum og er að sínu leyti til marks um það sem hefur verið kallað „endurreisn 12. aldarinnar“ í Evrópu, þ.e.a.s. vakningu á sviði fornaldarmennta og stóraukinn áhuga á öðrum heimildum en heilagri ritningu og ritum kirkjufeðranna. Á sviði þýðinga er þetta mikið gróskutímabil, þetta er tíminn þegar Aristóteles nýtur sérstakra vinsælda meðal þýðenda og menn viðurkenna í síauknum mæli gildi þess lærdóms sem er sprottinn upp utan vébanda kirkjunnar. Á 12. öld nýtur *Disciplina clericalis* mikilla vinsælda í Evrópu sem austrænar viskubókmenntir, spekingarnir sem hafa

¹⁸² Ágætt yfirlit um nýlega fræðiumfjöllun tengda fornaldarsögum og greinahugtakinu er að finna hjá Massimiliano Bampi, „The development of the *Fornaldarsögur* as a genre: a polysystemic approach,“ í *The Legendary Sagas*, ritstj. Annette Lassen, Agneta Ney og Ármann Jakobsson (Reykjavík: Háskólaútgáfan, 2012), 185-199.

¹⁸³ Sjá Torfa H. Tulinius, „Landafræði og flokkun fornsagna,“ *Skáldskaparmál* 1 (1990): 142-156 og Elizabeth Ashman Rowe, „Generic Hybrids: Norwegian “Family” Sagas and Icelandic “Mythic-Heroic” Sagas,“ *Scandinavian Studies* 65, nr. 4 (1993): 539-554. Í þessu samhengi má benda á að Gustaf Cederschiöld gaf út fimm riddarasögur í Lundu árið 1884 undir titlinum *Fornaldarsögur Suðurlanda*.

orðið í verkinu eru flestir arabar eða aðrir íbúar fjarlæggra landa og sögunar gerast í Egyptalandi, Baghdad eða í öðrum löndum sem hafa þótt framandi í augum flestra kristinna, evrópskra lesenda. Boðskapurinn sem býr í sögunum er þar af leiðandi ekki bundinn við persónur sem njóta náðar Guðs, þetta er safn fordæma sem eru sprottin upp af sammannlegri reynslu, óháð því hvort fólkið er trúað eða ekki. Petrus Alfonsi á mörg falleg lýsingarorð sem hann notar til að hæla aðalpersónum sínum, en lýsingarorðið „trúaður“ – *religiosus* – kemur aðeins einu sinni fyrir í öllu ritinu.¹⁸⁴ Eftir að betlimunkareglurnar koma til sögunnar á 13. öld er viðtökum verksins síðan stýrt inn á aðrar brautir, *Disciplina clericalis* fer þá fyrst og fremst að njóta vinsælda sem efniviður í prédikanir og klerkar endurvinnna þetta sagnaefni til þess að fella inn í ræður sínar. Það er fyrst um miðja öldina að kristnir viðtakendur fara að líta á sögunar í safninu sem prédikunarsögur og þar með eru eldri bókmenntir frá fjarlægum heimshluta felldar inn í formgerð sem þeir sjálfir þekkja. Á 14. öldinni verður svo enn áherslubreyting í viðtökunum þegar borgaralegir höfundar á borð við Boccaccio koma fram á sviðið, en í *Tíðægru* Boccaccios eru fjórar sögur sem eru fengnar beint úr *Disciplina clericalis*. Boccaccio notar þessar sögur fyrst og fremst sem skemmtiefni og er lítt umhugað að túlka gjörðir persónanna.

Í þessum kafla verður gerð tilraun til endurskoðunar á merkingu greinahugtaksins „ævintýri.“ Aðferðin byggist á samanburði við sex textategundir: Prédikanir, ritningarstaði, spakmæli, heilagra manna sögur, leiðslur og króníkur. Í íslenskum ævintýrum er efnið sótt til allra þessara textategunda og heildarmerking bókmenntagreinarnar er umfram allt afleiðing þess hvernig þýðendurnir hagnýta sér þær.

3.2. Prédikanir

Af öllum þeim textategundum sem standa í áhrifasambandi við dæmisöguna og deila merkingarsviði með henni eru prédikanir án nokkurs vafa í öndvegi. Meginástæðan fyrir þessu stendur í beinum tengslum við sjálft markmið dæmisögunnar: Henni er ætlað að sannfæra áheyrendur um tiltekin siðferðileg eða sammannleg sannindi og á sviði kirkjunnar er prédikunin hinn eðlilegi bakgrunnur sagna af þessu tagi. Í þessu samhengi má vitna til víðkunrar skilgreiningar Bremond, Le Goff og Schmitt: „Dæmisaga er stutt frásögn, látið er að því liggja eða fullyrt beinlínis að hún sé sönn og henni er ætlað að verða umlukin af öðrum texta (yfirleitt prédikun) í því skyni að færa tilteknum áheyrendahópi einhvern siðferðilegan

¹⁸⁴ Vinsældir verksins á 12. öld og síðar sýna að lærðir klerkar gátu hæglega borið virðingu fyrir spekingum fornaldar þótt þeir hafi verið heiðnir og engar náðar aðnjótandi. Þetta má sjá á ýmsum fleiri bókmenntaverkum öldum saman, m.a. sagnahringnum *Septem sapientes* sem Johannes de Alta Silva, óþekktur sistersíumunkur, sneri á latínu á ofanverðri 12. öld. Persónurnar sem vísað er til í titli verksins eru upphaflega austurlenskir spekingar en í meðföllum þýðandans verða þeir að rómverskum spekingum.

boðskap.“¹⁸⁵ Þegar sagnasöfn með rammasögum tóku að birtast í Evrópu á 14. öld er ekki ósennilegt að fyrstu viðtakendur þeirra hafi túlkað þessa nýju formgerð í ljósi prédikana. Rétt eins og í prédikunum eru þar stuttar og hnitmiðaðar sögur settar inn í aðra orðræðu sem stýrir merkingu þeirra.

Prédikun í rituðu máli gefur ávallt til kynna atburðinn sjálfan þar sem textinn er fluttur frammi fyrir hópi áheyrenda og hin gagnvirku tengsl á milli munnlega flutningsins og rituðu gerðarinnar eru sífellt álitaefni í öllum rannsóknum prédikana. Þessi tengsl eru síður en svo einföld og stundum er fátt hægt að fullyrða með vissu um atvikaröð og orsakasamhengi. Prédikun kann að hafa verið skrifuð áður en hún var flutt en hitt mun einnig hafa verið algengt, að ritaða gerðin sé einungis lokaniðurstaða ferlis sem hefur innifalið flutning í eitt skipti eða fleiri.¹⁸⁶ Í síðarnefnda tilvikinu þarf jafnframt að taka afstöðu til þess hvort prédikarinn sjálfur hefur ritað textann eða hvort aðrir hafi skrifað ræðuna upp eftir honum. Á 14. öld færast það sífellt í aukana í Evrópu að málflutningur þekktra prédikara sé skrifaður upp eftir þeim, ýmist með eða án vitneskju þeirra sjálfra, í þeim tilgangi að varðveita orð og hugsanir hins merka ræðuskörungs. Í þessum hópi eru prédikarar á borð við Giordano da Pisa og Bernardino da Siena á Ítalíu, en verk þeirra eru að mestu leyti varðveitt í uppskriftum manna sem voru viðstaddir þar sem þeir héldu ræður sínar. Hið sama gildir um Jón Halldórsson ef marka má inngangsorð *Jóns þáttar*: „... sumir menn á Íslandi samsettu hans frásagnir sér til gleði og öðrum.“¹⁸⁷ Eftir sem áður verður að teljast líklegt að á milli upphaflega flutningsins þar sem sagan er sögð sem hluti af prédikun og hinnar rituðu gerðar í handriti séu oftast einn eða fleiri milliliðir. Minni þeirra sem eiga hlut að máli skiptir þá vitanlega sköpum fyrir það hvernig inntak sögunnar breytist og þróast.¹⁸⁸

Ekki er þó alltaf öruggt að prédikun hafi yfirhöfuð verið flutt í heyranda hljóði. Fullvíst má telja að prédikanir hafi líka þótt kjörið tjáningarform fyrir hugmyndir, túlkanir og skoðanir sem lesandanum hafi verið ætlað að ígrunda í einrúmi, eða í öllu falli ekki sem áheyrenda í hópi sóknarbarna frammi fyrir prédikunarstól. Í hinni latnesku hefð er jafnframt til sérstök tegund prédikana sem eru hvorki handrit að ræðu sem síðar var flutt né uppskrifaður málflutningur heldur forskrift eða sniðmát að prédikun sem væri hægt að flytja

¹⁸⁵ „... un récit bref donné comme véridique et destiné à être inséré dans un discours (en général un sermon) pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire.“ Bremond, Le Goff og Schmitt, *L'«exemplum»*, 37-38.

¹⁸⁶ Anne T. Thayer, „The medieval sermon: text, performance and insight,“ í *Understanding Medieval Primary Sources: Using Historical Sources to Discover Medieval Europe*, ritstj. Joel T. Rosenthal (London og New York: Routledge, 2012), 45-46.

¹⁸⁷ „Sögubáttur af Jóni Halldórssyni biskupi,“ í *Biskupa sögur III*, ÍF XVII, útg. Guðrún Ása Grímsdóttir (Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1998), 445.

¹⁸⁸ Jacques Berlioz hefur rannsakað hlutverk minnisins í ferlinu frá flutningi prédikana til ritaðrar gerðar dæmisagna. Sjá Jacques Berlioz, „Le récit efficace,“ 127-130 og „La mémoire du prédicateur: Recherches sur la mémorisation des récits exemplaires (XIII^e-XV^e siècles),“ í *Temps, mémoire, tradition au Moyen-Âge: Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 13^e congrès* (Aix-en-Provence, 1982), 157-183.

við rétt tilefni.¹⁸⁹ Leiða má líkur að því að ræður nafntogaðra prédikara hafi einnig verið notaðar á þennan hátt, sem fyrirmyndir eða drög nýrra prédikana. Í slíkum tilvikum hefur textinn þá átt upphaf sitt í munnlegum flutningi, verið skrifaður niður, verið dreift í rituðu máli og loks orðið grundvöllur að öðrum flutningi í öðru samhengi. Þótt oft sé margt á huldu um þetta ferli er samt sem áður ljóst að meðal dæmisagnahöfunda er það almenn regla að álíta lifandi sagnaflutning eftirsóknarverðari og áhrifameiri en lestur ritaðra heimilda. Étienne de Bourbon fullyrðir í formála sínum fyrir *Sermones vulgares* að munnleg tjáning hafi algjöra yfirburði yfir ritmáli og að prédikarinn eigi að leitast við að fylla málflutning sinn með atriðum sem ekki sé hægt að miðla í formi texta:

Þetta ber einkum að athuga í slíkum spakmælum, viðlíkingum og alþýðlegum dæmisögum, að þau verða ekki sett fram jafn vel í riti sem með látbragði og ræðuflytningi upphátt; og þau hreyfa ekki við áheyrendum eða uppörva þá jafnt í munn eins og í munn annars; og ekki jafnt á einu tungumáli sem á öðru. Stundum gleðja þau raunar við hlustun; en gleðja ekki, þegar lesin eru sem ritað mál.¹⁹⁰

Jóns þáttur, ævisöguleg frásögn um Jón biskup Halldórsson sem varðveitt er í heild í 624, byggir á þessari sömu hugmynd; þar er sögum Jóns Halldórssonar lýst sem daufum endurómi hins upphaflega flutnings og tekið fram strax í upphafi að ritaða gerðin fari mjög halloka í þeim samanburði: „...og til vitnis þar um harðla smátt og lítið mun setjast í þennan bækling af því stóra efni...“¹⁹¹ Höfundur þáttarinnar skilgreinir efni sitt þannig sem *reportatio*, uppskrift áheyrenda.¹⁹² Frásagnaraðferðina í fyrstu innskotssögunni ber að sama brunnri en þar færast sjónarhornið frá hinum ónefnda sögumanni yfir til Jóns Halldórssonar sjálfs í miðjum klíðum svo að útkoman verður sú að sagan sé rituð beint eftir munnlegri frásögn Jóns.¹⁹³ Þriðja innskotssagan í þættinum hefur jafnframt þá sérstöðu að vera tengd við tilefni, stað og tíma, en slíkt er að öðru leyti óþekkt í íslenskum ævintýrum og prédikunum. Greint er frá því að

¹⁸⁹ Bremond, Le Goff og Schmitt nefna þessa tegund prédikana „módelprédikanir“ (fr. *sermon-modèle*). Sjá *L'«exemplum»*, 149; einnig Anne T. Thayer, „The medieval sermon“, 46-47.

¹⁹⁰ „Illud insuper in hujusmodi proverbii similitudinibus et vulgaribus exemplis attendendum est, quod non possunt ita exprimi scripto, sicut gestu et verbo atque pronuntiandi modo, nec ita movent vel incitant auditores in ore unius, sicut in ore alterius, nec in uno idiomate, sicut in alio. Aliquando quidem cum audiuntur, placent; cum scripta leguntur, non delectant.“ Jacques de Vitry, *The Exempla or Illustrative Stories*, xlii.

¹⁹¹ „Söguþáttur af Jóni Halldórssyni biskupi“, 445.

¹⁹² Hugtakið *reportatio* var upphaflega notað um prédikanir sem eru skrifaðar niður eftir glósum einhvers sem var viðstaddur þegar prédikarinn flutti ræðuna. Sjá Jacqueline Hamesse, „Reportatio“ et transmission de textes,“ í *The Editing of Theological and Philosophical Texts from the Middle Ages*, ritstj. Monika Asztalos (Stokkhólmi: Almqvist & Wiksell, 1986), 11-29, og Carlo Delcorno, „Medieval Preaching in Italy (1200-1500)“, í *The Sermon*, Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental 81-83, ritstj. B.M. Kienzle (Turnhout: Brepols, 2000), 498-499. Þar sem heimildir af þessu tagi er afar sjaldgæfar hefur einnig gætt þeirrar tilhneigingar að hugtakið sé notað í viðari merkingu um prédikanir sem eru skrifaðar upp eftir flytjandanum, jafnvel þótt einn eða fleiri milliliðir kunni að vera á milli prédikarans og skrifarans, og er sá háttur hafður á hér.

¹⁹³ „Söguþáttur af Jóni Halldórssyni biskupi“, 446. Umskiptin verða þar sem greint er frá játningu Jóns fyrir meistaranum í París.

Jón hafi felld umrædda sögu inn í prédikun sem hann flutti á Staðarhóli í Dölum á Þorláksmessu um sumar, nánar tiltekið 20. júlí.¹⁹⁴ Með því að tengja söguna svo beint við atburðinn þar sem hún var fyrst flutt má segja að lesandanum sé gefinn kostur á að túlka efnið með hætti sem ekki stæði til boða ef sagan hefði varðveist án þessara upplýsinga.

Prédikun Jóns biskups er flutt á messudegi heilags Þorláks. Tengingin við þennan forvera Jóns í embætti Skálholtsbiskups býður heim tilteknum leshætti sem er ítrekaður í máli sögumanns þar sem hann kynnir söguna: „... og hversu réttlátur var hinn sæli Þorlákur og vandlátur að geyma Guðs lög setti [Jón] honum tiltekið dæmi svo fallið sem hér stendur.“¹⁹⁵ Þessi kynning sögunnar, sem er þriðja og lengsta innskotssagan í *Jóns þætti*, setur hana í samband við dýrlingaprédikanir (*sermones de sanctis*). Þorlákur sjálfur kemur ekki fyrir í sögunni og þar sem prédikun Jóns Halldórssonar er ekki varðveitt að öðru leyti er það undir ímyndunarafli lesandans komið að sjá í hverju tengslin við Þorlák felast.¹⁹⁶

Dýrlingaprédikanir eru einfaldlega prédikanir sem eru fluttar á messudegi tiltekins dýrlings og vel má hugsa sér að þau ævintýri sem fjalla um dýrlinga kunni að hafa verið ætluð til notkunar í slíkum prédikunum.¹⁹⁷ Í þessu samhengi má benda á prédikun um Þorlák frá 14. öld sem varðveitt er í handritinu MS Uppsala UB C 30, en hún er gott dæmi um það sem kallað er módel-prédikun. Yfirskriftin er „Ræða um sælan Þorlák biskup“ (*Sermo de beato Thorlaco episcopo*) þótt þar sé í raun lítið efni um Þorlák. Textinn er mjög almennur og virðist gera ráð fyrir innskotnu efni frá flytjandanum hverju sinni. Það má leiða líkur að því að Jón Halldórsson hafi haft einhvern texta líkan þessum við höndina þegar hann flutti prédikun sína á Staðarhóli. Astrid Marner, sem gaf þessa prédikun út árið 2016, telur að varðveitti textinn hafi vart verið annað en grunnur eða upphafspunktur ræðunnar sem flutt var hverju sinni.¹⁹⁸

Samkvæmt flokkunarfræði hinnar latnesku prédikanahefðar er enn fremur vanalegt að tala um hátíðaprédikanir (*sermones dominicales*), ætlaðar sérhverjum sunnudegi kirkjuársins, og stéttaprédikanir (*sermones ad status*), ætlaðar tilteknum þjóðfélagsþópi.¹⁹⁹ Síðarnefndi

¹⁹⁴ Sama heimild, 449-450. Ekki er tekið fram hvaða ár prédikunin var flutt en sagt að það hafi verið á meðan Jón gegndi biskupsembætti, þ.e. á tímabilinu 1322-1339.

¹⁹⁵ Sama heimild, 450.

¹⁹⁶ Marteinn Helgi Sigurðsson, „The Life and Literary Legacy of Jón Halldórsson, Bishop of Skálholt: A Profile of a Preacher in Fourteenth Century Iceland“ (meistararitgerð, University of St Andrews, 1996), 60-61.

¹⁹⁷ Sem dæmi um þetta má nefna ævintýrin „Af biskupi og þúka“, þar sem heilagur Andrés er í hlutverki bjargvættarins, og „Af hinum helga Dunstano“, þar sem heilagur Dunstanus snýr á djöfulinn. Messudagar dýrlinga eru jafnframt lykilatriði í heilagra manna sögum líkt og nærri má geta og þess eru mörg dæmi í formálum þeirra að fyrir mæli séu látin fylgja um að söguna skuli lesa upphátt á messudegi dýrlingsins sem hún fjallar um. Sú er einmitt raunin með fremsta texta handritsins 657, *Mikaels sögu*. Sjá „Michaels saga“, í *Heilagra manna sögur* I, 676.

¹⁹⁸ Astrid Marner, „Forgotten Preaching: A Latin Sermon on Saint Þorlák in Uppsala UB C 301,“ *Gripla* XXVII (2016): 249.

¹⁹⁹ Nicole Bériou, „Les sermons latins après 1200,“ í *The Sermon*, ritstj. Beverly Mayne Kienzle (Turnhout: Brepols, 2000), 386-394.

flokkurinn hefur bein og rökrétt tengsl við dæmisögur enda hleypur verulegur vöxtur í báðar þessar textategundir í Evrópu á 13. öld. Rétt eins og dæmisögur beinast stéttaprédikanir fyrst og fremst að leikmönnum og í báðum flokkunum felst viss samfélagslegur fjölbreytileiki þar sem félagsfræðilegar tilraunir eru í fyrirrúmi.²⁰⁰ Vel má vera að í þýddum ævintýrum finnist leifar um þessa höfundarætlun, eins konar bergmál frá þeirri virkni sem er aðalsmerki *ad status*-hefðarinnar. Þannig mætti rökstyðja að bein ávörp, þar sem lesendur eru skilgreindir sem sértækur hópur, gætu talist snertiflötur við stéttaprédikanir. Með því er boðskapur ævintýrisins merktur einni tegund viðtakenda umfram aðra og hin almenna skírskotun sem er regla í flestum ævintýrum víkur. Ávarp af þessu tagi er að finna í ævintýrinu „Af einum dómanda“ þar sem niðurlagsorðunum er beint til manna er tilheyra sömu stétt og aðalpersónan: „Þér dómsmennirnir, er heyrið þetta ævintýr, megið heyra og læra það er að dæma rangt og gjöra illa.“²⁰¹ Oft er ávarpið á almennari nótum, líkt og í einu ævintýranna í 43 þar sem varað er við þeim ógurlegu afleiðingum sem lauslæti kvenna getur haft í för með sér. Niðurlagsorðin eru á þessa leið: „Hér mega þær konur dæmi af draga er illa halda sinn hjúskap. Þær byggja sér ból með fjandanum í helvíti.“²⁰²

Þótt náinn skyldleiki dæmisagna og prédikana sé engum vafa undirorpinn er staðreyndin samt sem áður sú að í þeim rúmlega 150 norrænu prédikunum sem varðveist hafa frá því fyrir miðja 16. öld eru fáar sem engar dæmisögur.²⁰³ Á Íslandi eru ritaðar prédikanir í meginatriðum ósnortnar af þeim bókmenntalegu áhrifum sem fylgja endurnýjun Jóns Halldórssonar og annarra sagnahöfunda á 14. öld. Sagnaflokkurinn í 657 er elsta vísbendingin um viðleitni til nýjunga á prédikanasviðinu en jafnvel eftir að ævintýri koma til skjalanna virðast ritaðar prédikanir halda sínu gamla formi svo til óbreyttu. Flestar eru þær sniðnar eftir mælskuhefðum Karlungatímans, hinar elstu eru þýddar um miðja 12. öld og eftir það helst greinin nær óbreytt á Íslandi fram til siðaskipta. Flutningurinn sjálfur kann hins vegar vel að hafa þróast á tímabilinu. Þótt enginn samruni ævintýra og prédikana fyrirfinnist í ritheimildum er ekki ósennilegt að þessar textategundir hafi blandast með frjóum hætti í meðföllum prestsins þar sem hann stóð í prédikunarstólnum.

²⁰⁰ Bremond, Le Goff og Schmitt, *L'«exemplum»*, 150-153.

²⁰¹ Ólafur Halldórsson, „AM 240 fol. XV: Tvinn úr handriti með ævintýrum,“ *Gripla XVIII* (2007): 43.

²⁰² *Miðaldaævintýri þýdd úr ensku*, 34. Hér verður að slá þann varnagla að 43 er ritað seint á 17. öld og ávarpsorðin gætu hafa bæst við þýðinguna um það leyti. Þau eiga sér enga beina samsvörun í texta *Handlyng Synne*.

²⁰³ Þrýðilega samantekt um norrænar prédikanir má finna hjá Thomas N. Hall, „Old Norse-Icelandic Sermons,“ í *The Sermon*, *Typologie des sources du moyen âge occidental* 81-83, ritstj. Beverly Mayne Kienzle (Turnhout: Brepols, 2000), 661-709. Í umfjöllun sinni um handritið AM 673 a II 4to á bls. 694 bendir Hall á að prédikanirnar tvær sem þar sé að finna mætti með réttu lagi kalla allegóríur (e. „allegorical exempla“). Hvorugur þessara texta inniheldur hins vegar söguframvindu og þeir eiga því ekki samleið með dæmisögum og ævintýrum.

Að þessu leyti er ótvíræður samhljómur með norrænum og latneskum prédikunum. Mun fleiri dæmisögur eru varðveittar í sérstökum sagnasöfnum á latínu en inni í prédikununum sjálfum. Fyrir þessu geta verið ýmsar ástæður; ef prédikunin hefur verið skrifuð áður en hún var flutt er mögulegt að prédikarinn hafi haft stuðning af dæmisagnasafni við sjálfan flutninginn og valið úr því sögur sem honum þótti henta tilefni og aðstæðum. Sé um að ræða *reportatio* kann að vera að skrifaranum hafi ekki þótt ástæða til að skrifa upp dæmisögur sem hann vissi að væru varðveittar annars staðar í rituðu máli, jafnvel þótt þær hafi fylgt prédikuninni þegar hún var flutt.²⁰⁴ Brian Patrick McGuire hefur bent á að nútímaútgáfur dæmisagna, þar sem sagnaefnið hefur verið eimað burt frá prédikuninni, gefi falska mynd af vægi dæmisögunnar í hinu upphaflega samhengi. Þótt dæmisagnahefðin hafi átt sitt blómaskeið í Evrópu á 13. öld er meginþorri allra prédikana sem samdar eru á tímabilinu eftir sem áður sneyddur dæmisögum. Dæmisögur fá m.ö.o. meira vægi í prédikunum á 13. öld en nokkru sinni áður en það jafngildir ekki því að þær verði ráðandi í greininni sem heild.²⁰⁵

Ummerki um prédikanir eru allalgeng í íslenskum ævintýrum en örðugt er að átta sig á því hvort þau eru heldur forskrift og leiðbeiningar ætlaðar þeim sem gætu haft áhuga á að innlima sögurnar í ræður sínar eða leifar af þeim prédikunum þar sem þessar sögur stóðu upphaflega. Þessum ummerkjum má skipta gróflega í fjóra flokka. Í þeim fyrsta eru lofgjörðarbænar (*gloria*) í lok sagna sem hafa skýr tengsl við kaþólskt messuhald: „Sé vorum herra Jesu Christo lof og dýrð er hverjum iðrandi manni líknar og leiðir til sinnar miskunnar...“²⁰⁶ „Dýrð sé vorum herra Jesu Christo er fyrir manna augum sýnir svo miklar jartegnir í líflegum ávexti...“²⁰⁷ Segja má að stíleinkenni af þessum toga teljist til almennra ritklifa og það er hæpið að líta á þau sem sérkenni ævintýra. Í heilagra manna sögum eru lofgjörðarbænar til að mynda regla frekar en undantekning við sögulok, enda er sú bókmenntagrein nátengd helgihaldi og messum. Í öðrum flokknum eru þeir staðir þar sem boðskapur sögunnar er útskýrður. Oftast koma slíkar klausur í lok sagna: „Birtir saga þessi, hversu kristnum manni er það nauðsynlegt að taka nokkurn helgan mann sér til fulltingis, að sá blessaði guðs vin [sé] verjandi mannsins líf bæði hér og í annarri veröld.“²⁰⁸ Stöku sinnum kemur útlekkingin hins vegar strax í upphafi sögunnar: „Enn skal segja þessu næst hversu fallett yfirbragð kann að verða lygilegt og hversu kristinn maður ætti án afláts að vera var um

²⁰⁴ Peter von Moos, „L'exemplum et les exempla des prêcheurs,“ í *Les Exempla médiévaux: Nouvelles perspectives*, rittstj. Jacques Berlioz og Marie Anne Polo de Beaulieu (Paris: Honoré Champion, 1998), 68.

²⁰⁵ Brian Patrick McGuire, „The Cistercians and the Rise of the Exemplum,“ 214.

²⁰⁶ „Af Marcellino páfa,“ l. 84-86 (657, skrifari 3).

²⁰⁷ „Frá Karlamagnúsi,“ l. 211-213 (657, skrifari 4).

²⁰⁸ „Af biskupi og púka,“ l. 144-147 (657, skrifari 3).

sig því að ódæmilegar eru þær snörur er gildrast kunnu móti kristninni.²⁰⁹ Með athugasemdum sem þessum eykst hin túlkandi nærvera sögumannsins svo að helst minnir á skýringarrödd prédikarans.

Þriðji flokkurinn er bein ávörp til áheyrenda en slíkt fer gjarnan saman við útlekkingu sögunnar. Stundum er þar um að ræða ávarp í annarri persónu fleirtölu þar sem sögumaðurinn gerir skýran greinarmun á sjálfum sér og þeim sem hann talar við: „Í þessu ævintýri er yður sýnt, hversu það er að sverja ranga eiða...“²¹⁰ „... hvar fyrir ég vara yður við og alla kristna menn, að þér fallið eigi í örvilnan...“²¹¹ Í öðrum tilvikum er líkt og sögumaðurinn taki sjálfan sig með í reikninginn og taki sér stöðu á sama plani og áheyrendur með því að tala í fyrstu persónu fleirtölu: „Hér af megum *vér* hugsa hversu guði er það þægilegt að *vér* skriptumst rækilega af öllum *vorum* syndum og leynum eigi með illvilja því er *vér* munum að segja.“²¹² Samsömunin getur jafnvel tekið til sögupersóna, þannig að sögumaður beri bæði eigið hlutskipti og kjör áheyrenda saman við þann veruleika sem sagan lýsir: „Það er nú sagt af einum ríkum manni og mikilhæfum og nokkuð framferðugur til veraldlegra hluta sem ég hirði eigi frá að segja, en eigi svo guðhræddur sem vera skyldi, *sem vér erum fleiri*.“²¹³ Ávörp eru mun algengari í 624 en 657 sem kemur heim og saman við þá tilgátu að ævintýrasafnið í fyrnefnda handritinu séu fremur ætlað leikmönnum en klerkum. Í þessu sambandi má benda sérstaklega á ævintýrið „Af manni einum er sór rangan eið“ þar sem útlekkingin með ávarpi og sundurliðuðum boðskap er lengri en sagan sjálf.

Fjórði flokkurinn eru athugasemdir þar sem sögumaður fullyrðir að sagan sé höfð eftir prédikara. Ég hef aðeins fundið fjögur dæmi um þetta og fyrir vikið er þetta langminnsti flokkurinn, en jafnframt sá sem ber skýrastan vott um tilhneigingu til að tengja sig við *reportatio*-hefðina. Í þremur af þessum dæmum er hinn meinti heimildarmaður vígður maður (biskup í tveimur tilvikum, prestur í einu) og svo vill til að í þessum sömu dæmum er ekki um að ræða annað en einfalda tilvitnun sem hefur engin eðlislæg tengsl við sjálft söguefnið og virðist ekki þjóna öðrum tilgangi en að gefa boðskap sögunnar meira vægi.²¹⁴ Um fjórða dæmið gildir nokkuð öðru máli, ekki einungis af þeim sökum að það er eina sagan sem gefur sig út fyrir að vera sótt í prédikanir óvígðs manns, heldur líka vegna þess að heimildarmaðurinn er beinn aðili að þeim atvikum sem lýst er í sögunni.²¹⁵ Í sögunni er varað

²⁰⁹ „Frá því er þúkinn gjörðist ábóti,“ l. 1-4 (657, skrifari 4).

²¹⁰ „Af manni einum er sór rangan eið,“ l. 11-12 (624).

²¹¹ „Af konu er drýgði hórdóm við föður sinn,“ l. 120-121 (624).

²¹² „Af konu ógiftri er drap barn sitt,“ l. 38-41 (624; leturbr. mín).

²¹³ „Af einum sjúkum manni og Kristi,“ l. 1-4 (624; leturbr. mín).

²¹⁴ Þetta eru ævintýrin „Frá þeim manni er drap prestana tvo í kirkjunni og fylgdi þúkanum“ (l. 1-2) og „Frá því er þúkinn gjörðist ábóti“ (l. 4), bæði runnin frá skrifara 4 í 657, sem eru höfð eftir biskupum, og ævintýrið „Saga af móður sem blótaði sínu barni“ úr 43 (*Miðaldaævintýri þýdd úr ensku*, æv. 13, l. 11-14) sem er haft eftir presti.

²¹⁵ „Af prestakonu er tekin varð af djöflunum“ úr 624 (l. 53-68).

við því að prestar leggi lag sitt við konur og greint frá prestri sem býr í óvígðri sambúð með konu og eignast með henni fjóra syni. Synirnir vaxa upp, þrír verða prestar og sá fjórði fræðimaður.²¹⁶ Þegar faðir þeirra er dáinn koma þeir til móður sinnar og biðja hana að leita sér miskunnar hjá guði fyrir sitt synduga líferni og að hafa eignast börn með prestri utan hjónabands. Móðirin segist ekki vilja undirgangast þjáningar í því skyni að leita syndaflausnar en beinir þeim tilmælum til prestlærðra sona sinna að þeir biðji fyrir henni, svo að hún megi komast til himnaríkis. Þegar hún deyr er lík hennar hrifsað niður til helvítis með miklu brauki. Líkt og fyrsta innskotssagan í *Jóns þætti* endar ævintýrið á því að vitnað er beint til heimildamannsins, sem í þessu ævintýri er fjórði sonurinn, og sagt að hann hafi „prédikað þetta ævintýri um allt England.“²¹⁷ Lokaorðin sýna að umræddar prédikanir fjórða sonarins hafa ekki farið fram innan vébanda kirkjunnar, enda segist hann beinlínis hafa uppskorið reiði meðal presta fyrir að tala gegn kvennamálum þeirra.

Eins og fyrr segir eru prédikanir ein umfangsmesta textategundin í þeirri flóru sem ævintýri eru runnin upp af, jafnvel þótt ævintýri séu almennt ekki varðveitt inni í prédikunum. Eftir sem áður gætir víða þeirrar tilhneigingar í norrænum gerðum ævintýra að sagnaefninu sé beint frá sviði prédikana og inn á aðrar brautir. Þetta á sérstaklega við um samsettar og kaflaskiptar sögur, enda eru slíkar sögur skref í áttina frá þeim einfaldleika sem þarf að einkenna efnið sé ætlunin að varpa ljósi á skýrt afmörkuð vandamál og „færa tilteknum áheyrendahópi einhvern siðferðilegan boðskap.“²¹⁸ Því lengri og samsettari sem ævintýri eru, því örðugra er að fella þau inn í prédikanir. Varhugavert er að fullyrða að þau íslensku ævintýri sem falli í þennan flokk séu til marks um færslu frá kirkjulegu samhengi yfir í veraldlegt þótt dregið sé úr beinum tengslum við prédikanir; nær væri að tala um færslu frá munnlegu sviði yfir í bóklegt. Samfelldar sagnarunur þar sem tveimur eða fleiri sögum er steipt saman benda til þess að íslenski þýðandinn hafi ætlað sér að smíða flókin sagnaverk sem væru fremur ætluð til lestrar en flutnings við helgihald.

Frá skrifara 3 í 657 eru runnar tvær sagnasyrpur þar sem hægt er að rekja einstaka hluta aftur til evrópskra dæmisagnahöfunda.²¹⁹ Þetta eru ævintýrin „Af meistara Pero“ og „Af einum meistara,“ en með samanburði við erlendar heimildir má glöggst sjá hvernig efnið fjarlægist orðræðu prédikana í þýðingunni. Fleira tengir ævintýrin tvö en skrifarinn því sama

²¹⁶ Fjórði sonurinn er sagður vera „svo sem meistari, því að hann lærði lengst.“ Í texta *Handlyng Synne* er hann titlaður „scoler“ og greinilega tekið fram að hann sé eini bróðirinn sem ekki sé prestvígður. Þegar móðirin beinir þeim tilmælum til prestlærðra sona sinna ávarpar hún þá sem „prestës þre“ í enska textanum, en þetta hefur misfarist í norrænu þýðingunni: „... ég á yður fjóra sonu mína og eru prestar allir...“

²¹⁷ Sama heimild (l. 54-55).

²¹⁸ Sbr. skilgreiningu Bremond, Le Goff og Schmitt í upphafi þessa kafla.

²¹⁹ Hér er ekki tekin afstaða til lengstu sagnanna sem komnar eru frá skrifara 3 í 657, „Drauma-Jóns sögu“ og „Hákonar sögu Hárekssonar,“ en segja má að sagnasyrpur eins og þær sem fjallað er um hér séu eins konar millistig, skref frá hinum stuttu og hnitmiðuðu dæmisögum í áttina að þessum lengri sögum.

sagan kemur fyrir á báðum stöðum í ólíkum tilbrigðum.²²⁰ Sú saga er lokasagan í syrþunni um galdramanninn Perus og lýsir því þegar hann leggur prófraun fyrir hertoga nokkurn sem rómaður er fyrir réttlæti. Perus býðst til þess að gera hertogann að konungi gegn því að hann greiði sér framvegis tíu merkur gulls árlega. Hertoginn fellst á þetta og þegar konungur í nálægu ríki deyr skömmu síðar kemur Perus því í kring með brögðum og fagurgala að skjólstaðingur hans er tekinn til konungs. Upp frá þessu kemur Perus í heimsókn einu sinni á ári til að innheimta gjaldið sem konungurinn greiðir fúslega fyrst um sinn. Þegar sá orðrómur kemst á kreik í ríkinu að konungurinn sé skattskyldur öðrum manni grípur um sig vantraust meðal þegnanna og í kjölfarið ákveður konungurinn að hætta að greiða gjaldið. Perus minnir hann á sáttmála þeirra en konungurinn bregst illa við og hótar að drepa Perus ef hann lætur ekki af fjárheimtunni. Perus heldur þá ræðu og segir konungi að hann sé ekki sami maðurinn og hann var áður en hann hlaut konungstignina, hann hafi verið lofaður fyrir réttlæti sitt en þegar honum séu fengin aukin völd í hendur hverfi réttlætið. Kemur nú í ljós að Perus og hertoginn eru enn staddir á staðnum þar sem þeir hittust fyrst og enginn tími hefur liðið. Allt eru þetta sjónhverfingar Perusar, ætlaðar til þess að reyna innræti hertogans sem hefur kolfallið á prófinu. Boðskapur sögunnar er dreginn saman í eftirfarandi ummæli sögumannsins: „Þetta sama snertir marga of mjög; því að það er ofgjarnt valdinu, að metnaðurinn spillir og vill einn öllu ráða; virða og stundum of lítills það sem vel var áður við hann gjört en hann fékk valdið.“²²¹

Í sögunni um samskipti Perusar og hertogans er kristileg orðræða hvergi í fyrirrúmi og ekkert er vísað til heilagrar ritningar eða annarra grundvallartexta kirkjunnar, ekki frekar en í ævintýrasyrþunni um Perus í heild. Hið sama gildir um hliðstæða gerð sögunnar í ævintýrinu „Af einum meistara“ þar sem boðskapurinn er nær samhljóða og varað er við því að menn ofmetnist þótt þeir hækki í tign. Öll viðmiðun þessara sagna er á veraldlegum forsendum, atburðarásin lýsir uppgangi innan veraldlegs embættismannakerfis og framkvæmd réttlætisins er lýst án nokkurs samanburðar við kristnar kenningar.²²² Í rauninni er fátt sem bendir til þess að þessi saga eigi erindi inn í prédikanir ef marka má norrænu gerðina, en sé litið til þess hvernig evrópskir dæmisagnahöfundar beita henni kemur annað í ljós. Étienne de Bourbon setur þessa sögu fram undir fyrirsögninni „Um óttann við helvíti“ og tekur sú flokkun af allan vafa um viðhorf höfundarins til þess hvert sé hið sanna inntak sögunnar. Í útgáfu hans fjallar

²²⁰ Hugo Gering bendir á þetta í skýringum sínum við báðar sögurnar, sjá *Islendzk æventyri* II, 169 og 202.

²²¹ „Af meistara Pero og hans leikum,“ l. 82-85.

²²² Kristilegar túlkanir og skírskotanir til ritningarstaða eru sömuleiðis fjarverandi í þeirri gerð þessarar sömu sögu sem finna má í kastilíska sagnasafninu *El Conde Lucanor*, jafnvel þótt þar sé lýst sjónhverfingu sem felst í vegtyllum innan metorðastiga kirkjunnar. Fórnarlamb galdramannsins í þeirri gerð sögunnar er prófastur sem verður erkibiskup, þá kardináli og loks páfi. Sjá Don Juan Manuel, *El Conde Lucanor*, útg. Agustín Sánchez Aguilar (Barcelona: Hermes, 1997), 88-94.

sagan um galdrameistara og lærisvein; um lærisveininn er einfaldlega sagt að hann „lofi meistara sínum mörgu góðu.“²²³ Galdramaðurinn leggur þá blekkingu fyrir lærisvein sinn að hann sé orðinn keisari í Konstantínópel. Þegar hann gengur síðan á fund keisarans og biður hann að úthluta sér jarðarskika þykist keisariinn hvorki kannast við sinn gamla lærimeistara né muna lofordin sem hann gaf honum. Galdramaðurinn sviptir þá hulunni af öllu saman og lærisveinninn áttar sig á því að hann er aðeins fátæklingur og ekki keisari. Þá kemur útlekking sögunnar: „Svo gerir Kristur við ríka menn“ („Sic facit Christus diuitibus“). Loks fylgja tveir ritningarstaðir sem mynda samhljóm við efnið, eins konar lokaniðurstaða sögunnar: „Ríkur leggst hann til hvíldar – hann gjörir það eigi oft, hann lýkur upp augunum, og þá er allt farið“ (Jb 27:19); „Þeir sofnuðu svefni sínum“ (Sl 75:6). Allegórísk merking er grunntónn sögunnar í meðförum Étienne de Bourbon: Lærisveinninn er ríki maðurinn, galdramaðurinn er Kristur, sjónhverfingin er jarðlífið og afhjúpunin er dauðastundin eða augnablikið þegar ríki maðurinn áttar sig á því að allt hans veldi var ekki annað en blekking. Ritningarstaðirnir tveir fela báðir í sér myndmál svefnis og er hugsunin þá sú að jarðlífið sé eins og draumur í samanburði við þann sanna veruleika sem tekur við eftir dauðann.²²⁴

Í ævintýrinu „Af einum meistara“ er sögð saga um karl og konu sem eiga þrjá syni og lifa lengst af í hamingjusömu hjónabandi. Þar kemur þó að konan verður fráhverf manni sínum og játar fyrir honum að hann sé einungis faðir eins af sonunum þremur. Maðurinn spyr hana hvaða sonur það sé en hún neitar að segja honum það. Skömmu seinna deyr konan. Þegar maðurinn liggur banaleguna setur hann ákvæði í erfðaskrá sína um að allur arfur eftir sig skuli fara til þess bróðurins sem er skilgetinn sonur hans en hinir tveir fái ekkert. Upphefst þá deila milli bræðranna þriggja um það hver þeirra sé hinn skilgetni. Málið er lagt fyrir vitrasta dómarrann í ríkinu sem efnir til skotfimikeppni. Lík föðurins er grafið upp, bræðurnir eiga að skjóta örvum að því og sá sem hittir best í brjóstið á líkinu skal teljast skilgetinn sonur mannsins. Tveir bræðranna skjóta örvum í líkið en þegar kemur að þeim þriðja segist hann ekki vilja taka þátt, hann hafi sjálfur fundið mikinn sársauka þegar hin tvö skotin hæfðu líkið og því skipti það sig engu þótt hann verði að tapa keppninni. Af þessu ræður dómarrann að sá bróðir er neitar að skjóta sé skilgetinn sonur mannsins. Rétt eins og í sögunni um Perus og hertogann fylgir engin kristileg útlekking þessari sögu og túlkandi innskotum sögumanns

²²³ „... promittebat ei multa bona.“ Étienne de Bourbon, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* I, 119 (skýringar á 428-429).

²²⁴ Humbert de Romans tekur söguna nokkurn veginn óbreytta upp í safn sitt *De dono timoris*, en lætur annan ritningarstað fylgja: „Hvaða gagn hefur drambið unnið oss? Hvað hefur auður og oflæti fært oss? Allt er það liðið hjá [...]“ (Ssal 5:8-9). Útlekkingin er þannig bókstaflegri en hjá Étienne de Bourbon og öllu líkingamáli sleppt. Sjá Humbert de Romans, *De dono timoris*, útg. Christine Boyer (Turnhout: Brepols, 2008), 72 (skýringar á 238).

er ekki til að dreifa. Hún stendur þó nær orðræðu prédikana en ævintýrið um Perus að því leyti að samanburður við atvik úr Gamla testamentinu er látinn dýpka frásögnina. Meistarinn, aðalpersóna ævintýrisins sem er hér í hlutverki sögumanns, líkir úrskurði dómarans við dóm Salómons í 1. Konungabók.²²⁵ Að því búnu heldur syrpan áfram og tvær sérstakar frásagnir fylgja. Í lokin kemur svo niðurstaða eða boðskapur sem er þó fyrst og fremst dreginn af síðasta hlutanum. Meistarinn er þar lofaður fyrir tvær dyggðir sem tilheyra sviði hins veraldlega valdhafa og sagt að frá honum „sýnist bæði vægð og réttvísi.“²²⁶

Sagan um synina þrjá kemur fyrir í allmörgum evrópskum dæmisagnasöfnum og er allegórísk túlkun gjarnan látin fylgja í sögulok. Í *Gesta Romanorum* eru synirnir látnir tákna ólíka trúarhópa, en nokkur munur er á latnesku og ensku gerðinni. Í latnesku gerðinni eru synirnir fjórir, fyrsti sonurinn táknar heiðingja, annar sonurinn táknar gyðinga, sá þriðji villutrúarmenn, og útskýring fylgir um hvern hópanna þriggja, ýmist sem skírskotun til kristinnar kenningar eða ritningarstaða. Fjórði sonurinn táknar síðan sannkristna menn. Áherslan í útlekkingunni er á rógburð, illt umtal og það hvernig frávillingar svívirða Guð með orðum sínum. Ritningarstaðirnir þrír sem fylgja útlekkingunni lúta að þessari sömu hugmynd sem er leidd af sjálfu söguefninu með beinni líkingu; örvarnar sem fölsku synirnir skjóta að líkinu tákna þá níðyrðin sem umræddir trúarhópar (gyðingar og villutrúarmenn) hafa tamið sér að beina að hinum sanna guði.²²⁷ Líkingin brúar þannig bilið á milli dæmisögunnar og ritningarstaðanna svo að útkoman er samfelld heild eða samruni skemmtunar og fræðslu, sögunnar sjálfrar og skilaboðanna sem í henni felast. Enska gerðin heggur í sama knérunn, þar eru synirnir þrír og táknar sá fyrsti gyðinga og serki, annar sonurinn táknar falskristna menn og þriðji sonurinn „hin útvöldu börn Guðs“ („the chosyne childer of Gode“).²²⁸ Meginmunurinn á útlekkingunni í latnesku og ensku gerðinni er sá greinarmunur sem er gerður í hinni síðarnefndu á sannri og falskri kristni, og tekið er sérstaklega fram að falskristni maðurinn sé jafnvel enn syndugri en gyðingar og serkir þar sem hann svíkur þann sáttmála sem hann gerði við Guð með skírninni. Á 14. öld þróast útlekking sögunnar áfram og sundurgreining kristinna manna er sett í forgrunn. Í sagnasafninu *Contes moralisés* eftir Nicolas Bozon eru heiðingjar og villutrúarmenn ekki lengur inn í myndinni heldur eru synirnir þrír látnir tákna ólíka háttu kristinna manna sem lifa

²²⁵ „Af einum meistara,“ l. 135-137. Sagan kemur í framhaldi af lýsingu á atviki þar sem meistarinn sjálfur úrskurðar í máli tveggja manna sem deila. Hann spyr lærisvein sinn hvort hann viti hvert hann hafi sótt innblástur að málsmeðferðinni og sveinninn þekkir fordæmið frá Salómoni (sjá l. 82-87). Samanburðurinn við dóm Salómons kemur fyrir í öðrum gerðum sögunnar um synina þrjá, t.d. hjá Caesariusi frá Heisterbach. Sjá *Libri VIII miraculorum*, útg. Aloys Meister (Róm, 1901), 123.

²²⁶ „Af einum meistara,“ l. 341.

²²⁷ Ritningarstaðirnir sem hér um ræðir eru Jer 18:18 („Komið, vér skulum drepa hann með tungunni ...“), Sl 139:4 („Þeir gjöra tungur sínar hvassar sem höggormar ...“) og Sl 11:2 („Því að nú benda hinir óguðlegu bogann, leggja örvar sínar á streng til þess að skjóta í myrkrinu á hina hjartahreinu.“).

²²⁸ *The Old English Versions of the Gesta Romanorum*, útg. Frederic Madden (London, 1838), 141-142.

innan kirkjunnar. Fyrsti sonurinn táknað kristna menn sem eru illræmdir og iðka syndir sínar opinskátt. Annar sonurinn táknað þá kristnu menn sem eru hræsnarar, illviljaðir í laumi en bera á sér yfirskin guðhræðslu og dyggða. Þriðji sonurinn táknað síðan hinn hólpna heiðursmann sem nýtur velvildar Guðs.²²⁹ Orðalagið hjá Nicolas Bozon vekur nokkra athygli, umsagnirnar sem hafðar eru um hópana eru þrjú rímorð: *apert – covert – sanz perte*.²³⁰ Af þessu má ráða að höfundinum sé umhugað um að hjálpa lesandanum að leggja efnið á minnið, sem er eðlilegt í ljósi þess að það er ætlað til notkunar í prédikunum. Líkt og þeir höfundar sem gengu frá sögunni í *Gesta Romanorum* notar Nicolas Bozon ritningarstað til að setja punktinn aftan við efnið.²³¹

Sögurnar tvær sem hér er vísað til eru vitnisburður um það hvernig íslenskir þýðendur dæmisagna á 14. öld leitast við að sníða burt einkenni prédikana og ljá efniviðnum nýtt líf á forsendum raunsæislegra frásagnarbókmennta. Þær sýna greinilega þá tilhneigingu skrifara 3 í 657 að draga úr útlekkingum og kennisetningum, gera boðskap dæmisagna almennan og óháðan kirkjulegri túlkunarfræði og takmarka hlut allegorískrar framsetningar. Sá siður að láta ítarlega útlekkingu fylgja dæmisögum festist í sessi í Evrópu um miðja 13. öld og í því samhengi öðluðust margir höfundar grundvöll fyrir hugmyndaríkar útfærslur einfaldra frásagna. Þetta virðist ekki hafa skotið rótum meðal íslenskra þýðenda þessara sagna. Þótt víða megi finna leifar um prédikanir í ævintýrum og meðvitund um hið stranga prédikunarsamhengi sem mótar alla framsetningu þessara texta hjá evrópskum dæmisagnahöfundum er samt sem áður hægt að fullyrða að fráhrarf frá prédikunum sé regla fremur en undantekning í norrænum þýðingum.

3.3. Ritningarstaðir

Uppgangur dæmisögunnar í Evrópu helst í hendur við nýjar miðlunarleiðir á sviði trúarlegrar orðræðu. Á 13. öld verður til ný tegund prédikana sem er að verulegu leyti forsenda þeirra auknu vinsælda sem dæmisögur njóta á tímabilinu. Prédikanir af þessu tagi eru iðulega kenndar við nútíma í meðförum mælskufræðinga 13. aldarinnar (*sermo modernus*) en í fræðilegri umfjöllun samtímans eru þær ýmist kallaðar þematískar, skólaspekilegar eða háskólaprédikanir.²³² Þessi nýja gerð prédikana felur í sér fráhrarf frá þeim

²²⁹ *Les Contes moralisés de Nicole Bozon*, útg. Toulmin Smith og Paul Meyer (Paris: Société des anciens textes français, 1889), 71-72.

²³⁰ Sú einkunn sem þriðji sonurinn fær í máli sögumanns, „sanz perte“, merkir bókstaflega „án glötunar“ og er þetta í eina skiptið í öllu verkinu sem orðasambandið kemur fyrir. Höfundurinn velur þetta orðasamband fremur en orðið „sauvee“ (hólpinn) sem liggur beinna við og er notað víða annars staðar í verkinu, bersýnilega vegna rímsins.

²³¹ Sl 63:6: „Þeir hæfa hann óvænt, hvergi hræddir.“

²³² Sjá Siegfried Wenzel, *Medieval Artes Praedicandi* (Toronto: University of Toronto Press, 2015), 46-47. Hugtökin sem hér eru þýdd eru „thematic sermon“, „scholastic sermon“ og „university sermon.“ Wenzel kýs

framsetningarmáta sem ríkt hafði öldum saman sem megináðferð kirkjunnar víðast hvar á Vesturlöndum. Fyrstu merki um þessa breytingu má sjá í prédikunarhandbókum (*artes praedicandi*) við lok 12. aldar og í upphafi þeirrar 13., meðal annars í *De arte praedicandi* eftir Alain de Lille (1198), *De modo praedicandi* eftir Alexander Essebiensis (um 1205) og *Summa de arte praedicandi* eftir Thomas Chobham (rituð milli 1210-1221).²³³ Handbækur sem þessar eru í senn vitnisburður um að áherslubreytingin sé hafin og hvati að frekari framgangi hennar, enda eru þær samdar sem leiðbeiningar fyrir prédikara. Skiptar skoðanir eru um ástæður þess að hin nýja gerð prédikana kemur fram um þetta leyti en ýmsir fræðimenn álíta hana afleiðingu af þeim mikla áhuga sem mælskufræði fornaldar hafði notið á 12. öld.²³⁴

Líkt og nefnt er í kaflanum hér á undan bera norrænar prédikanir frá því fyrir miðja 16. öld vott um mikla íhaldssemi þeirra sem settu þær saman. Fæstar falla þær í flokk þematískra prédikana þótt hugsanlega megi finna svipmót á stöku stað og þær eru að mestu ósnortnar af þeim grundvallarbreytingum sem eiga sér stað meðal evrópskra höfunda á 13. öld. Thomas N. Hall leggur áherslu á það hversu óstöðug greinin er í meðförum norrænna höfunda og þýðenda ef marka má handritin og flest bendir til þess að þeir hafi ekki haft sérlega fastmótaðar hugmyndir um það hvernig sviðið skyldi afmarkað. Þetta má meðal annars ráða af því að prédikanir eru oft flokkaðar með annars konar trúarlegum textum í íslenskum handritum, svo sem bænum, trúarjátningum og messuskýringum.²³⁵ Hér verður því haldið fram að íslensk ævintýri gefi betri mynd af vitneskju manna um þematískar prédikanir en þær prédikanir sem varðveist hafa á norrænu. Í grófum dráttum má tala um greinarmun á hómilíum (*homiliae*) og prédikunum (*sermones*) í þessu sambandi, þótt hugtakanotkunin í norrænum handritum sé afar óskýr og gefi ekki tilefni til svo nákvæmrar sundurliðunar. Með hómilíum er þá átt við prédikanir eins og þær eru tíðkaðar fram til 1200, texta þar sem ritskýringin felst í línulegri endursögn og útlekkingu ritningargreinarinnar sem myndar kjölfestuna og tilfærð er í upphafi. Umskiptin sem verða um og eftir 1200 snúa einkum að byggingu textans og nýjungum í því hvernig ritskýringin er útfærð.

Í prédikunarhandbókum 13. aldarinnar er gengið út frá þremur grunnþáttum í málflutningi ræðumannsins: Þema (*thema*) ræðunnar, sem er ritningarstaður, sundurliðun

sjálfur að nota hugtakið „scholastic sermon,“ enda stendur umrædd áherslubreyting í beinum tengslum við skólaspekina. Ég vel hins vegar að tala um „þematískar prédikanir“ þar sem hugtakið *thema* er miðlægt í umfjölluninni hér.

²³³ James J. Murphy, „Rhetoric,“ í *Medieval Latin*, ritstj. F.A.C. Mantello og A.G. Rigg (Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1996), 634.

²³⁴ Sjá einkum Harry Caplan, „Rhetorical Invention in Some Mediaeval Tractates on Preaching,“ í *Of Eloquence* (Ithaca og London: Cornell University Press, 1970), 79-92. Caplan beinir sjónum sínum að völdum prédikunarhandbókum og segir að í þeim megi sjá „a live awareness of and regard for classical rhetorical authorities“ (81).

²³⁵ Thomas N. Hall, „Old Norse-Icelandic Sermons,“ 668.

(*divisio*), sem er skipting þemans í nokkra hluta (oftast þrjá), og útvíkkun (*amplificatio*), þ.e. því hvernig sérhver hluti þemans er greindur til hlítar og settur í nýtt samhengi fyrir áheyrandann.²³⁶ Prédikunin sem heild felst þannig ekki í beinni framvindu eða samfelldri greinargerð þar sem texti ritningargreinarinnar er rakinn frá upphafi til enda með tilheyrandi útlekkingum, heldur er um að ræða samsafn af sjálfstæðum hugmyndum sem hver um sig er útfærsla á einu og sama þema. Höfundar prédikunarhandbóka líkja prédikunum gjarnan við tré þar sem þemað er stofninn og hlutar ræðunnar eru trjágreinarnar sem kvíslast í ólíkar áttir. Önnur vinsæl hugmynd meðal mælskufræðinga er að líkja þemanu við húsgrunn sem síðan er byggt ofan á.²³⁷ Í þessu nýja fyrirkomulagi er notkun dæmisagna ein möguleg leið til að útvíkka þemað, en aðrir möguleikar eru t.d. frekari sundurliðun (*subdivisio*), orðsifjafræðilegar útskýringar mannsnafna, tilvitnanir í kennilegt yfirvald (ýmist úr Biblíunni eða klassískri fornöld) og viðlíkingar.²³⁸ Markmið útvíkkunarinnar er ekki að færa sönnur á þemað heldur fyrst og fremst að hjálpa áheyrandanum að skilja notagildi þess fyrir eigin tilveru.²³⁹

Engin dæmi finnast í norrænum ævintýrum um að sögur séu auðkenndar með *thema* og fyrir vikið hlýtur öll umfjöllun um tengsl efnisins við prédikunarhefð 13. aldarinnar að byggja á getgátum. Í *Jóns þætti* er sagt frá því er Jón Halldórsson dreymir að hann sé kominn í kirkju Prédikarabræðra í Björgvin þar sem hann er beðinn að flytja prédikun. Hann tekur áskoruninni, „og sem hann kemur upp á kórinn hefir hann þetta *thema*: „*Beati mortui qui in domino moriuntur.*“²⁴⁰ Texti prédikunarinnar fylgir hins vegar ekki með sögunni, hvað þá þær dæmisögur sem hún kann að hafa innihaldið. Þetta sýnir þó svart á hvítu að höfundur *Jóns þáttar* er kunnugur hinni nýju prédikunarhefð og þeim orðaforða sem tilheyrir fræðunum í kringum hana. Vert er að hafa í huga að ævintýrin eru ritheimildir, samdar eftir öðrum ritheimildum, og í mörgum tilvikum er alls óvíst hvort munnlegur flutningur efnisins hefur nokkurn tímann átt sér stað. Í vissum sögum má hins vegar sjá hvernig tiltekinn ritningarstaður er settur fram sem samantekt á boðskap sögunnar, yfirleitt í sögulok. Ritningarstaðurinn verður þá svo miðlægur í samhengi sögunnar að hann má hæglega túlka sem ígildi *thema*. Hér skiptir samanburður við aðrar gerðir sömu sögu nokkru máli þar sem hann getur varpað ljósi á viðhorf þýðandans til efniviðarins sem hann vinnur með. Hugmyndin um boðskap sögunnar getur ýmist haldist óbreytt eða tekið breytingum í þýðingunni.

²³⁶ James J. Murphy, „Rhetoric,“ 635.

²³⁷ Siegfried Wenzel, *Medieval Artes Praedicandi*, 51.

²³⁸ Siegfried Wenzel, „The Arts of Preaching,“ í *The Cambridge History of Literary Criticism II: The Middle Ages*, ritstj. Alastair Minnis og Ian Johnson (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 86.

²³⁹ Siegfried Wenzel, *Medieval Artes Praedicandi*, 64.

²⁴⁰ „Sælir eru hinir dauðu sem deyja í Drottni.“ „Söguþáttur af Jóni biskup,“ 449.

Líkt og gildir um fleiri atriði er það þýðandinn í 624 sem sýnir af sér mesta trúmennsku þegar ritningarstaðir sem standa sem ígildi *thema* eru annars vegar. Úr meginheimildunum tveimur, ensku gerðinni af *Gesta Romanorum* og *Handlyng Synne*, má finna sitt hvort dæmið um þetta. Bæði eru hins vegar nokkrum vandkvæðum bundin, hið fyrra vegna þess sem virðist vera ónákvæm meðferð heimilda hjá enska þýðandanum og hið síðara vegna ónákvæmrar þýðingar eða misskilnings þýðandans. Ritningarstaðurinn úr *Gesta Romanorum* er í niðurlagi þess ævintýris sem stendur fremst í 624, „Af einum ríkum manni og ekkju einni.“ Þetta er afar stutt og einföld saga, aðeins 17 línur í handritinu: Fátæk kona á eina kú sér til viðurværis. Dag nokkurn kemur ríkur maður í heimsókn til hennar og slær eign sinni á kúna. Hann lætur matbúa skepnuna og gæðir sér á kjötinu en kafnar á fyrsta munnbitanum. Sál hans fer til helvítis í kjölfarið og í sögulok fylgir umsögn sem sögð er fengin úr heilagri ritningu: „Hér eftir segir próphetinn: „Þér skuluð eigi reyfa og stela peningum hins fátæka því að þeir skulu til helvítis fara og vera þar til enda nema þeir yfir bæti áður en þeir deyja,“ segir próphetinn.“²⁴¹ Líkt og Hugo Gering bendir á í skýringum sínum við söguna er engan samsvarandi ritningarstað að finna í Biblíunni þótt svipað orðalag megi finna víða.²⁴² Hér er þó ekki við íslenska þýðandann að sakast því textinn fylgir hinni ensku gerð nokkuð nákvæmlega.²⁴³ Öðru máli gildir um söguna „Af munki einum bakmálgu“ sem þýdd er úr *Handlyng Synne* en þar virðist heimildavísunin misfarast í meðförum þýðandans. Í þessari sögu er greint frá munki sem er þekktur fyrir viðstöðulaust baktal um féлага sína í klaustrinu. Þegar hann er dáinn gengur hann aftur í líki furðuskepnu sem rekur út úr sér tunguna með reglulegu millibili svo að glögglega sést að tungan er skaðbrennd. Með þessu er munkinum refsað fyrir það hversu umtalsillur hann var í lifanda lífi. Boðskapur sögunnar er dreginn saman með býsna ónákvæmri vísun til heilagrar ritningar: „Þetta sama má finna í biblíum, því að svo segir vor frú að þeir skulu éta og naga sínar tungur sem eru bakmálgir og rógsamir, utan þeir bæti með iðran og skriftamálum, et cetera.“²⁴⁴ Orðin sem sögð eru runnin frá Maríu guðsmóður eru eignuð Jóhannesi guðspjallamanni í ensku gerðinni og virðist þar átt við Opínberunarbók Jóhannesar.²⁴⁵

²⁴¹ „Af einum ríkum manni og ekkju einni,“ l. 13-17.

²⁴² *Islendzk æventyri* II, 93. Gering bendir á Okv 22:22 sem dæmi um ritningarstað með líku orðalagi, en þar segir: „Ræn eigi hinn lítilmótlega, af því að hann er lítilmótlegur.“ Orðskviðirnir voru löngum eignaðir Salómon konungi og kann að vera að hann sé „próphetinn“ sem átt er við hér. Í skýringum Gerings eru fleiri tillögur að ritningarstöðum sem gætu skýrt orðalag í norrænu þýðingunni, merktar með spurningarmerki. Sjá *Islendzk æventyri* II, 82.

²⁴³ „... for the Prophete seith, Wo shalle be robbers ande revers of pore mennes goodes, for they shulle to Helle, aye there to dwelle, but they amende hem or they deye.“ *The Old English Versions of the Gesta Romanorum*, 434.

²⁴⁴ „Af munki einum bakmálgu,“ l. 36-38.

²⁴⁵ Opb 16:10-11: „Og hinn fimmti hellti úr sinni skál yfir háseti dýrsins. Og ríki þess myrkvaðist, og menn bitu í tungur sínar af kvöl.“ Sbr. *Handlyng Synne*, útg. Frederick J. Furnivall (London: The Early English Text Society, 1901), 125 (l. 3624-3626).

Ritningarstaðir í ævintýrum geta þjónað svipuðu hlutverki og *thema* í prédikunum líkt og sjá má af dæmunum tveimur sem hér er vitnað til. Þýðandi 624 kemur þessum atriðum nær óbreyttum til skila eins og þau koma fyrir í textunum sem hann þýðir. Það er þó auðséð að engin eðlislæg tengsl eru á milli tiltekins *thema* og tiltekinna sagnagerða, hvað þá einstakra dæmisagna. Sérhvert *thema* er hægt að túlka með ótal dæmisögum og sérhverri dæmisögu geta sömuleiðis fylgt mörg ólík *themata*, allt eftir afstöðu þýðandans hverju sinni. Í því samhengi má vitna til ævintýrisins „Asni slær á sig sótt“ sem þýtt er úr enskri gerð *Gesta Romanorum* og varðveitt í AM 238 XX 4to, en það handrit er skrifað um svipað leyti og 624. Þar segir frá asna sem stritar alla daga fyrir húsbónda sinn. Honum er misboðið þegar hann sér að svínin á bænum liggja í makindum frá morgni til kvölds og fá gnótt matar án þess að vinna nokkurt verk. Asninn ákveður að gera sér upp veikindi til að fá sams konar þjónustu og svínin. Áætlunin ber árangur og húsbóndinn aumkar sig yfir asnann með því að leyfa honum að hvíla sig og borða meira en venjulega, en þegar slátrarinn kemur í heimsókn og slátrar svínunum er asnanum verulega brugðið. Af ótta við að hljóta sjálfur sömu endalok ákveður hann að rífa sig upp og undirgangast sitt daglega erfiði á nýjan leik. Sögunni lýkur með útleggingu þar sem táknheimur sögunnar er skýrður: Svínin tákna ríka menn og konur en asninn táknar „réttvísan mann og konur þær er í góðu erfiði stúdera bæði í klaustrum og í öðru erfiði úti og inni.“²⁴⁶ Niðurstaðan er sú að betra sé að strita með hinum réttlátu en lifa í vellystingum með hinum ranglátu. Síðarnefndi hópurinn hlýtur umsögn sem fengin er úr Jobsbók og hljómar svo í norrænu þýðingunni: „Þessir lifa [...] hér alla sína daga í lysting og eftirlæti öllu til matar og drykkjar og öllu því er búkurinn brekar og beiðist en við innan stuttan tíma deyja og fara til helvítis.“²⁴⁷

Aðra gerð sögunnar um asnann og svínin er að finna í safni enska prédikarans Odo frá Cheriton, en þar er ritningarstaðurinn sóttur í spádómsbók Jesaja: „Þess vegna mun Drottinn, Drottinn allsherjar, senda feitu mönnunum hungursneyð.“²⁴⁸ Líkt og í *Gesta Romanorum* vísar tilvitnunin til þeirra örlaga sem ætluð eru hinum ríku og ranglátu. Í báðum tilvikum er áherslan á mat og drykk svo sem sagan gefur tilefni til. Í ritningarstaðnum úr Jesaja er talað um guðlega refsingu sem felst í sverti: Reiði Guðs birtist í því hvernig hann leiðir megrunarsótt (*tenuitas*) yfir menn sem eru vel í holdum (*pingues*). Í sögunni úr *Gesta Romanorum* er þessi eiginleiki áréttaður með hverri þýðingunni sem bætist við: Í latneska textanum er talað um þá sem eyða dögum sínum í velgengni (*in bonis*) en í enska textanum er talað um „unað og lystisemdir“ (*lustys and lyknyges*). Þýðandinn bætir svo um betur og segir

²⁴⁶ Peter Jorgensen, „Ten Icelandic Exempla and Their Middle English Source,“ *Opuscula* IV:1970, 199.

²⁴⁷ Sama heimild.

²⁴⁸ „Propter hoc mittet Dominus, Deus exercituum, in pinguibus eius tenuitatem.“ *Eudes de Cheriton et ses dérivés*, *Les fabulistes latins* IV, útg. Léopold Hervieux (Paris, 1896), 208. Sbr. Jes 10:16 í texta Vúlgötu.

að hinir ríku lifi lífinu „í lysting og eftirlæti öllu til matar og drykkjar og öllu því er búkurinn brekar og beiðist.“ Vandlæting á ríkidæmi er sett fram með skírskotun til hins líkamlega í báðum gerðum sögunnar en hin líkamlega áhersla virðist vera það sem einna helst tengir ritningarstaðina tvo.

Ritningarstaðirnir sem hér um ræðir eru fengnir úr ólíkum bókum Gamla testamentisins. Séu þeir skoðaðir í sínu upphaflega samhengi er ljóst að fleira aðgreinir þá en sameinar og það er nánast undrunarefni að hægt sé að nota báða sem *thema* með sömu sögunni. Orðin úr Jobsbók eru sótt til ræðu þar sem fjallað er um þá þversögn að óguðlegir menn geti hæglega lifað löngu og farsælu lífi. Þar sem rætt er um dauðastund hinna óguðlegu er lögð áhersla á að þeir endi líf sitt snögglega (*in puncto*) og með því er dregin upp andhverfa þeirra langvinnu þjáninga sem Job sjálfur, hinn guðhræddi og réttláti maður, þarf að þola.²⁴⁹ Í ensku gerðinni af *Gesta Romanorum* er sjónum beint að örlögum ranglátu mannanna eftir dauðann fremur en sjálfri dauðastundinni: Þeir fara til helvítis (*downe to helle*) sem er í fullu samræmi við latneska textann (*ad inferna*) og hina kristnu hugmynd um maklega refsingu í handanlífinu, ólíkt hinu hebreska *Sheol* sem er áfangastaður allra að jarðlífinu loknu, jafnt réttlátra sem ranglátra. Það er engu líkara en að höfundur *Gesta Romanorum* horfi hér fram hjá því sem er aðalatriði ritningargreinarinnar og noti hana þess í stað sem staðfestingu á hugmyndinni um makleg málagjöld hinna ranglátu eftir dauðann – hugmynd sem gengur í raun þvert á boðskap Jobsbókar.²⁵⁰ Orðin sem Odo frá Cheriton sækir til Jesaja vísa upphaflega til Assyríumanna og refsinganna sem þeirra bíða fyrir að kúga Ísraelslýð. Umfjöllunin er öllu sértækari hjá Jesaja en í Jobsbók og útlekkingin hjá Odo endurspeglar það að vissu leyti, hjá honum eru svínin látin tákna „hina ríku, þá sem klæðast ríkmannlega, éta ríkmannlega og vinna ekkert. Þetta eru klerkar, okrarar, svín djöfulsins [...]“.²⁵¹ Svo nákvæma sundurliðun er ekki að finna í þeirri útlekkingu sem birtist í *Gesta Romanorum*. Sömuleiðis gerir heimssýn Jesaja ráð fyrir samhengi milli synda og refsinga sem er ekki til staðar í Jobsbók. Þótt sögunni í *Gesta Romanorum* fylgi ritningarstaður úr Jobsbók stendur útlekking hennar nær Jesaja að þessu leyti.

Af þessu má sjá að *thema* tiltekinnar dæmisögu getur verið breytilegt frá einni gerð til annarrar. *Thema* er ekki órjúfanlega tengt sögunni heldur einfaldlega vísbending um afstöðu höfundar eða þýðanda til efnisins. Þess eru einnig dæmi að þýðendur bæti *thema* við sögu þar sem ekkert slíkt er fyrir og leitist þannig við að auka virði hennar. Þetta má sjá í sögunni „Af

²⁴⁹ Í Vulgata-þýðingunni eru orðin úr *Jobsbók* svohljóðandi: „Ducunt in bonis dies suos et in puncto ad inferna descendunt“ („Þeir lifa daga sína í vellystingum og fara síðan til helvítis einn daginn.“).

²⁵⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz átti síðar eftir að skilgreina þetta vandamál í ritinu *Essais de théodicée* sem út kom í Amsterdam árið 1710.

²⁵¹ „... diuites qui bene se induunt et bene comedunt et nichil laborant. Hii sunt clerici, usurarii, porci Diaboli...“ *Eudes de Cheriton et ses dérivés*, 208.

brytja og bónda“ í 657 sem er bersýnilega samsett úr tveimur heimildum. Sagan er runnin frá skrifara 3 og sýnir hvernig þýðandinn notar sitt hvorn ritningarstaðinn til að ríða endahnút á tvo helminga frásagnarinnar. Í fyrri helmingi sögunnar (l. 1-144) er greint frá vélabrögðum bryta sem þjónar ríku manni og sölsar undir sig jarðir fátækra bænda í hans nafni. Guð fylgist með öllu saman og vill ekki að slíkir glæpir séu látnir viðgangast án refsingar svo að hann lýstur brytann með bráðri sótt sem dregur hann fljótlega til bana. Þessi hvörf í sögunni eru kynnt með því að vitnað er til Orðskviðanna: „Vel sagði Salomon af þessum falsara, brytanum: „Lygnar varir hylja hatur, sagði hann, og sá er meingiörðir ber fram er óvitur maður.““²⁵² Í síðari helmingnum (l. 145-225) er svo fjallað um það þegar vakað er yfir líki brytans og ýmsir voveiflegir atburðir eiga sér stað. Ósköpunum linnir ekki fyrr en ríki maðurinn skilar aftur jörðunum sem hann stal. Smælingjarnir fá þannig uppreist æru að lokum „því að guð er þeirra hefndarmaður sem sjálfur segir hann: „Mér heyrir hefndin og ég mun umbuna.““²⁵³ Hér virðist þýðandinn leggja nokkuð upp úr mikilvægi ritningarstaða fyrir byggingu ævintýrisins því staðsetning þeirra er tengd málalyktum innan formgerðarinnar og tilgangur ritningarstaðarins er sá að hnykkja á niðurstöðu og boðskap frásagnarinnar. Hvorugur ritningarstaðurinn er varðveittur með þessu sagnaefni í öðrum gerðum svo mér sé kunnugt og liggur því beint við að túlka þá sem viðbót þýðandans.

Eins og fyrr er nefnt er *thema* grundvallaratriði í mælskufræði prédikara eftir 1200 og því eðlilegt að ætla að höfundar og þýðendur dæmisagna á 14. öld séu almennt kunnugir fyrirbærinu. Hitt er þó jafnljóst að *thema* og ritningarstaður er ekki sami hluturinn. *Thema* er alltaf ritningargrein en ekki eru allar ritningargreinar *themata* og í einni og sömu prédikun geta komið fyrir fjölmargar ritningargreinar þótt eitt tiltekið *thema* sé í forgrunni. Ian J. Kirby fullyrðir í riti sínu um Biblíutilvitnanir í fornnorrænum trúarbókmenntum að finna megi tólf nákvæmar vísanir í heilaga ritningu í safni Gerings og „um það bil tuttugu lauslegri skírskotanir.“²⁵⁴ Hér þarf vart að fjölyrða um hversu torvelt það er að eiga við Biblíutilvitnanir í móðurmálsbókmenntum, greina á milli beinna tilvitnana, lauslegra skírskotana og tilviljanakenndra líkinda í orðalagi, ekki síst í prentlausu samfélagi þar sem engin stöðluð Biblíuþýðing er til.²⁵⁵

Í íslenskum ævintýrum má víða finna orðalag sem virðist fengið að láni úr heilagri ritningu án þess að vitnað sé til hennar beint. Hér má tilfæra lýsingu Satans í kaupmannslíki í

²⁵² „Af brytja og bónda,“ l. 135-137. Sbr. Okv 10:18: „Sá sem leynir hatri er hræsnari, sá sem dreifir hvíksögum er heimskingi.“

²⁵³ „Af brytja og bónda,“ l. 222-223. Sbr. Róm 12:19: „Leitið ekki hefnda sjálf, mín elskuðu, látið Guð um að refsa eins og ritað er: „Mín er hefndin, ég mun endurgjalda,“ segir Drottinn.“

²⁵⁴ Ian J. Kirby, *Biblical Quotation in Old Icelandic-Norwegian Religious Literature II* (Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar, 1980), 89. Orðrétt segir Kirby: „There are twelve accurate quotations, and a score or so of looser references.“

²⁵⁵ Kirby fer nokkrum orðum um þetta vandamál í riti sínu. Sjá *Biblical Quotation II*, 109-112.

ævintýrinu „Af sýslumanni og fjanda“: „... kaupmaður sá er fagur sýndist mun vera einn af helvískri hirðsveit er jafnan var illur og myrkur en sýnist oftlega með falsásjónu bæði fagur og ljós.“²⁵⁶ Hæglega má gera sér í hugarlund að umsögnin sé leynt og ljóst sniðin eftir því sem segir í Öðru Korintubræfi: „Og ekki er það undur því að Satan sjálfur tekur á sig ljósenglamynd.“²⁵⁷ Á öðrum stað er munklegum lifnaði lýst með orðalagi sem hefur skýr tengsl við texta Lúkasarguðspjalls; guðrækni munkanna er líkt við það að „fóttroða hreisturlega hálsa“ sem undirstrikar það hversu óljúf störf þeirra eru í augum myrkrahöfðingjans.²⁵⁸ Líkindin við orðalag Nýja testamentisins eru jafnvel enn meiri í ævintýrinu „Af einum meistara“ þar sem aðalpersónan eys skömmum yfir ungan frænda sinn þegar hann verður uppvis að ofbeldi gegn þurfalingum og líkir honum við líkkistu sem hefur fagrar skreytingar að utanverðu en geymir visnandi bein hið innra.²⁵⁹ Líkingamálið er greinilega sótt til þeirra heiftarorða sem frelsarinn beinir til farísea og fræðimanna í Matteusarguðspjalli.²⁶⁰ Engin þessara þriggja staða er meðal þeirra sem Kirby setur í flokk beinna Biblíutilvitnana.²⁶¹

Í íslenskum ævintýrum koma fyrir allmargar ritningargreinar sem þjóna veigamiklu hlutverki í frásögninni þótt þær geti ekki með nokkru móti talist vera ígildi *thema*. Frásagnarstigið skiptir höfuðmáli þegar þessi flokkur er skoðaður, þ.e. staða ritningargreinarinnar í frásagnarheildinni, og spurningin um það hvort hún kemur fram í máli sögumanns eða er lögð einhverri persónu í munn. Hinn meinti höfundur ritningarstaðarins er gjarnan nafngreindur og kennivald hans þar með samlagð túlkun sögumannsins: „... en hann ríkur í veröldinni hirti ekki hvað biskup sagði, því að peningurinn er oft metnaðargjarn, því að honum fór *sem Davíð segir í sálminum*, að hann treysti sér sakir sinna peninga;“²⁶² „Rísa þá upp að nýju gamanræður með svo mikilli snilld og seim varanna, *sem Salomon segir*, að biskupinn er nálega búinn til herleiðslu.“²⁶³ Tilvitnanir sem þessar standa nærri þematískum

²⁵⁶ „Af sýslumanni og fjanda“, l. 87-89.

²⁵⁷ 2Kor 11.14.

²⁵⁸ „Af Marinu munk“, l. 29. Sbr. orð Kristis til fylgdarmanna sinna í Lk 10:19: „Ég hef gefið yður vald að traðka á höggormum og sporðdrekum og yfir allt óvinarins veldi.“

²⁵⁹ „Af einum meistara“, l. 208-210: „Vel má það til þín tala að þú líkir það kofin sem glæst er utan með gylltum lási, en geymir fyrir innan visin og deynandi dauðra manna bein.“ Orðmyndin „kofin“ er ekki kunn úr öðrum heimildum en byggir sjáanlega á enska orðinu *coffin*.

²⁶⁰ Matt 23:27: „Vei yður, fræðimenn og faríserar, hræsningar! Þér líkist hvítum kólkuðum gröfum sem sýnast fagurlega skreyttar að utan en innan eru þær fullar af dauðra manna beinum og alls kyns óþverra.“

²⁶¹ Öll ævintýrin þrjú koma frá sama skrifara, þ.e. skrifara 3 í 657.

²⁶² „Af Constantino kóngi“, l. 26-29 (leturbr. mín). Bragi Halldórsson telur að hér sé vísað til Slm 49:13-14, sem hljómar svo í nútímapýðingu: „Þrátt fyrir auð sinn er maðurinn dauðlegur, eins og dýrin hlýtur hann að deyja. Svo fer þeim sem treysta sjálfum sér og þeim sem fylgja þeim og þóknast tal þeirra.“ Sjá *Ævintýri frá miðöldum* I, 194. Þessi tilgáta virðist þó hæpin þegar texti Vulgata-pýðingarinnar er skoðaður því þar er talað um heiður (*honore*) en ekki auð. Hverfulleiki auðæfanna kemur víða fyrir í Sálmunum og það er örðugt að slá því föstu hvaða ritningarstað er átt við hér.

²⁶³ „Af biskupi og púka“, l. 45-48 (leturbr. mín). Sbr. Okv 5:3: „Hunang drýpur af vörum skækjunnar og háls hennar er hálli en olía.“

prédikunum í þeim skilningi að þær eru vel skilgreindir ritningarstaðir sem eru látnir varpa ljósi á atburði dæmisögunnar. Ísraelskonungarnir Davíð og Salómon njóta raunar nokkurrar sérstöðu í þessari grein tilvitnana því oftast er vísað til þeirra en nokkurra annarra persóna úr Biblíunni í íslenskum ævintýrum. Stundum gerist það hins vegar að hvorki höfundar né heimildar er getið þegar sögumaður vitnar til heilagrar ritningar. Í sagnaflokkinum um Vilhjálm bastarð í 657 má finna dæmi um þetta: „Tólf voru port á borginni *sem heilög ritning vottar*“;²⁶⁴ „Enn er ein grein hér til að Englands kristni fyrir það *er bók segir*, ef einn formaður ruglar vatnið og spillir, eru hans eftirkomendur eigi ráðvandari en svo að þeir drekka gjarnan þann leirinn er hann leifði [...] og því verða margir í stiganum er stendur í boganum dynjanda, *sem bók vottar* ...“²⁶⁵ Af þessum þremur tilvitnunum er aðeins hægt að rekja hina fyrstu með fullri vissu til tiltekins staðar í Biblíunni.²⁶⁶

Ritningarstaðir sem lagðir eru sögupersónum í munn lúta öðrum lögmálum en sambærileg atriði í máli sögumanns. Hver sá sem er fær um að vísa til heilagrar ritningar í réttu samhengi er handhafi sanninda sem vart er hægt að mótmæla og fyrir vikið geta Biblíuvísanir haft afgerandi áhrif á valdahlutföll og framrás atburða í ævintýrum. Fáar röksemdir eru áhrifameiri fyrir þann sem vill fá sínu framgengt og jafnvel djöfullinn á það til að vitna í Biblíuna til að ljá orðum sínum áhrif. Í ævintýrinu „Af biskupi og púka“ bregður óvinurinn sér í líki fagurrar konu og leggur snörur sínar fyrir ónefndan biskup. Konan kemur til biskupsins í kirkjuna með miklu föruneyti og segist vilja skrifa hjá honum. Biskup hefur ekki tíma til að sinna erindinu og vísar henni á undirmann sinn. Konan lætur sig þó ekki og segist ekki vilja skrifa hjá neinum öðrum en honum. Hún mælir svo um að hann skuli vera ábyrgur ef hún deyr óskriftuð og vitnar af því tilefni til Sálmana: „Respexit in orationem humilium et non sprexit precem eorum.“²⁶⁷ Orðin orka eins og særingarþula á biskupinn sem lætur samstundis af mótþróanum og leyfir konunni að skrifa hjá sér.

Biblíutilvitnunin sem djöfullinn bregður fyrir sig í þessari sögu stendur á latínu inni í norræna textanum. Slíkt er ekki óalgengt í ævintýrum en virðist að mestu bundið við tilvitnanir í máli sögupersóna. Svipað dæmi má finna í sögunni „Af Constantino kóngi“ þar sem greint er frá því þegar Constantinus hlýðir á messu í litlu þorpi þar sem hann á leið um. Keisaranum þykir presturinn bæði lítill og ófríður og undrast með sjálfum sér að guð velji sér slíka menn í þjónustu sína. Presturinn ávarpar þá keisarann þótt Constantinus hafi ekki mælt

²⁶⁴ „Af Lanfranco,“ l. 235 (leturbr. mín). Sbr. Opb 21:12: „Og hliðin tólf voru perlur og hvert hlið úr einni perlu.“

²⁶⁵ „Af Vilhjálmi bastarði og sonum hans,“ l. 12-16, 18-19 (leturbr. mín).

²⁶⁶ Jón G. Friðjónsson hefur stungið upp á því að skýra megi þriðju tilvitnunina með skírskotun til Jakobsstigans (1Mós 28:12). Sbr. *Ævintýri frá miðöldum* I, 124.

²⁶⁷ „Af biskupi og púka,“ l. 28-29. Sbr. Sl 101:18: „Hann gefur gaum að bæn hinna allslausu og hafnar ekki bæn þeirra.“

eitt einasta orð: „... í þessu lítur hann við keisara og söng þetta vers: „Scitote quoniam dominus ipse est deus; ipse fecit nos et non ipsi nos,“ það segir svo: „Vita skulu þér það, að drottinn sjálfur er guð; hann skapaði okkur, en ekki við sjálfir okkur.“²⁶⁸ Keisarinn ræður af þessu að presturinn geti lesið hugsanir hans og hljóti því að vera gæddur guðdómlegri náðargáfu. Í kjölfarið ákveður hann að hækka prestinn í tign og skipa hann í embætti biskups. Persóna sem teflir fram ritningarstað kemst í beint hugmyndasamband við heilaga ritningu og ljær þannig orðum sínum ólittinn sannfæringarmátt. Það sem vekur aðdáun Constantinusar á prestinum er að hann getur séð hvað keisarinn er að hugsa og fundið hæfilegan ritningarstað til að telja honum hughvarf. Líkt og gildir um beinar tilvitnanir almennt geta ritningargreinar verið vettvangur fyrir flakk milli tungumála en samanborið við hina evrópsku dæmisagnahefð má segja að þessi tilvik stefni að þveröfugu marki. Latnesk tilvitnun inni í texta á móðurmáli undirstrikar lærdóm þýðandans en bein tilvitnun á þjóðtungu, umlukin meginmáli á latínu, er til marks um að höfundurinn sé í tengslum við menningu alþýðufólks, jafnvel sem áheyrandi, vitni eða beinn málsaðili. Í hinum latnesku sagnasöfnum Étienne de Bourbon og Jacques de Vitry eru allmörg dæmi um beinar tilvitnanir á þjóðtungu, einkum þegar um er að ræða spakmæli, blótsyrði og sönglagatexta.²⁶⁹

Nærvera latneskra ritningarstaða í íslenskum ævintýrum getur þannig staðfest úrræðasemi sögupersóna þegar vitnað er til þeirra sem almæltra sanninda. Stundum eru beinar tilvitnanir hins vegar sviðsettar með atriðum þar sem persóna þylur upp texta, ýmist sem lesmál úr bók eða í samhengi messuhalds og helgisiða. Líkt og víðar eru Sálmannir í öndvegi í þessum köflum. Þegar Karlamagnús keisari leiðir herdeildir sínar til Jórsalalands liggur leiðin um illfæran skóg sem er fullur af villidýrum. Á meðan nóttin er sem dimmust vakir keisarinn og les upp úr Sálmunum allt þar til dagur rís. Undir morgun kemur talandi fugl til hans og vísar honum veginn út úr skóginum. Tilvitnanir í Sálmana eru látnar fylgja með á latínu í þessu ævintýri, líkt og til að undirstrika töframátt þeirra.²⁷⁰ Sagan öll einkennist raunar af meðvitund um samspil tungumála líkt og sést á frásögninni um latínubréfið sem Karlamagnús fær sent frá Miklagarðskonungi og lætur þýða „fyrir öllum lýð upp á þá mállýsku sem hverjum yrði skiljanlegust.“²⁷¹ Sú ákvörðun þýðandans að hafa

²⁶⁸ „Af Constantino kóngi,“ l. 9-13. Tilvitnunin er fengin úr latneska Saltaranum (*Psalterium Gallicanum* eða *Romanum*), með þeirri einu breytingu að þar stendur quoniam í stað quod. Sbr. Slm 100:3: „Játið að Drottinn er Guð, hann hefur skapað oss og hans erum vér.“

²⁶⁹ Bremond, Le Goff og Schmitt, *L'«exemplum»*, 98-100.

²⁷⁰ „Frá Karlamagnúsi,“ l. 102-128. Um er að ræða beinar tilvitnanir í tvo sálma, 119. sálm og 142. sálm. Þessir sálmar eru afar ólíkir, sá fyrri þakkargjörðarsálmur en sá síðari angurljóð. Þetta bendir til þess að inntak tilvitnanna sé ekki meginatriði fyrir samhengi frásagnarinnar heldur sjálfur upplesturinn sem táknræn athöfn. Sagan um Karlamagnús og fuglinn talandi kemur fyrst fyrir í ritinu *Descriptio qualiter Karolus Magnus sem samið er á ofanverðri* 11. öld. Sjá Matthew Gabriele, *An Empire of Memory: The Legend of Charlemagne, the Franks, and Jerusalem* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 29.

²⁷¹ „Frá Karlamagnúsi,“ l. 87-88.

Biblíutilvitnarnir á latínu er því varla tilkomin af handahófi. Aðra tilvitnun í sama sálm og kemur fyrir í frásögninni um Karlamagnús má finna í ævintýrinu „Af keisaranum Mauricius og riddaranum Focas“ og er þar einnig um að ræða vers sem er lesið upphátt úr sálmabók, nánar tiltekið ákall til Drottins sem austrómverski keisarinn Mauricius þylur upp skömmu áður en hann er leiddur til aftöku.²⁷² Meginheimild þess ævintýris er *Historia miscella* eftir sagnaritarann Paulus Diaconus þar sem ritningarstaðurinn stendur á latínu og rennur því fyrirhafnarlaust saman við sjálft meginmálið sem er einnig á latínu. Þess er ekki getið í *Historia miscella* að ávarpið sé sótt í Sálmana, hvað þá að keisarinn lesi það upp úr bók, heldur einungis sagt að hann hafi endurtekið það í sífellu fyrir dauða sinn.²⁷³ Íslenski þýðandinn léttir hins vegar undir með lesendum sínum, bæði með því að geta Biblíuheimildarinnar og aðgreina ritningarstaðinn frá eigin texta með því að láta hann standa óþýddan.

Í merkingarheimi þýddra ævintýra geta ritningarstaðir haft margvísleg áhrif, hvort sem þeir standa á latínu eða móðurmáli þýðandans. Frá sjónarhóli stílfræðinnar felast megináhrifin vitaskuld í því að lærdómur og guðrækni þess sem hefur orðið, hvort sem það er sögumaður eða sögupersóna, eru dregin skýrt fram. Stundum er lögð slík ofuráhersla á þetta að hætt er við að nútímalesendum þyki nóg um. Vísa má til ævintýrisins „Ábótinn og fóstri hans“ í því sambandi en þar er að finna verulegan fjölda misnákvæmra biblíutilvitnana, sumar þýddar en aðrar á latínu.²⁷⁴ Loks ber að nefna þá gerð ævintýra þar sem straumhvörf í frásögninni eða sjálf meginhugmyndin að baki henni eru spunnin út frá tilteknum ritningarstöðum sem eru ýmist tilfærðir í textanum eða ekki. Í þeim tilvikum hafa ritningarstaðir beinni og skýrari áhrif á framvinduna en í sögum þar sem þeir eru ekki annað en röksemd til stuðnings málstað. Þetta er raunin í ævintýrinu „Af tveimur munkum“ þar sem afbakaður ritningarstaður leiðir til afhjúpunar. Þar er greint frá villuráfandi munkum sem fá húsaskjól í ókunnu klaustri. Um nóttina gengur annar þeirra til tíða og undrast það að heyra heimamenn fara rangt með ritningarvers er þeir ávarpa Guð einum rómi í sálmasöngnum:

²⁷² „Justus es domine et rectum iudicium tuum.“ Jonna Louis-Jensen, „Nogle ævintýri,“ *Opuscula V* (1975): 273. Sbr. Sl. 119:137: „Réttlátur ert þú Drottinn, og réttmætir eru dómur þínir.“ Ævintýrin tvö eru komin frá sama skrifara, þ.e. skrifara 4 í 657.

²⁷³ Paulus Diaconus, *Historia miscella*, PL 95, 1019.

²⁷⁴ Peter A. Jorgensen, „Four Æventýri,“ 317-328. Skrifarinn er skrifari 4 í 657, en önnur frásögn sem er frá honum komin, „Furseus leiðsla,“ hefur að öllum líkindum verið undir sömu sök seld. Þýðingin er varðveitt í 657 en textinn er afar brotakenndur. Samanburður við latneskar heimildir leiðir þó í ljós að í textanum er aragrúi af ritningarstöðum. Herrad Spilling taldi að þetta gæfi „Furseus leiðslu“ ótvíræða sérstöðu því Biblíutilvitnanir væru almennt sjaldgæfar í leiðslubókmenntum. Sjá Herrad Spilling, *De Visio Tnugdali: Eigenart und Stellung in der mittelalterlichen Visionsliteratur bis zum Ende des 12. Jahrhunderts* (München: Arbeo-Gesellschaft, 1975), 190; hér vitnað eftir Jonas Wellendorf, *Kristelig visionslitteratur i norrøn tradition* (Oslo: Novus Forlag, 2009), 169.

„Non misertus es nobis.“²⁷⁵ Afbökunin er aðkomumönnunum fyrsta vísbending um það sem þeir fá staðfest skömmu síðar: Munkarnir í klaustrinu eru í raun djöflar í dulargervi. Önnur gerð sömu sögu er í safni Étienne de Bourbon en þar er ekki að finna hinn affærða ritningarstað sem virðist ókunnur úr öðrum heimildum en norrænu þýðingunni.²⁷⁶

Af ævintýrinu „Fjallið sem drap serkina“ má síðan sjá hvernig túlkun ritningarstaðar getur orðið kveikja að heilli frásögn. Þar segir frá serkjum sem hneppa hóp kristinna manna í þrældóm og flytja þá á brott í ánaud. Á meðan á herleiðingunni stendur hæðast serkirnir að þeirri hugmynd sem lesa má um í guðspjöllum hinna kristnu að með trúna að vopni megi flytja fjöll í sjó. Smiður nokkur í hópi kristnu mannanna heyrir á tal þeirra. Hann fær þá hugmynd að ávarpa fjall eitt þar í nágrenninu í Guðs nafni, skipar því að lyftast upp og kremja serkina. Honum verður að ósk sinni, serkirnir eru drepnir allir sem einn og kristnu mennirnir öðlast frelsi.²⁷⁷ Í þessu ævintýri er auðsæilega byggt á orðaskiptum Krists við lærisveina sína í Matteusarguðspjalli líkt og sést á öðrum gerðum sögunnar.²⁷⁸

3.4. Spakmæli

Í samfélögum þar sem þekking og lærdómur grundvallast á hefð er viðbúið að spakmæli njóti vinsælda. Í spakmælum birtist hefðbundinn vísdomur, arfur genginna kynslóða, í hnitmiðuðu og auðlærðu formi. Hollenski sagnfræðingurinn Johan Huizinga lýsti spakmælum sem „kristallaðri hugsun“ og taldi notkun þeirra í margvíslegu textasamhengi á 14. og 15. öld ótvíræða sönnun þess að hefðarhyggja væri grundvallarregla í allri þekkingarmiðlun tímabilsins.²⁷⁹ Hvað virkni og markmið áhrærir eru spakmæli þannig harla lík dæmisögunni í eðli sínu, bæði formin miða að boðun þekkingar sem dregin er af reynslu og fordæmum. Líkt og Huizinga greinir frá eru spakmæli algengur fylgifyskur hvers kyns texta í evrópskum bókmenntum um aldir, jafnt í ljóðlist og sagnabókmenntum sem pólitískum ræðum, prédikunum og hvers kyns trúarlegri orðræðu, en um tengsl spakmæla og dæmisagna gilda þó alveg sérstök lögmál. Raunar er slíkt ættarmót með þessum tjáningarformum að öldum saman var það einkenni á flestum þjóðtungum að dæmisögur, spakmæli og líkingar væru afgreidd sem eitt og sama fyrirbærið. Sömu orðin voru notuð jafnt og þétt um allt saman og í latnesku

²⁷⁵ „Þú ert oss ekki miskunnsamur.“ Sjá „Af tveimur munkum,“ l. 35-38. Orðin eru úr 59. sálmi og afbökunin felst í því að neitun er bætt við ávarpið sem hljóðar svo í upphaflegri gerð: „Misertus es nobis“ („Þú ert oss miskunnsamur.“).

²⁷⁶ Étienne de Bourbon, *Anecdotes historiques*, útg. A. Lecoy de la Marche (París: 1878), 76.

²⁷⁷ Peter A. Jorgensen, „Four Æventýri,“ 316.

²⁷⁸ Matt 21:21: „Ef þið tryðuð, þá mynduð þið móttaka allt, alveg sama hvað þið færuð fram á í tali ykkar, gætuð þið ekki aðeins gjört slíkt sem fram kom við fikjutréd. Þér gætuð enda sagt við fjall þetta: ‚Lyft þér upp, og steyp þér í hafið,‘ og svo myndi fara.“ Étienne de Bourbon tekur af öll tvímæli um það hvaða ritningarstað sagan byggir á með því að setja inn beina tilvitnun: „Si habueritis fidem etc.“ Sjá *Anecdotes historiques*, 282.

²⁷⁹ Johan Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*, þýð. Fritz Hopman (London: Penguin, 1990 [1924]), 220-222.

hefðinni voru svipaðir hlutir uppi á teningnum líkt og sjá má á texta Vúlgötunnar þar sem hugtökin „proverbium“ og „parabola“ eru í flestum tilvikum víxlanleg.²⁸⁰ Hliðstæð hugtakanotkun í norrænum trúarbókmenntum á 14. öld endurspeglar þetta. Í texta *Stjórnar* er „proverbium“ iðulega þýtt sem „orðskviður“ en í *Mariu sögu* má hins vegar finna dæmi um að „orðskviður“ sé notað um það sem á latínu væri ýmist kallað „exemplum“ eða „allegoria.“²⁸¹

Höfundar prédikunarhandbóka fjalla iðulega um dæmisögur og spakmæli jöfnum höndum. Hvort tveggja þykir sérlega notadrjúgt þegar áheyrendahópurinn samanstendur mestmegnis af leikmönnum.²⁸² Rétt eins og dæmisögum var safnað saman í sérstakar handbækur ætlaðar prédikurum tíðkaðist að safna spakmælum og tilvitnunum í svokölluð *florilegia*-söfn sem voru vinsælt hjálpartæki prédikara á 13. öld. Í samhengi vestrænnar kirkjusögu má rekja upphaf slíkra rita til sistersíumunka undir lok 12. aldar en í ritum þeirra voru nær allar tilvitnanirnar í Ágústínus og aðra kirkjufeður.²⁸³ Þótt langflest þau kirkjulegu spakmælasöfn sem varðveist hafa séu rituð á latínu, rétt eins og dæmisagnasöfnin, njóta spakmæli á þjóðtungu engu að síður nokkurrar sérstöðu. Samsetning áheyrendahópsins virðist ekki hafa skilyrt notkun spakmæla að neinu marki og mörg dæmi eru um að spakmæli á þjóðtungu séu varðveitt inni í prédikunum sem ritaðar eru á latínu. Þannig er til verulegur fjöldi prédikana frá sistersíumunkum á 13. öld þar sem fullljóst má þykja að efnið sé ætlað til flutnings á latínu frammi fyrir hópi klerklærðra áheyrenda en spakmæli á þjóðtungu engu að síður látin fylgja með.²⁸⁴

Í samhengi dæmisagnahefðarinnar má líta á virkni spakmæla innan textaheildarinnar sem breytu í þróun bókmenntageinarinnar allt frá öndverðu. Í fornaldarritum á borð við *Vitae patrum* tíðkast að grundvalla kenningar og fullyrðingar á spakmælum, draga ályktanir og spinna sögur út frá þeirri visku sem spakmælin höfðu að geyma. Í þeirri munklegu hefð sem nær hámarki á 12. öld er aftur á móti mun algengara að spakmælin séu ekki grunnur boðskaparins heldur einungis staðfesting hans eða birtingarmynd, rökleg niðurstaða

²⁸⁰ Barry Taylor, „Some Complexities of the *Exemplum* in Ramon Llull’s *Llibre de les bèsties*,“ *The Modern Language Review* 90, nr. 3 (1995): 647.

²⁸¹ Sjá *Stjorn: Gammelnorsk Bibelhistorie fra Verdens Skabelse til det babyloniske Fangenskab*, útg. C.R. Unger (Kristjánía: 1862), 65, 132, 444, 471, 481 og 503. Í *Mariu sögu* segir frá ábóta sem missir annað augað en tekur slysinu af stakri ró og gantast jafnvel með því að líkja augum sínum við manneskjur: „Ég átti um hríð tvo vini og hræddist ég hvorn tveggja, en nú er ég óttalaus því að annar þeirra er dauður.“ Nærstaddir eiga erfitt með að skilja líkinguna og spyrja „hvað orðskviður þessi hefði að þýða.“ Sjá *Mariu saga*, útg. C.R. Unger (Kristjánía: 1871), 496 [leturbr. mín]. Leit í *Ordbog over det norrøne prosasprog* leiðir í ljós að þetta tilvik úr *Mariu sögu* er eina dæmi þess að orðið „orðskviður“ merki eitthvað annað en *proverbium* í norrænum heimildum.

²⁸² Claude Buridant, „Les proverbes et la prédication au moyen âge,“ í *Richesse du proverbe* I, ritstj. François Suard og Claude Buridant (Lille: Université de Lille III, 1984), 27.

²⁸³ Emilia Jamrozak, *The Cistercian Order in Medieval Europe 1090-1500*, 209.

²⁸⁴ Claude Buridant, „Les proverbes et la prédication au moyen âge,“ 32.

sögunnar. Segja má að þróunin sé í þessum skilningi frá afleiðslu til aðleiðslu.²⁸⁵ Um miðja 13. öld verður það ríkjandi regla að láta samantekt á boðskap dæmisagna fylgja í lokin og sú stefna fer vaxandi að láta spakmæli fylgja slíkum ágripsorðum. Það að merkja sögur með spakmælum jafngildir yfirskrift eða efnisorði og að því leyti helst uppgangur spakmæla innan dæmisagnahefðarinnar í hendur við þá kerfissvæðingu sem nær hámarki með starfi fransiskana á 13. öld.²⁸⁶

Mörkin á milli spakmæla og *thema* eru oft óljós. Í skáldskaparfræðilegum ritgerðum sem verða til á 13. öld er umfjöllun um spakmæli gjarnan sett fram á svipuðum nótum og umfjöllun um *thema* í prédikunarhandbókum. Til verður sú hugmynd að spakmæli í veraldlegum kveðskap og sögum séu að meira eða minna leyti sambærileg við ritningarstaði í prédikunum, eins konar kjarni sem allur textinn hverfist um.²⁸⁷ Mörkin verða enn óljósari í móðurmálsbókmenntum þar sem erfiðara er að auðkenna biblíutilvitnanir en í latneskum textum. Í íslenskum ævintýrum, líkt og víðar, er gjarnan vitnað til Salómons þegar spakmæli koma fyrir og með því er hnykk á trúverðugleika boðskaparins. Gildir þá einu hvort inntak textans er trúarlegt eða veraldlegt. Með spakmælum sem sótt eru til ritningarinnar er hægt að færa veraldlegar frásagnir yfir á svið hins trúarlega, þótt slík áhrifatengsl gangi ekki í báðar áttir.²⁸⁸ Þannig má segja að á sviði spakmæla séu ritningarstaðir ríkjandi en orðskviðir sem hafa engin tengsl við trúarlega texta víkjandi. Af bókum Biblíunnar voru *Orðskviðirnir*, *Prédikarinn* og *Ljóðaljóðin* lengi vel eignuð Salómon og fyrir vikið eru þessi rit í algörum sérflokki sem uppspretta spakmæla.²⁸⁹

Almenna reglan er sú að boðskapur spakmælanna er í beinu samhengi við hneigð sögunnar, hvort sem þau koma fyrir í máli sögumanns eða eru lögð sögupersónum í munn. Í ævintýrinu um prestakonuna er sjálfur tilgangur frásagnarinnar dreginn saman í spakmælum: „Varla má illt varast nema viti.“ Orðin hafa skírskotun út fyrir atburði sögunnar og geta staðið sem yfirskrift hverrar þeirrar dæmisögu sem byggir á neikvæðum fordæmum, færir fram boðskap með því að greina frá athöfnum sem beri að fordást.²⁹⁰ Í ævintýrinu „Af

²⁸⁵ Jean-Claude Guy, „Introduction,“ *Paroles des anciens* (Paris: Éditions du Seuil, 1976), 9-11. Í *Vitae patrum* standa spakmæli og tilvitnanir víða stök innan um frásagnir, sjá *Heilagra manna sögur* II, 560, 574 o.v.

²⁸⁶ Sjá nánari umfjöllun í kafla 2.4.

²⁸⁷ Siegfried Wenzel, „The arts of preaching,“ 92-93. Ritgerðir af því tagi sem hér er átt við eru ýmist kallaðar *artes poetriae*, *artes versificandi* eða *artes grammaticae* á latínu. Dæmi um þau fyrirmæli sem höfundar slíkra ritgerða gefa um notkun spakmæla má finna hjá Hugo O. Bizzarri, „Introduction: Le passage du proverbe à l'exemplum et de l'exemplum à proverbe,“ *Tradition des proverbes et des "exempla" dans l'Occident médiéval*, ritstj. Hugo O. Bizzarri og Martin Rohde (Berlín og New York: Walter de Gruyter, 2009), 9.

²⁸⁸ Barry Taylor, „Medieval Proverb Collections: The West European Tradition,“ *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 55 (1992): 31.

²⁸⁹ Sú hugmynd að Salómon sé höfundur þessara rita kemur fyrir þegar á 3. öld í ritum Órigenesar. Sjá A.J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages* (Worcester: Scolar Press, 1988), 26.

²⁹⁰ „Frá prestakonu er tekin varð af djöflunum,“ 1. 60. Ævintýrið er þýðing úr *Handlyng Synne* þar sem spakmælin eru auðkennt sem almælt sannindi: „Yn a prouerbe, telle men þys/“He wys ys, þat ware ys.“ Sjá

rómverska dáránur“ er klykkt út með tveimur tilvitnunum í *Orðskviðina*, nánast af handahófi og án nokkurra augljósra tengsla við meginhugmynd frásagnarinnar, líkt og þýðandinn sé einungis að uppfylla hefðbundna skyldu með hálfum huga. Þessi kæruleysislega meðferð spakmælanna er hins vegar í góðu samræmi við þann kómíska tón sem er aðalsmerki sögunnar.²⁹¹

Spakmæli eru þannig yfirleitt í anda frásagnarinnar sem umlykur þau og stefna að sama marki og hún í einhverjum skilningi. Frá þessu er þó ein mikilvæg undantekning sem kemur fyrir í annarri innskotssögunni í *Jóns þætti*. Þar er að finna spakmæli sem ganga þvert á niðurstöðu sögunnar og bera vott um vissa vantrú söguhöfundarins á þessu tjáningarformi. Í sögunni segir frá illum fyrirboða í draumi sem veit á hörmungar þótt ráðgjafinn sem fenginn er til að ráða drauminn reyni að gera lítið úr þýðingu hans. Mann nokkurn dreymir að hann setji hönd sína í ginið á ljónsstytta með þeim afleiðingum að stytta lifnar við og bítur höndina af honum. Hann spyr skólabróður sinn hvernig beri að ráða drauminn en félaginn „svaraði engu meira en *vanalegum orðskvið* að ljótur draumur er oft fyrir litlu.“²⁹² Orðalagið „vanalegur orðskviður“ bendir til þess að hér séu spakmæli álitin innantómt fjas, flóttaleið fyrir hvern þann sem vill koma sér undan því að taka afstöðu til málsatvika á grundvelli eigin rökhugsunar og innsæis, enda kemur á daginn að mat draumráðandans er fjarri sanni. Þegar félagarnir hafa lokið að ræða um drauminn ganga þeir fram hjá ljónsstyttunni og dreymandinn prófar að endursviðsetja atburðinn úr draumnum með því að stinga hönd sinni upp í gin ljónsins. Skiptir þá engum togum að maðurinn fellur dauður niður og er skýringin sú að hann hefur verið bitinn af höggormi sem leyndist í gini styttunnar.²⁹³ Meðferð spakmælanna í þessari sögu er til marks um rof á milli veruleikans og þeirra sanninda sem spakmælin miðla. Að þessu leyti er *Jóns þáttur* dæmi um fjarlægingu söguhöfundarins frá spakmælum, ekki ósvipað því sem finna má í verkum Chaucers sem rituð eru um svipað leyti. Í þeim er að finna mikinn fjölda spakmæla sem eru fyrst og fremst í þágu persónusköpunar og ekki í neinum sjálfgefnum tengslum við skilaboð sögunnar eða þá hugmyndafræði sem hún gefur sig út fyrir að miðla.²⁹⁴

Miðaldaævintýri þýdd úr ensku, 56. Hermann Pálsson rakti hugmyndina aftur til latnesku spakmælanna „malum non vitatur, nisi cognitum“ og benti á birtingarmynd þeirra í sex öðrum norrænum heimildum. Sjá Hermann Pálsson, „Malum non vitatur, nisi cognitum“, *Gripla V* (1982): 115-126.

²⁹¹ „Af rómverska dáránur“, l. 118-125.

²⁹² „Jóns þáttur biskups Halldórssonar“, 68-69 [leturbr. mín].

²⁹³ Hliðstæða sögu er að finna í riti Petrarca, *Rerum memorandarum libri*, IV.58, en þessi sami orðskviður kemur ekki fyrir þar. Um sögu Petrarca sjá A.H. Krappe, „Parallels and Analogues to the Death of Órvar-Odd“, *Scandinavian Studies* 17:1942-43, 20-35, og Marteinn Helgi Sigurðsson, „Djöfullinn gengur um sem öskrandi ljón.“ Af Jóni Halldórssyni Skálholtsbiskupi, Francesco Petrarca og fornu ljónahliði dómkirkjunnar í Bologna, *Skírnir* 178 (haust 2004), 341-348.

²⁹⁴ Um spakmæli hjá Chaucer sjá R.M. Lumiansky, „The Function of the Proverbial Monitory Elements in Chaucer's *Troilus and Criseyde*“, *Tulane Studies in English* 2 (1950): 5-48 og Donald McDonald, „Proverbs,

Í enska sagnabálkinum í 624 má finna annað dæmi um spakmæli sem hafa verulega sérstöðu, þó með öðrum hætti en orðskviðurinn í *Jóns þætti*. Þetta eru lokaorð ævintýrisins „Frá dauðum manni og þjófi“ úr *Handlyng Synne* þar sem bundinn er endi á frásögnina með skilaboðum í formi rímaðrar klausu: „... þjófnauður vill sinn meistara skenda og fyrirgera hann fyrir utan enda.“²⁹⁵ Þorleifur Hauksson og Þórir Óskarsson fjalla um þetta tilvik í riti sínu *Íslensk stílfræði* og benda á að hliðstæðar rímkláusur megi víða finna í þýddum riddarasögum.²⁹⁶ Líkt og sérkennilegt orðalagið ber með sér er um að ræða nákvæma þýðingu enska textans: „Þeftē wyl hys mayster shende,/And hym fordo wyþ-outyn ende.“²⁹⁷ Það vekur hins vegar athygli að allur enski textinn er rímaður en í norrænu þýðingunni eru það einungis lokaorðin sem ríma. Þetta bendir til þess að þýðandinn vinni í anda þeirrar spakmælahefðar sem lýst er í latneskum ritgerðum um skáldskaparfræði og byggir á því að spakmæli séu áhrifarík leið til að ljúka skáldlegum textum og draga saman kjarna þeirra. Fyrirmæli um þetta má m.a. sjá í ritinu *Ars versificatoria* eftir Mathieu de Vendôme (d. 1286) og öðrum sambærilegum ritum.²⁹⁸ Sú ákvörðun þýðandans að láta þessi orð standa rímuð en enga aðra hluta textans undirstrikar virkni þeirra sem spakmæla og gefur þeim sérstöðu sem er ekki jafn skýr í enska textanum.²⁹⁹ Nákvæmni þýðandans er þannig grundvöllur spakmælanna en á tveimur öðrum stöðum í 624 má sjá hvernig þýðandinn setur inn spakmæli sem eru kunn úr eldri, norrænum heimildum. Þetta er í vissum skilningi andstæðan við þá aðferð að skilgreina spakmæli með nákvæmri þýðingu, líkt og í fyrra dæminu. Hér er um að ræða eftirfarandi spakmæli: „Í þörf skal vinar neyta“ (sem þýðing á „At nedē shul men proue here frendys“) og orðin sem vitnað er til hér að framan: „Varla má illt varast nema viti“ (sem þýðing á „He wyys ys, þat ware ys“).³⁰⁰ Sambærilegt tilvik má hins vegar einnig finna í 657, nánar tiltekið í ævintýrinu „Af konu einni kviksettri“ þar sem orðtakið „unir auga meðan á sér“ er notað til að lýsa hugarástandi aðalpersónunnar, en það er einnig kunnugt úr *Völsunga sögu*.³⁰¹

Sententiae, and *Exempla* in Chaucer’s Comic Tales: The Function of Comic Misapplication,” *Speculum* 41, nr. 3 (1966): 453-465.

²⁹⁵ *Míðaldaævintýri þýdd úr ensku*, 41.

²⁹⁶ Þorleifur og Þórir flokka þessar kláusur undir það sem kallað er „knittelbragur.“ Sjá Þorleifur Hauksson og Þórir Óskarsson, *Íslensk stílfræði* (Reykjavík: Mál og menning, 1994), 267 og 329.

²⁹⁷ *Míðaldaævintýri þýdd úr ensku*, 41. Miðenska sögnin „shenden“ merkir „skaða“, „valda tjóni“ eða „eyðileggja.“ Í útgáfu Gerings er stakdæminu „skenda“ skipt út fyrir sögnina „skemma“ sem er í fullu samræmi við merkingu enska orðsins þótt rímið detti út í þýðingunni fyrir vikið. Sjá „Frá dauðum manni og þjófi“, l. 29.

²⁹⁸ Hugo O. Bizzarri, „Introduction: Le passage du proverbe à l’*exemplum* et de l’*exemplum* à proverbe,“ 9.

²⁹⁹ Sbr. umfjöllun Þorleifs Haukssonar og Þóris Óskarssonar um rím í *Parcevals sögu: Íslensk stílfræði*, 267.

³⁰⁰ Fyrri spakmælin koma fyrir í *Sverris sögu* en hin síðari í Mannhelgisbálki *Jónsbókar*. Þorleifur Hauksson og Þórir Óskarsson, *Íslensk stílfræði* (Reykjavík: Mál og menning, 1994), 329. Sjá einnig grein Hermanns Pálssonar sem vitnað er til hér að framan.

³⁰¹ „Af konu einni kviksettri,“ l. 11. Gering birtir hliðstæða gerð sömu sögu úr ritinu *Bonum universale de apibus* eftir Thomas de Cantimpré (ritað 1257-1263) en þar eru engin spakmæli á samsvarandi stað. Sjá *Íslendzk æventýri* II, 194.

Loks má geta þess að þótt spakmæli þyki henta vel til að miðla hugtakaheimi kristinnar er sá hluti íslenskra ævintýra sem er auðgastur að spakmælum jafnframt sá sem hefur sterkust tengsl út fyrir kristnina. Þetta er þýðingin á *Disciplina clericalis*, en margir textarnir í því safni eru í raun fremur runa af spakmælum en eiginleg frásögn. Í latneskum handritum þessa sagnasafns eru sögunum ýmist gefin yfirskriftin *exempla* eða *proverbia* öldum saman, og má af því ráða að þeir sem miðluðu sögunum hafi gert óverulegan greinarmun á þessum hugtökum.

3.5. Heilagra manna sögur

Í heilagra manna sögum er greint frá ævi og afrekum einstaklinga sem bera af öðrum mönnum að guðsótta og hvers konar dyggðum. Eitt af grundvallarmarkmiðum þessarar sagnahefðar er að lýsa hegðun sem er til eftirbreytni fyrir lesandann og í þeim skilningi eru heilagra manna sögur og dæmisögur sambærilegar. Sú hugsun kemur skýrt fram í formálum margra heilagra manna sagna að verkið sé hugsað sem „skuggsjá til eftirdæmis“ og grunnforsenda þess sé þar með sú sama og í dæmisagnahefðinni.³⁰² Jafnvel þótt höfundar og ritstjórar heilagra manna sagna segi ekkert beinum orðum um tilgang verka sinna er yfirleitt hægur leikur að setja þær í samband við eðli og tilgang dæmisagna. Þannig má t.d. túlka *Legenda aurea* eftir Jacobus frá Voragine sem handbók fyrir prédikara, sagnaforða til hagnýtingar við kirkjulegan málflutning á messudögum dýrlinga.³⁰³ Tengsl heilagra manna sagna og dæmisagna má rekja aftur til árdaga kristinnar og mörkin á milli þeirra virðast hafa verið fremur óljós allt fram á 12. öld.

Í *Viðræðum* Gregoríusar mikla er að finna mikinn fjölda jarteinafrásagna, ekki síst í annarri bók þar sem heilagur Benedikt frá Núrsíu er í aðalhlutverki. Sögurnar í fjórðu bók eru hins vegar nær því sem á 13. öld er kallað *exempla*. Jacques Le Goff, sem lagði mikla áherslu á þátt Gregoríusar í tilurð evrópsku dæmisögunnar, fann upp hugtakið frum-dæmisaga („pre-exemplum“) og vísaði með því til jarteinafrásagna á borð við þær sem koma fyrir í *Viðræðunum*.³⁰⁴ Að mati Le Goff og ýmissa annarra fræðimanna eru jarteinafrásagnir beinn forveri dæmisagna og gildissvið beggja tegundanna nokkurn veginn hið sama. Þetta viðhorf kemur ágætlega heim og saman við þá hugtakanotkun sem Gregoríus sjálfur og viðmælandi hans, lærisveinninn Pétur, viðhafa í *Viðræðunum* en í máli þeirra eru orðin *exempla* og

³⁰² Sverrir Tómasson hefur tekið saman fjölda dæma þar sem sögumenn íslenskra heilagra manna sagna útskýra tilganginn með skrifum sínum á þessum nótum. Sjá Sverri Tómasson, *Formálar íslenskra sagnaritara á miðöldum* (Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar, 1988), 122-129. Orðalagið sem hér er vitnað til er sótt í *Þorláks sögu helga*.

³⁰³ D.L. d'Avray, *The Preaching of the Friars: Sermons Diffused from Paris Before 1300* (Oxford: Clarendon Press, 1988), 70-71.

³⁰⁴ Jacques Le Goff, „«Vita» et «pre-exemplum» dans le 2^e livre des «Dialogues» de Grégoire le Grand,“ í *Hagiographie, cultures et sociétés: IV^e-XII^e siècles* (Paris: Études Augustiniennes, 1981), 105-120.

miracula allt að því víxlanleg í mörgum tilvikum. Í upphafi verksins er hugarangri Gregoríusar lýst, hann saknar þeirra daga þegar hann var óbreyttur munkur og gat alfarið helgað sig bænagjörðum og trúarlegri íhugun. Þegar hér er komið sögu er hann hins vegar orðinn páfi og þarf að þvælast í stöðugum embættisverkum með tilheyrandi áreynslu. Hann hugsar með hlýju og lotningu til þeirra heilögu manna sem lifðu í árdaga kristninnar, manna sem gátu þjónað frelsaranum í ró og spekt, áður en kirkjan varð sú flókna og kerfisbundna stofnun sem hún er á æviskeiði hans sjálfs. Lærisveininum Pétri leikur forvitni á að heyra sagt nánar frá þessum helgu feðrum: „Eigi eru mér kunnir þeir menn er hér skína í kraftalífi því er þú megir af þeirra samvirðingu hitna til guðs ástar. Eigi efa ég marga góða vera á því landi, en eigi ætla ég þá *jarteinir* gera, eða ella er því svo leynt að vér vitum eigi *jarteinir* þeirra.“ Gregoríus svarar: „Þótt ég segi þá hluti eina er ég man af hinum skynsömum mönnum eða ég mátti sjá eða heyra, þá ætla ég fyrr munu þennan dag þrjóta en *dæmisögur*.“³⁰⁵

Mörkin á milli *jarteinafrásagna* og *dæmisagna* verða skýrari um miðja 12. öld. Þessi afmörkun helst í hendur við þá áherslubreytingu í latneskum heilagra manna sögum sem André Vauchez lýsir í riti sínu *Les laïcs au Moyen Age* frá 1987. Breytingin fólst í því að vægi *jarteina* og yfirnáttúrulegra atvika, sem höfðu verið aðalsmerki heilagra manna sagna frá öndverðu, tók að minnka og í staðinn voru jarðneskar dyggðir og fyrirmyndarhegðun dýrlinganna settar í forgrunn. Frá sjónarhóli lesenda eða viðtakenda þessara verka var m.ö.o. um að ræða færslu frá aðdáun til samsömunar, frá *admiratio* til *imitatio*. *Jarteinir* eru verk Guðs og eiga sér stað fyrir milligöngu hins heilaga manns. Þær ekki hægt að leika eftir en dyggðugt líferni dýrlingsins er öllum mönnum fordæmi og myndar sjálfan kjarnann í boðskap heilagra manna sagna eftir 1150.³⁰⁶ Þessu mætti lýsa sem svo að *dæmigildi* hinna fornu heilagra manna sagna hafi farið vaxandi eftir því sem leið á 12. öldina.

Þegar kemur fram á 13. öld verður sífellt ljósara að orðið hefur rof á milli *jarteina* og *dæmisagna*. Í sagnasafninu *Viðræðu um jarteinir (Dialogus miraculorum)* eftir sistersíumunkinn Caesarius frá Heisterbach, sem ritað er um 1220, er munurinn á *miracula* og *exempla* grundvallaratriði og fyrirliggjandi að þessi tvö form eru ekki lengur tvær leiðir að sama marki. Í þriðju bók berst talið að syndajátningum og greinir þá meistarann og lærisveininn á um það hvort játningar megi vera skriflegar eða ekki. Lærisveinninn þykist fullviss um að skrifleg syndajátning geti talist góð og gild því hann hefur lesið um slíkt atvik í

³⁰⁵ „Liber primus Dialogorum Gregorii,“ *Heilagra manna sögur* I, útg. C.R. Unger (Kristjánía, 1877), 180 [leturbr. mín].

³⁰⁶ André Vauchez, *Les laïcs au Moyen Age* (Paris: Cerf, 1987), 49-92. Vauchez þróaði þessa hugmynd áfram í grein sem birtist fjórum árum síðar: „Saints admirables et saints imitables: Les fonctions de l’hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen âge?“, *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*, Actes du colloque du Rome 27-29 octobre 1988 (Róm: École française de Rome, 1991), 161-172.

sögu heilags Jóhannesar ölmusugóða. Í þeirri sögu sé því lýst hvernig kona ein afhendir dýrlingnum bréf þar sem syndir hennar eru útlistaðar og fær hún í kjölfarið syndaaflausn. Caesarius bendir á að hliðstætt atriði komi fyrir í annarri heilagra manna sögu þar sem heilagur Egedíus veitir Karlamagnúsi keisara syndaaflausn eftir skriflega beiðni þess efnis. En dýrlingarnir eru ekki gott viðmið þegar fordæmi eru annars vegar: „Það á ekki að nota jarteinir sem fordæmi.“³⁰⁷ Hér hefur orðið greinileg breyting á því viðhorfi sem einkennir *Viðræður* Gregoríusar rúmum sex öldum áður. Það ýtir síðan enn fremur undir aðskilnaðinn á milli greinanna tveggja að á 12. öld á sér stað hliðstætt ferli sem felst í eflingu Maríudýrkunar og vinsældum Maríujarteina umfram allar aðrar jarteinir. Maríujarteinir eru enn fjarlægari dæmisögum en þær jarteinir sem eignaðar eru öðrum dýrlingum, þær hafa afar takmarkaða skírskotun út fyrir sjálft samhengi helgihaldsins þótt þær kunni að lýsa aðstæðum og atvikum sem minna á dæmisögur.³⁰⁸

Þegar fullur aðskilnaður hefur orðið á milli jarteina og dæmisagna í hinni latnesku sagnahefð virðist það vera algeng regla að viðamiklar einfaldanir eigi sér stað í framsetningu og orðalagi þegar efniviður ferðast af fyrrnefnda sviðinu yfir á hið síðarnefnda. Marie Anne Polo de Beaulieu hefur sannreynt þetta með samanburði ýmissa heilagra manna sagna og dæmisagna sem á þeim eru byggðar. Líkt og hún bendir á í grein sinni um *Legenda aurea* frá 2001 er margt ólíkt með heilagra manna sögum og dæmisögum. Fyrrnefndi flokkurinn geymir bókmenntir sem ritaðar eru til dýrðar helgustu mönnum kristinnar trúar og stíll slíkra sagna einkennist því oft af lærdómi og málskrúði til samræmis við stórbrotið eðli dýrlingsins. Dæmisögurnar eru hins vegar samdar fyrir fjöldann, í þeim eru hnitmiðun, einfaldur búningur og skýrleiki það sem mestu máli skiptir.³⁰⁹ Aðgreiningin í lærðar og alþýðlegar bókmenntir verður meðvitaðri í evrópskum bókmenntasmekk á 12. öld og meðferð dýrlingafrásagna tekur sífellt meira mið af henni. Flestir kunnustu dæmisagnahöfundar 13. aldarinnar sækja efnivið í

³⁰⁷ „Miracula non sunt in exemplum trahenda.“ Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum* I, útg. Joseph Strange (Köln, Bonn og Brussel, 1851), 145. Hér vitnað eftir Bremond, Le Goff og Schmitt, *L'«exemplum»*, 54.

³⁰⁸ Í fræðilegum skilningi má orða þetta sem svo að Maríujarteinir séu bundnar við það svið sem tilheyrir Maríudýrkun (e. *Mariology*), þær hafi ekkert dæmigildi fyrir jarðneska lesendur heldur sé undrun (*admiratio*) þeirra meginmarkmið. Bremond, Le Goff og Schmitt gagnrýna Frederic Tubach fyrir að taka Maríujarteinir með í dæmisagnaskrá sína, *Index exemplorum*, á einmitt þessum forsendum. Sjá Bremond, Le Goff og Schmitt, *L'«exemplum»*, 72.

³⁰⁹ Marie Anne Polo de Beaulieu, „Présence de la Légende dorée dans les recueils des exempla,“ í *De la sainteté a l'hagiographie: Genèse et usage de la Légende dorée*, ritstj. Barbara Fleith og Franco Morenzoni (Genf: Librairie Droz, 2001), 162. Þessi skilgreining Polo de Beaulieu er ekki algild og kemur raunar illa heim og saman við þá stefnu í ýmsum þýddum heilagra manna sögum að „boða [...] háleitar dygðir með lágum málshætti.“ Sjá Sverri Tómasson, „Helgisögur og helgisagnaritun,“ í *Heilagra karla sögur*, útg. Sverrir Tómasson, Bragi Halldórsson og Einar Sigurbjörnsson (Reykjavík: Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands, 2007), 1.

heilagra manna sögur og telja það sitt hlutverk að flytja þessar frásagnir af hinu lærða og kirkjulega sviði yfir í sagnaheim alþýðunnar.³¹⁰

Allnokkur þeirra ævintýra sem varðveist hafa í norrænum þýðingum standa í beinu sambandi við hefð heilagra manna sagna. Þetta eru ýmist sögur um nafngreinda dýrlinga eða sögur þar sem ritklif og sagnaminni úr heilagra manna sögum eru í fyrirrúmi.

Meginmunurinn á þessum ævintýrum og hinum eiginlegu heilagra manna sögum felst vitanlega í formi fremur en efnistöfum. Ævintýri um dýrlinga eru til marks um það að ævisagan er ekki eina formið sem höfundum heilagra manna sagna stendur til boða þótt hún sé algengari en flest önnur form.³¹¹ Flestum heilagra manna sögum fylgir útlistun á þeim jarsteinum sem verða eftir andlát dýrlingsins (*miracula post mortem*) en sérstaða slíkra jarteinafrásagna felst í því að þær eru yfirleitt settar fram sjálfstætt og ekki sem hluti af neinni söguframvindu.³¹² Frásagnir af þessum toga geta þannig tekið á sig búning dæmisagna þegar þær eru settar fram í réttu samhengi. Sjónarhornið í þessum sögum er iðulega hjá hinum dauðlegu en ekki dýrlingunum, sem greinir þær enn frekar frá hinum ævisögulegu jarsteinum (*miracula in vita*).³¹³

Ritun heilagra manna sagna stendur í miklum blóma á Íslandi á fyrri helmingi 14. aldar. Í mörgum þeirra sagna sem þá verða til eru undirkaflar eða stakar einingar innan heildarinnar sem samsvara jarsteinum en eru ósjaldan kynntir til sögunnar sem dæmisögur eða ævintýri. Þetta bendir til þess að engin skýr og formleg aðgreining hafi verið til á *exempla* og *miracula* í hugum 14. aldar höfunda hérlendis. *Mikaels saga erkiengils*, upphafstexti handritsins 657, er þessu marki brennd. Þar eð Mikael lifði aldrei meðal jarðneskra hefur *Mikaels saga* enga lífssögu heldur er hún fyrst og fremst runa af jarteinafrásögnum sem staðfesta helgi dýrlingsins. Þessar jarteinir eru ýmist kallaðar „dæmisögur“ eða „ævintýri.“³¹⁴ Ekkert stendur hins vegar í formálanum, né heldur sögunni sjálfri, um að þeir atburðir sem hún lýsir séu ætlaðir áheyrendum til eftirdæmis. Heilagur Mikael er enda engill en ekki dauðlegur maður og enginn skyldi ætla sér þá dul að líkjast höfuðenglinum sem leiddi hinar guðlegu herdeildir til sigurs gegn Lúsífer og uppreisnarliði hans. Þessu til áréttingar er tekið fram í formála að

³¹⁰ Bremond, Le Goff og Schmitt nota hugtakið „endurþjóðsagnavæðing“ (fr. *refolklorisation*) um þetta ferli. Hugsunin er þá sú að hinn upprunalegi efniviður heilagra manna sagna sé fenginn úr alþýðlegri og munnlegri hefð, hann fái virðulegt yfirbragð í meðföllum lærðra höfunda en færist þaðan aftur til alþýðunnar í formi dæmisagna. Sjá Bremond, Le Goff og Schmitt, *L'«exemplum»*, 92.

³¹¹ Alexandra Hennessey Olsen, „De Historiis Sanctorum: A Generic Study of Hagiography,“ *Genre* XIII, nr. 4 (Winter 1980), 407-429. Hér vitnað eftir Margaret Cormack, „Saints' Lives and Icelandic Literature in the Thirteenth and Fourteenth Centuries,“ *Saints and Sagas: A Symposium*, ritstj. Hans Bekker-Nielsen og Birte Carlé (Óðinsvé: Odense University Press, 1994), 27 (nmgr. 2).

³¹² Frá þessu eru þó mikilvægar undantekningar, m.a. kraftaverkin sem verða í kringum frásögnina af leyfi til áheita á Þorlák helga á alþingi og upptöku beina hans í Skálholti 1198; sjá *Biskupasögur* II, ÍF XVI, 204-205.

³¹³ Tue Gad, *Legenden i dansk middelalder*, 127-128.

³¹⁴ „Michaels saga,“ í *Heilagra manna sögur* I, 679, 682, 683, 684, 686, 690.

söguna megi ekki birta með ættartölum jarðneskra manna.³¹⁵ Hugsanlegt er að höfundinum hafi þótt ástæða til að setja þennan fyrirvara í söguna til að aðgreina hana örugglega frá hinu nýja formi, ævintýrunum.³¹⁶

Þrátt fyrir margvísleg tengsl ævintýraflokksins í 657 við heilagra manna sögur eru þar aðeins fáar sögur sem telja má til lífssagna (*vita*). Flestir dýrlingarnir sem koma fyrir í þessum sögum stökkva fram fullskapaðir án þess að greint sé frá uppvexti þeirra og mótunarárum. Ævintýrið „Af Lanfranco“ er helsta undantekningin frá þessu en þar er því lýst hvernig hinn heilagi maður verður afhuga þeim hégómlega og veraldlega lærdómi sem hann hefur iðkað af stakri kostgæfni frá því í æsku og helgar sig trúariðkunum eftir að Guð veitir honum hugljómun. Lanfrancus ákveður að snúa baki við sínum fyrri metorðum, laumast burt úr heimaborg sinni og stefnir í klaustur þar sem hann hyggst setjast að. Á leiðinni verður hann fyrir árás ræningja sem svipta hann klæðum og öllum eigum, kefla hann og skilja hann eftir bjargarlausan í þyrnirunna. Í nauðum sínum heitir Lanfrancus á Guð sér til bjargar og lofar að þjóna honum hvern dag upp frá því ef hann kemst lífs af. Snemma næsta morgun eiga kaupmenn þar leið um og koma þeir honum til aðstoðar. Í sögu Lanfrancusar er þannig lögð áhersla á að trúarstyrkur grundvallist á lífsháska en slíkt er velþekkt í ævisögum dýrlinga. Sagan er jafnframt til marks um það viðhorf að ævisöguformið geti hæglega fléttast saman við veraldarsögu; þegar sagt hefur verið frá inngöngu og framgangi Lanfrancusar í klaustrinu í Bec víkur sögunni til Vilhjálms bastarðs sem þá er enn ekki orðinn Englandskonungur. Deilur Vilhjálms við erkibiskupinn í Rouen leiða til þess að klaustrið í Caen er stofnað og Lanfrancus er skipaður fyrsti ábótinn þar. Fáeinum árum síðar sigrar Vilhjálmur England og í kjölfarið tekur Lanfrancus við embætti erkibiskups í Kantaraborg. Lífsferill Lanfrancusar er settur fram sem samtíðarspegill eða farvegur fyrir frásögn af stórviðburðum sem verða um hans daga. Þátturinn er eftir sem áður slitróttur, tvær langar leiðslufrásagnir rjúfa lífssöguna og Lanfrancus hverfur á endanum úr eigin sögu.

Þegar dýrlingar koma fyrir í ævintýrum er sjaldgæft að reynt sé að draga upp heildstæða mynd af lífshlaupi þeirra. Dauðastund dýrlingsins er aftur á móti gjarnan miðlæg í slíkum sögum. Í ævintýrinu um Lanfrancus kemur Maurelius, erkibiskup í Rúðuborg, við sögu en ekkert er þar sagt um ævistarf hans annað en að hann var „áður munkur í Fiscanno,

³¹⁵ Sama heimild, 676.

³¹⁶ Nokkuð öðru máli gegnir um *Nikulás sögu erkibiskups* II, en Bergur Sökkason mun vera höfundur beggja sagnanna. Í fyrri helmingi *Nikulás sögu* er megináherslan á dyggðir dýrlingsins sem eru kynntar til sögu ein af annarri, en í síðari helmingnum eru jarteinir Nikulásar í lífi og eftir dauða það sem frásögnin hverfist um. Í lok sögunnar er síðan gerð tilraun til að samþætta þetta tvennt og draga saman boðskap verksins: „En til þess sýnir Guð líkamlegar jarteinir fyrir helga menn sína, að þeir séu að fúsari að glíkja atferð sína eftir helgum mönnum er sjá megi jarteinir þeirra. En hvað stoðar oss að heyra sagt frá helgum mönnum ef vér viljum þó ekki eftir þeim mynda vort líf, því að heilagra manna líf er sem skuggsjá: í þeirri skuggsjá lítum vér fagra ásjónu lífs þeirra og vora atferð ólíka því, er saurgaðir erum í margföldum syndum.“ „Nikolaus saga erkibiskups,“ í *Heilagra manna sögur* II, 158.

hann var bindindismaður mikill og lofsamlegur í sínu lífi.³¹⁷ Um dauða Maureliusar er hins vegar fjallað í alllöngu máli og er sá kafli tilbrigði við hið kunna stef heilagra manna sagna að dýrlingurinn fái innsýn inn í himnaríki skömmu fyrir dauða sinn.³¹⁸ Lýsing Maureliusar á ferðalagi sálar sinnar til handanlífsins hefur hins vegar þá sérstöðu að vera eins konar heimsreisa þar sem fararstjórnarnir leiða hann á augabragði um allar deildir jarðarinnar: „Mér sýndist sem þeir leiddu mig héðan til austurs og í augabragði liðum vér um vesturhálfuna er Afríka kallast og gengum svo inn í Asíam út yfir hafið til Jórsala. Vér sóttum heim heilaga dóma í Hierusalem með lítillátri lotning og fórum þaðan út yfir Jórdan. Sögðu leiðtogar mínir mörgu sinni mér til huggunar að ég myndi brátt finna Paradísar port.“³¹⁹ Með þessu móti er lögð áhersla á hina hnattrænu og altæku fyrirbyggju dýrlingsins, alsjáandi augu hans eru hvarvetna vakandi og því öruggt að treysta á hann til áheita hvar sem vera kann í heiminum. Leiðarlýsingin ber nokkurn keim af þrískiptum veraldarkortum sem eiga rót sína að rekja til skrifa Ísidórusar. Á slíkum kortum er Jerúsalem venjulega í miðju heimsins.³²⁰ Maurelius liggur örendur hálfan dag en snýr svo aftur til lífsins í skamma stund því hann hefur verið beðinn fyrir skilaboð til eftirlifenda. Hann hvetur nærstadda til að gleyma ekki að játa syndir sínar, hversu lítilfjörlegar sem þær virðast, því aðeins þannig sé sáluhjálpi þeirra tryggð. Að því búnu deyr hann.

Helgi dýrlingsins er yfirleitt orðin öllum ljós á því augnabliki sem hann deyr. Þegar um er að ræða píslarvættisdauða er heilagleikinn afleiðing af sjálfu andlátinu. Í einstaka tilvikum er umdeilt hvort sál deyjandi manns er hólpin eða ekki og þá geta jarteinir skorið úr um afdrif hennar eftir líkamsdauðann. Þetta er dæmi um það hvernig mótíf úr heilagra manna sögum geta þróast og fengið nýja merkingu þegar þau eru tengd sögupersónum sem hvorki teljast til píslarvotta né játara. Ævintýrið um Gregoríus VI. páfa sýnir þetta.³²¹ Á valdatíma Gregoríusar ríkir óöld í Rómaborg, ófriðarmenn fara ránsendi um kirkjur og drepa ölmusumenn. Páfinn beitir ýmsum ráðum til að sporna við illgjörðunum en án árangurs. Hann skrifar bréf til keisarans og biður hann að aðstoða sig. Keisarinn skrifar á móti að hann eigi þegar í stríði við útlendar þjóðir en biður páfann að stýra hernaðaraðgerðum fyrir sína hönd. Páfinn safnar herliði og ræðst gegn ránsmönnunum með góðum árangri. Í kjölfarið hvísla kardinálarnir sín á milli að þar sem páfinn hafi gerst sekur um manndráp sé honum ekki lengur stætt í embætti. Þessi orðrómur berst páfanum ekki til eyrna og um síðir leggst hann á

³¹⁷ „Af Lanfranco,“ 112-113.

³¹⁸ Tue Gad tilfærir sjö dæmi um þetta úr *Legenda aurea*. Sjá Tue Gad, *Legenden i dansk middelalder*, 57.

³¹⁹ „Af Lanfranco,“ 119-124.

³²⁰ Alfred W. Crosby, *The Measure of Reality: Quantification and Western Society 1250-1600* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 25-26.

³²¹ Ævintýrið „Af Gregorio páfa“ er eina ævintýrið í 624 sem er þýtt úr latínu og kemur ekki fyrir í 657. Sjá Braga Halldórsson, *Ævintýri frá miðöldum II*, 512.

sóttarsæng. Þegar sýnt þykir að hann liggi fyrir dauðanum gengur einn kardinálinn inn til hans og segir að sér og kollegum sínum þyki ekki við hæfi að hann verði greftraður í Péturskirkjunni meðal heilagra biskupa. Þáfinn mótmælir þessum skilningi þeirra og stingur upp á prófraun. Þeir skuli láta læsa Péturskirkjunni með rammgerðum festingum og ef kirkjan opnast ekki af sjálfri sér fyrir líki hans skuli úrskurður þeirra dæmast réttur. Þetta er gert og kirkjan opnast fyrir líkinu til marks um að Gregoríus sé boðinn velkominn í vist útvaldra.

Þíslarvættisdauði er án nokkurs vafa áhrifamesta breytan í allri meðferð dýrlinga, hvort heldur sem er í hinni opinberu stefnumótun kirkjunnar eða þeim bókmenntum sem henni tengjast. Þeir sem deyja fyrir trúna eiga skýrari kröfu en nokkrir aðrir til þess að teljast helgir menn. Í upphafi 17. aldar, þegar Úrbanus VIII. páfi setur fram staðlaða útgáfu af þeim skilyrðum sem þarf að uppfylla til að tilnefningar um dýrlingsdóm teljist gildar, eru þíslarvottar undanskildir. Í slíkum tilvikum hlýtur umsóknin einfaldlega brautargengi sjálfkrafa og endurspeglar það þá aldalöngu hefð að setja þíslarvotta í sérstakan úrvalsflokk.³²² Í samhengi heilagra manna sagna birtist þessi sérstaða þíslarvottanna í því að sögur þeirra eru afgreiddar sem sérstök bókmenntategund, aðskilin frá játarasögnum þar sem helgi dýrlingsins er staðfest með einhverjum öðrum hætti. Þíslarsögur höfðu skýr tengl við fordæmi Krists og gegndu mikilvægu hlutverki við tilbeiðsluathafnir dýrlinga í síðfornöld; með þeim var allur tími upphafinn og nærvera þíslarvottisins í samtímanum undirstrikuð með áhrifamiklum hætti.³²³ Lengi framan af voru sögur af þíslarvottum fastar í forminu og innihéldu fjórar grunneiningar frásagnar: Kynningu persóna, réttarhöld, þíslardauða og jarteinir.³²⁴ Þegar kemur fram á 13. öld er myndin hins vegar orðin flóknari. Tue Gad kemst að þeirri niðurstöðu í rannsókn sinni á þíslarsögnum í *Legenda aurea* að þar séu hreinar þíslarsögur sjaldgæfar. Frásagnarmynstrið er yfirleitt víkkað út, gjarnan með því að aðalpersónum er fjölgað eða með því að innleiða mótíf úr rómönsum í söguna.³²⁵

Í þeim norrænu ævintýrum þar sem þíslarvættisdauði kemur við sögu blasir við að hið upphaflega form þíslarsagna er aðeins fjarlægur endurómur. Áherslan í þessum sögum er allt önnur en í hinum hreinræktuðu þíslarsögum og skiptir þar vísast nokkru máli að ævintýrin hafa ekki þjónað neinu hlutverki við tilbeiðslu dýrlinganna sem þau fjalla um að því er best

³²² Donald Weinstein og Rudolph M. Bell, *Saints & Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700* (Chicago og London: The University of Chicago Press, 1982), 141.

³²³ Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago og London: The University of Chicago Press, 1982), 80-82.

³²⁴ Hippolyte Delehaye, *Les passions des martyrs* (Brussel: Bureaux de la Société des Bollandistes, 1921), 236-315. Hér er átt við þann flokk sem Delehaye kallar „skáldaðar þíslarsögur“ (fr. *passions épiques*) til aðgreiningar frá þeim sögum sem hafa skýrari sagnfræðilega áherslu. Hér vitnað eftir Tue Gad, *Legenden i dansk middelalder*, 17. Ásdís Egilsdóttir fjallar um þessa hefðbundnu frásagnargerð í samhengi við íslenskar biskupasögur, sjá „Biskupasögur og helgar ævisögur“, *Biskupa sögur I*, fyrri hluti, útg. Sigurgeir Steingrímsson og Peter Foote (Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 2003), xiv-xv.

³²⁵ Tue Gad, *Legenden i dansk middelalder*, 38.

verður vitað. Hér er um að ræða þrjú ævintýri sem standa saman í 657: „Af Marcellino páfa,“ „Af frú Aglais“ og „Af Sindulfo og hans frú.“ Tvö hin fyrstnefndu eru tímasett á valdatíma Díókletíanusar keisara sem setur þau í beint samband við píslarsagnahefð frumkristninnar. Frásögnin um píslardauðann sjálfan er hins vegar ekki sett fram sem upprunagoðsögn um tilbeiðslu viðkomandi dýrlings heldur rökleg niðurstaða frásagnar þar sem tiltekið almennt vandamál, ótengt dýrlingnum sjálfum og ævi hans, er í forgrunni. Ævintýrið um Marcellinus páfa hefst á því þegar aðalpersónan er þvinguð til að tilbiðja skurðgoð í þeim ofsóknum sem geisa um Rómaveldi. Þetta er honum þvert um geð og í kjölfarið ríður hann til Puglia á biskupafund þar sem hann játar brot sitt og iðrast sárlega. Vandamálið sem sagan hverfist um er eftirfarandi spurning: Hver á að dæma páfann þegar hann gerist brotlegur við lög kirkjunnar? Marcellinus páfi hefur brotið sjálft fyrsta boðorðið og biskupafundurinn þarf að taka afstöðu til þess hver skuli setja æðsta fulltrúa kirkjunnar skriftir. Niðurstaðan er sú að Marcellinus skuli sjálfur dæma í eigin máli. Hann fagnar þessu og úrskurðar að hann skuli ekki hljóta gröf meðal kristinna manna eftir dauða sinn. Að fundinum loknum fer páfi aftur til Rómar og gengur rakleitt á fund Díókletíanusar í höll hans. Hann lýsir sig kristinn manni í heyranda hljóði og afneitar allri skurðgoðadýrkun. Keisarinn skipar að Marcellinus skuli hálshöggvinn utan borgarinnar. Lík hans er skilið eftir í óbyggðunum, en líkt og títt er um helga menn grandast líkaminn ekki eftir dauðann.

Aftaka Marcellinusar fellir refsinguna sem hann kveður upp yfir sjálfum sér úr gildi. Með píslarvættisdauða öðlast líkamsleifar hans óhjákvæmilega stöðu helgra dóma og það er augljós fjarstæða að ætla slíkum dýrgripum varðveislustað annars staðar en í kristnu umhverfi. Helgir dómar koma mjög við sögur dýrlinga á öllum öldum. Beinaupptaka dýrlings gegnir lykilhlutverki við upphaf dýrkunar hans og nærvera líkamsleifanna eru hin táknræna kjölfesta tilbeiðslunnar, líkt og sjá má í sögum íslensku dýrlinganna þriggja.³²⁶ Allt frá frumkristni fyrirfinnast hins vegar sögur þar sem líkamsleifar dýrlinga eru til umfjöllunar með óvæntum hætti og á skjön við hina opinberu stofntexta. Í því sambandi má nefna söguna um farandprédikarann Aldebertus sem var uppi á 8. öld og útteildi í lifanda lífi hárlökkum og afskornum nöglum af sjálfum sér til fylgismanna sinna í því skyni að tryggja eigin tilbeiðslu eftir dauðann.³²⁷ Sögur um þjófnað á helgum dómum eru sömuleiðis fjölmargar líkt og rakið er í bók Patrick Geary, *Furta Sacra*, sem út kom 1978.³²⁸ Slíkum sögum fylgja gjarnan vangaveltur um raunverulegan vilja dýrlingsins, ef þjófnaðurinn heppnast er ekki hægt að útiloka þann möguleika að hinn helgi maður hafi velþóknun á þjófnum og að honum hugnist

³²⁶ „Jóns saga ins helga,“ *Biskupasögur I*, síðari hluti, 269-276; „Þorláks saga A,“ *Biskupasögur II*, útg. Ásdís Egilsdóttir (Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 2002), 97-98; „Guðmundar biskups saga hin elsta,“ 609-610.

³²⁷ Peter Brown, *The Cult of the Saints*, 122.

³²⁸ Patrick Geary, *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages* (Princeton NJ: Princeton University Press, 1978; endursk. útg. 1990).

nýi dvalarstaðurinn betur en sá gamli. Ævintýrið „Af frú Aglais“ sver sig í ætt við þessi sagnaminni að því leyti að þar er tilurð hinna helgu dóma liður í ólíkindalegri atburðarás. Aglais er rík ekkja sem býr rausnarbúi í Róm og á í ástarsambandi við Bonifacius, ungan og stæðilegan mann. Þau lifa í vellystingum en þegar ofsóknir Díókletíanusar hefjast ákveður Aglais að snúa sér frá hinu veraldlega lífi og breyta glæsihöll sinni í kirkju. Hún biður Bonifacius að ríða til Puglia og kaupa þar helga dóma fyrir hið væntanlega guðshús. Bonifacius fer í förina en gengur beint á fund Díókletíanusar og fordæmir hann fyrir ofbeldið sem hann beitir kristna menn. Hann er pyntaður hrottalega og drepinn. Fylgismenn hans flytja líkið til Rómar. Engill Guðs birtist Aglais í draumi og segir henni að taka á móti leifum píslarvottsins Bonifaciusar og grafa þær í því húsi sem hún ætli að gefa Guði. Hún gerir svo og lifir í fátækt og guðrækni upp frá því.

Sagan um Aglais og Bonifacius kemur fyrir í tveimur meiri háttar sagnasöfnum frá miðri 13. öld: *Legenda aurea* eftir Jacobus da Voragine og *Speculum historiale* eftir Vincent frá Beauvais. Þótt síðarnefnda verkið sé ein af helstu heimildum þeirra höfunda sem standa að safninu í 657 stendur norræna þýðingin þó nær þeirri gerð sem finna má í *Acta sanctorum* og er mun eldri. Það vekur athygli að mannlýsing Bonifaciusar er verulega mismunandi milli gerða. Í *Legenda aurea* er honum lýst sem fremur hefðbundnum dýrlingi. Um ástarsamband hans við Aglais segir einfaldlega: „... hann lifði hórdómi með henni en þar kom um síðir að þau urðu óefað snortin af guðlegum vilja, og ákváðu að Bonifacius skyldi fara og leita að líkamsleifum dýrlinga.“³²⁹ Samband Aglais og Bonifaciusar er eina misgjörðin sem þeim er reiknuð í þessari gerð sögunnar. Bonifacius gerir enga fyrirvara við sendiförina sem honum er ætluð heldur leggur strax af stað til Tarsus þar sem hann verður vitni að því hvernig kristnir menn eru pyntaðir og drepnir á hrottafenginn hátt. Atburðirnir kveikja hjá honum óhug, hann heldur ræðu yfir píslarvottunum og hvetur þá til að missa ekki kjarkinn því þeim sé ætluð mikil dýrð í handanlífinu. Ræðuhöld Bonifaciusar verða til þess að menn keisarans taka hann höndum og hann hlýtur sömu endalok og píslarvottarnir sem hann reyndi að hughreysta.

Í norrænu þýðingunni er nefnt að Bonifacius sé drykkfelldur og „sællífur til líkams.“³³⁰ Hann hefur þó ýmsa ótvíræða kosti og eru ölmusugæði, gestrisni og réttvísi sérstaklega tilgreind. Það er eitthvert veraldlegt og kaupmannslegt yfirbragð yfir Bonifaciusi í þessum texta sem ekki er til staðar í öðrum gerðum sögunnar, þess er getið sérstaklega að hann

³²⁹ „...cum ea in stupro misceretur, tandem utique divino nutu compuncti consilium haberunt, ut ad requirendum corpora martirum Bonifacius mitteretur...“ Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*, útg. Th. Grässe (Leipzig, 1851), 317.

³³⁰ „Af frú Aglais,“ l. 20.

„elskaði mjög réttar vogir og rétt mælikeröld.“³³¹ Þegar Aglais tilkynnir honum þá ákvörðun sína að hann skuli fara í ferðalag og kaupa helga dóma spyr hann á móti: „Mynduð þér nokkuð vilja taka mig í kirkju yðra ef ég kæmi aftur *sem einn dugandi maður*?“³³² Í texta *Acta sanctorum* er orðalag spurningarinnar heldur nákvæmara: „Frú mín, ef mér tekst að finna helga dóma til kaups, það er að segja líkamsleifar heilagra píslarvotta, mun ég snúa aftur með þá. Ef hins vegar minn líkami kemur aftur, munt þú þá taka við honum í píslarvættis nafni?“³³³ Bonifacius ýjar þannig að áformum sínum strax á kveðjustundinni, hann ætlar að umbreyta sínum eigin líkama í helga dóma, fórna lífi sínu og upphefja sig af hinu veraldlegasta tilverustigi upp til hins heilagasta. Sú ákvörðun norræna þýðandans að hylja þessa fyrirætlun Bonifaciusar með óljósu orðalagi gerir hvörf sögunnar enn óvæntari. Annað sérkenni norræna textans er síðan sú hugmynd Aglais að breyta höll sinni í kirkju. Sams konar staðaráherslu er ekki að finna í latneskum gerðum sögunnar, þar segir einfaldlega að Aglais vonist til að „stuðla að eigin sáluhjálpi fyrir bænir dýrlinganna með því að heiðra þá og vegsama,“ án þess að fyrirhugaður tilbeiðslustaður sé tilgreindur.³³⁴ Í norrænu þýðingunni er skerpt á því mikilvæga hlutverki sem helgir dómar höfðu þegar kirkjur voru grundvallaðar; sú hefð náði allt aftur til frumkristni og var lögfest á sjöunda kirkjuþinginu í Nikeu árið 787.³³⁵

Gildi helgra dóma við stofnsetningu kirkju er einnig í brennidepli í ævintýrinu „Frá Karlamagnúsi,“ en í þeirri sögu er vægi efnisþátta sem almennt eru tengdir heilagra manna sögum umtalsvert. Aðeins rúmur þriðjungur textans er lýsing á atburðum sem hafa sögulega eða hernaðarlega þýðingu og sjálf orustan um Jórsali sem öll atburðarásin snýst um er afgangurinn í einni málsgrein. Afgangurinn fjallar um jarteinir, fyrirboða og helga dóma. Karlamagnús aðstoðar Constantinus konung í Miklagarði við að flæma heiðingja burt af Jórsalalandi en neitar að þiggja nokkra greiðslu fyrir afrek sín, jafnvel þótt honum séu boðin mikil auðæfi. Hæverska og lítillæti eru megindrættirnir í lýsingu Karlamagnúsar eins og hann kemur fyrir í síðari hluta ævintýrisins. Constantinus bregst illa við þegar gjafir hans eru afþakkaðar, gremjan sem hann finnur til gagnvart Karlamagnúsi hefur verið viðvarandi frá upphafi sögunnar og hann lítur á þennan nýkjörna Frakkakeisara sem ógn við eigið veldi.

³³¹ Sama heimild, l. 17. Eftirlit með því að mæliáhöld væru rétt var mikið réttlætismál öldum saman og kom það í hlut Páls Jónssonar Skálholtsbiskups að tryggja öryggi fólks í þessum efnunum á Íslandi; sjá „Páls sögu byskups,“ í *Biskupasögur* II, ÍF XVI, útg. Ásdís Egilsdóttir (Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 2002), 312.

³³² Sama heimild, l. 40-42 (leturbr. mín).

³³³ „Domina mea, si invenero ad comparandum reliquias, id est corpora sanctorum Martyrum, affero mecum; sin vero meum corpus redierit, in nomine Martyris suscipies illud?“ „De S. Bonifacio Romano Martyri Tarsi in Cilicia,“ í *Acta sanctorum Maii*, útg. Godfrey Henschen og Daniel Papebroch (Feneyjum, 1738), 281.

³³⁴ „servientes atque obsequentes eis per eorum orationes salvari mererentur.“ Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*, 317.

³³⁵ Joseph Braun, *Der Cristliche Altar in seiner Geschichtlichen Entwicklung* II (München: Alte Meister Guenther Koch & co., 1924), 545-573.

Karlamagnús afræður því að þiggja helga dóma, nánar tiltekið nokkur af þíningartáknum Krists, í þakklætisskyni frá Constantínusi. Þótt viðtektin virðist gerð með semingi eru hinir helgu dómar engu að síður það sem texti ævintýrisins snýst um upp frá því og allt til loka. Frásögnin er fágæt heimild um færslu helgra dóma frá einni kirkju til annarrar og á sér fáar ef nokkrar hliðstæður í norrænum bókmenntaþýðingum. Karlamagnúsi og mönnum hans er gert að fasta í þrjá daga og skrifa áður en þeir mæta til höfuðkirkjunnar. Athöfnin sem þar tekur við fer fram eftir settum reglum sem er lýst ítarlega. Keisaranum eru afhentir ýmsir gripir sem komu við sögu í krossfestingunni: Nagli úr krossinum, þyrnikóróna Krists, reifalindi hans og svitadúkur, serkur Maríu meyjar og handleggur Símons frá Kýrene sem bar Krist. Þetta tekur hann með sér til Aachen þar sem munirnir verða stofnfé nýrrar kirkju. Frásögnin tekur þannig á sig mynd upprunagoðsagnar en henni lýkur á runu jarteina sem orsakast vegna hinna helgu dóma. Þýðandinn leggur þar spilin á borðið og gerir grein fyrir tengslunum við aðrar heimildir; nánari upplýsingar um þessa atburði og aðra skylda er að finna í Maríu jarteinum.³³⁶ Frásögnin um Karlamagnús finnur sitt lokatakmark í jarteinabálkinum.

Jarteinir eru inngríp guðdómlegra afla inn í jarðneskt líf, ýmist til að leiðbeina mönnum eða hafa bein áhrif á gang mála. Í guðfræði eru atburðir af þessum toga og þýðing þeirra veigamikil viðfangsefni um langt skeið. Á 13. öld er skerpt á greinarmuninum milli *mirabilia*, sem eru óskiljanlegir kraftar í náttúrunni, og *miracula*, sem eru Guðs verk, íhlutun andstætt lögmálum náttúrunnar í því skyni að koma einhverju góðu til leiðar.³³⁷ Jarteinir eru alls ekki alltaf auðskildar við fyrstu sýn, fordæmisgildi þeirra kann að vera lítið sem ekkert og þær eru að ýmsu leyti fullkomin andstæða þeirrar hugmyndafræði sem dæmisagnahefðin byggist á.³³⁸ Dómar Guðs virðast oft bæði órókréttir og óréttlátir. Í ævintýrinu „Af einsetumanni og engli“ er því lýst hvernig ekki er allt sem sýnist þegar guðlegt réttlæti er annars vegar. Sagan er varðveitt í fjöldamörgum gerðum, bæði á latínu og þjóðtungum, og eru þær ósamhljóða um ýmis atriði. Í megindráttum fjallar sagan um einsetumann sem fær heimsókn frá engli. Engillinn leiðir hann með sér í ferðalag og þeir beiðast gistingar hjá ýmsu fólki sem verður á vegi þeirra. Hegðun engilsins í þessum heimsóknum gengur í berhöggi við allt velsæmi og frómlyndi; hann stelar góðum gripum frá því fólki sem kemur vel fram við

³³⁶ Sjá *Mariu sögu*, 923. Millivísunin á sér enga fyrirmynd í heimildinni sem þýtt er úr, þ.e. *Speculum historiale*. Þetta er einfaldlega viðbót þýðandans og ber vott um viðleitni hans til að tengja verkið öðrum textum sem hann veit að eru til í norrænni þýðingu. Svipuð hugsun virðist búa að baki ævintýrinu „Af hinum helga Dunstano“ sem er þýtt úr ritinu *Vita et miracula Sancti Dunstani* eftir Osbern frá Gloucester. Þetta rit er ein af heimildum Árna Lárentíussonar þegar hann semur *Dunstanus sögu* um svipað leyti þótt sama atvikið sé ekki að finna þar. Ævintýrið mætti þannig túlka sem viðbót við eða lag ofan á sögu Árna Lárentíussonar.

³³⁷ Benedicte Ward, *Miracles and the Medieval Mind* (London: Scolar, 1982), 3-32.

³³⁸ Caroline Walker Bynum vísar til John of Salisbury í umfjöllun sinni um andstæðuhugsun sem birtist í tvenns konar leshætti með tvö ólík markmið, annars vegar undur (*admiration*) og hins vegar almennar ályktanir eða „innleiðing dæma“ (*inductio exemplorum*). Sjá Caroline Walker Bynum, „Wonder“, *The American Historical Review* 102, nr. 1 (1997): 7.

hann og gefur þessa sömu gripi þeim gestgjöfum sem sýna honum lítilsvirðingu. Hann drepur börn vinveittra gestgjafa eða gestgjafana sjálfa, og meginreglan er sú að því meiri gestrisni sem englinum er sýnd, þeim mun níðingslegri er framkoma hans á móti. Þegar einsetumaðurinn fær nóg og krefur engilinn um skýringar kemur ítarleg greinargerð frá honum í sögulok: Barnið sem ég drap hefði orðið glæpamaður á fullorðinsárum, vinnumaðurinn sem ég hrinti í ána ætlaði að drepa húsbónda sinn, gullbikarinn sem ég stal hefði brenglað allt lundarfar eigandans og orsakað hjá honum ofdrykkju og græðgi, en nú lifir hann í sannri guðhræðslu. Þannig kemur í ljós að þótt gjörðir engilsins virðist svívirðilegar eru þær allar framdar til að tryggja framgang réttlætisins, umbuna góðum mönnum og stuðla að glötun þeirra illu.

Ævintýrið „Af einsetumanni og engli“ er ekki varðveitt heilt í norrænni þýðingu en af þeim hlutum sem varðveist hafa má sjá að textinn hefur minnst tvö sérkenni sem ekki eru þekkt í öðrum gerðum.³³⁹ Fyrri atriðið er kynning sögunnar og aðdragandi atburðarásarinnar. Um einsetumanninn er sagt: „Einn hlutur var sá að hann tók í vana að hann mundi eigi synja þess sem hann var beðinn að veita fyrir guðs skuld.“³⁴⁰ Þessi lífsregla einsetumannsins er kveikjan að sögunni, því þegar engillinn kemur til hans og biður hann „fyrir guðs skuld“ að fylgja sér hefur hann ekki af sér að synja honum fararinnar. Einsetumaðurinn er þannig í stöðu þolanda fremur en geranda í þessari gerð sögunnar, hann hrífst óviljugur inn í viðburðarás af þeirri ástæðu einni að hann vill vera trúr sannfæringu sinni. Tilgangur ferðarinnar er honum ekki ljós fyrr en í sögulok en í flestum erlendum gerðum sögunnar eru áform engilsins greinileg strax frá byrjun. Hjá Étienne de Bourbon hefst sagan á skýrri útlistun álitæfnisins. Einsetumaðurinn spyr Guð í bænum sínum hvernig það megi vera að góðir menn þjáist en illkvittnir njóti farsældar, að réttlátir menn hljóti snautlegan dauðdaga en ranglátir lifi hamingjusamir allt til elli. Engillinn er sendur til einsetumannsins „til að svara þeim spurningum sem hann hafði beint til Guðs.“³⁴¹ Svipað er uppi á teningnum í þeirri gerð sögunnar sem finna má hjá Jacques de Vitry, þar er einsetumaðurinn sagður hafa „freistast af guðlastanlegum anda“ og sú hugsun brýst í honum að dómar Guðs séu ekki réttlátir.³⁴² Engillinn kemur þá til hans og gerir skýra grein fyrir erindi sínu: „Fylgdu mér. Guð sendi mig svo að þú kæmir með mér og ég gæti sýnt þér hans leynda réttlæti.“³⁴³ Síðara atriðið sem einkennir norrænu þýðinguna er sú ákvörðun að afhjúpa ekki engilinn fyrr en í lok sögunnar. Þessi dularfulli gestur er jafnan nefndur „hinn ungi maður“ í textanum og það er ekki fyrr en í

³³⁹ Um handritageymdina sjá skýringar Braga Halldórssonar í *Ævintýri frá miðöldum I*, 177.

³⁴⁰ „Af einsetumanni og engli“, l. 2-4.

³⁴¹ „... ut ei ostenderet que pecierat a Domino.“ Étienne de Bourbon, *Anecdotes historiques*, útg. A. Lecoy de la Marche (Paris, 1877), 346.

³⁴² „... spiritu blasphemio temptatus ...“ Jacques de Vitry, *The Exempla or Illustrative Stories*, 50.

³⁴³ „Sequere me; Deus enim misit me ut mecum venires et ostenderem tibi occulta ejus judicia.“ Sama heimild.

útskýringarræðunni sem hann opinberar að hann er í raun Gabriel erkiengill. Í erlendum gerðum sögunnar er það öllum ljóst frá byrjun, jafnt lesendum sem einsetumanninum sjálfum, að gesturinn er engill, enda kynnir hann sig þannig. Hin óvæntu kennsl virðast vera hugkvæmd norræna þýðandans og þau má túlka sem framlag í þá veru að fjarlægja söguna hefð heilagra manna sagna – það er ekki fyrr en í sögulok að einsetumaðurinn áttar sig á því í hvers konar sögu hann er staddur, ef svo má segja.³⁴⁴

Jarteinir eru dauðans alvara og mönnum sem ekki taka mark á þeim er mikill voði búinn líkt og sannast á sögunni um krossfarann Roðbert, son Vilhjálms bastardar, sem fær aðstoð hjá kirkjulegum embættismönnum við að framkalla jarteinir. Ætlunin er að fá úr því skorið hvort Roðbert sé þess verðugur að hljóta konungstign í Jerúsalem. Dómurinn er Roðberti í hag og verðleikar hans eru staðfestir með guðdómlegum táknum við kirkjulega helgiathöfn en þegar á hólminn er komið velur hann að hlíta ekki úrskurðinum. Honum berst til eyrna sú frétt að bróðir hans sé andaður í Englandi og hann eigi því tilkall til þess að verða konungur þar frekar en í Jerúsalem. Patriarkinn sem stýrir kirkjuathöfninni skammar Roðbert fyrir að sýna af sér slíka léttúð þegar guðdómleg skilaboð eru annars vegar: „Furðumikill ofsamaður ertu að þú tekur eigi með lítillæti það er Guð gefur þér þetta ríki með svo stórum og skýrum jarteinum er öllum er ljóst að hann ann þér sæmda en þú treður hans velgjörð þér undir fótum.“³⁴⁵ Atvikið í kirkjunni myndar risið í sögunni um Roðbert og eftir þetta liggur leið hans beint til glötunar; þegar hann kemur aftur til Englands er Heinrekur bróðir hans búinn að taka sér konungstign í landinu. Bræðurnir berjast í þremur orustum og Roðbert tapar í þeim öllum. Heinrekur fangelsar hann og hann deyr í varðhaldi. Líkt og kemur fram í ámælisorðum patriarkans er Roðbert ofsamaður og sá löstur hans er ítrekaður í tvígang frammar í sögunni.³⁴⁶ Jarteinir ber að meðtaka með auðmýkt, annars er öruggt að fallið er á næsta leyti.

Loks ber að nefna þau ævintýri sem standa í sjáanlegum áhrifatengslum við heilagra manna sögur en byggjast á óhefðbundinni meðferð ritklifa og þekktra stærða, jafnvel svo mjög að jaðrar við viðsnúning hefðarinnar. Þetta er raunin í ævintýrinu „Af hinum helga Thoma“ þar sem lögð er áhersla á allt aðra þætti en við er að búast í frásögn um þennan þekktasta píslarvott enskrar kirkjusögu. Tómas Becket birtist sem bragðarefur í þessu

³⁴⁴ Ævintýrið um einsetumanninn er varðveitt með hendi 3. skrifara í 657. Frá honum er einnig komið ævintýrið „Af meistara Pero og hans leikum“ þar sem áþekku stílbragði er beitt, nánar tiltekið í þriðja hluta sögunnar sem fjallar um hinn valdaþyrsta hertoga (sjá kafla 3.2). Sama saga kemur fyrir bæði í *Vitae patrum* og sagnasafni *Étienne de Bourbon*, en í báðum tilvikum er sjónhverfing galdramannsins auðkennd um leið og hún kemur inn í söguna: „... hann beitti göldrum til þess að láta honum sýnast sem hann væri kjörinn keisari í Konstantínópel“ („... fecit ei per incantationem uideri quod eligeretur in imperatorem Constantinopolis ...“); Étienne de Bourbon, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* 3, CCCM CXXIV, útg. Jacques Berlioz (Turnhout: Brepols, 2002), 127.

³⁴⁵ „Frá ferðum Roðberts og hans manna,“ l. 138-141.

³⁴⁶ Sama heimild, l. 35 og l. 47-48.

ævintýri, hann fær vilja sínum framgengt þvert á beiðni um hið gagnstæða, og píslarvætti hans er ekkert til umfjöllunar í sögunni þótt sagan lýsi atburðum sem gerast bæði fyrir og eftir dauða hans. Sagan er á þá leið að Tómas Becket er ofsóttur af Heinreki Englandskonungi og leitar hælís hjá Hlöðvi Frakkakonungi. Tómas biður hann að gefa sér gimstein úr fingurgulli sínu en Hlöðver getur ómögulega orðið við því þar eð steinninn sé erfðagóss frá forfeðrum hans. Tómas segir þá að hann muni ná steininum eftir dauða sinn. Skömmu síðar sættast Tómas og Heinrekur Englandskonungur að boði páfans. Löngu seinna veikist Hlöðver Frakkakonungur. Hann gengur til grafar Tómasar Becket og öðlast heilsu að nýju. Þegar hann leggur hönd sína yfir altarið hrekkur steinninn úr fingurgullinu og flýgur upp í skrín Tómasar. Hlöðver ákveður að reyna ekki að taka steinninn aftur, því hér hafi Tómas verið að efna loforð sitt. Jarteinafrásögn sögunnar er staðfesting á einbeittum ásetningi og útsjónarsemi Tómasar fremur en að hún sé til marks um gæsku hans og mildi.

Þess eru jafnvel dæmi að jarteinir séu skopstældar í ævintýrum. Þetta er raunin í ævintýrinu „Af Sindulfo og hans frú,“ þriðju og síðustu píslarvættissögu syrþunnar í 657. Eiginkona Sindulfusar er honum ótrú og þegar Sindulfus hefur sannað svik hennar með prófi lætur hún friðil sinn drepa hann. Eftir dauðann birtist Sindulfus vinum sínum og gerir jarteinir þeim til hjálpar. Þegar eiginkonunni berst sá orðrómur að Sindulfus sé kominn í tölu heilagra og geri jarteinir er hún vantrúuð og bregst við með háðskri athugasemd: „Það ætla ég,“ sagði hún, „ef hann gjörir jartegnir að gjöri þá bakhluturinn á mér.“³⁴⁷ Orðin verða að áhrinsorðum og upp frá þessu æpir bakhlutur konunnar í hvert sinn sem hún opnar munninn. Vantrú konunnar á lögmætar jarteinir gerir hana að athlægi. Sömuleiðis má tilnefna ævintýrið „Af dauða og kóngssyni“ í þann flokk sagna sem byggjast á óvæntri úrvinnslu stefja úr heilagra manna sögum. Þar segir frá ungum manni sem nemur hjá dauðanum og öðlast yfirburðahæfni í meðhöndlun sjúkra. Lækningar eru sérgrein dýrlinga og í jarteinafrásögnum eru þær gjarnan í fyrirrími.³⁴⁸ Í þessu ævintýri eru þær hins vegar varla til sýnis, öll áherslan er lögð á námsár unga mannsins og samskipti hans við dauðann á efri árum en sú náðargáfa sem gefur honum sérstöðu og setur hann í samband við dýrlinga fær afar takmarkaða sviðsetningu. Þannig má sjá hvernig ævintýri geta þegið merkingu frá heilagra manna sögum án þess að beita þeim venjubundna frásagnarhætti sem einkennir þær.

3.6. *Leiðslur*

Leiðslur eru í eðli sínu dídaktísk bókmenntagrein, þær hafa það meginmarkmið að miðla siðferðilegum lærdómum til lesandans og eru að því leyti skyldar dæmisögum. Dæmigildið er

³⁴⁷ „Af Sindulfo og hans frú,“ l. 76-78.

³⁴⁸ Sögur um lækningar eru stærsti flokkur jarteinafrásagna í *Legenda aurea*. Sjá Tue Gad, *Legenden i dansk middelalder*, 132-133.

ein af grunnstoðum leiðslubókmennta enda eru leiðslur og dæmisögur nátengdar í norrænum bókmenntum frá öndverðu. *Sólarljóð*, þekktasta leiðslukvæði 13. aldarinnar, hefst á fimm dæmisögum sem eru afgreiddar áður en hin eiginlega aðalfrásögn hefst, þ.e. vitnisburður hins látna föður um handanlífið.³⁴⁹ Um nán tengsl leiðslubókmennta og heilagra manna sagna þarf ekki að fjölyrða, enda er þetta iðulega sett í einn og sama flokk.³⁵⁰ Rétt eins og jarteinafrásagnir eru leiðslur til marks um þau bönd sem tengja jarðlífið og eilífðina. Dýrtingurinn er erindreki eilífðarinnar í jarðlífinu og yfirnáttúrulegar athafnir hans eru eins konar forsmekkur himnaríkis í augum þeirra dauðlegu manna sem þær sjá og upplifa. Á sama hátt eru aðalpersónur og sögumenn leiðslufrásagna fulltrúar jarðlífsins í eilífðinni, þeir fá innsýn inn í þau lögmál sem gilda í handanlífinu og geta upplýst náunga sína um það sem þeim hefur opinberast.

Fleira tengir leiðslur og dæmisögur. Bæði formin eru opin og fljótandi og fyrir vikið eru allar forsendur fræðilegrar umfjöllunar síbreytilegar, enda hefur latneska orðið *visio* margvíslega merkingu eftir tímaskeiðum og félagslegu samhengi ekkert síður en orðið *exemplum*. Með því að bera saman tvö nýleg fræðirit um leiðslur má sjá hversu ósamkynja greiningarleiðirnar geta verið. Í bók sinni frá 2009, *Kristelig visionslitteratur i norrøn tradition*, leggur Jonas Wellendorf strangan mælikvarða á það hvaða textar í norrænum bókmenntum flokkist sem leiðslur. Segja má að nálgun hans sé tilraun til þess að skilgreina þetta bókmenntaform í sem skýrastri mynd. Wellendorf leggur til endurskoðaða gerð af sniðmáti Peter Dinzeltacher þar sem gert er ráð fyrir því að textar þurfi að uppfylla fimm skilyrði til að geta talist leiðslur: 1) Sjáandinn (sögumaðurinn) upplifir ferðalag í annan heim 2) þar sem fleiri en einn staður er heimsóttur. 3) Atburðirnir orsakast af yfirnáttúrulegum öflum, 4) þeir fara fram í svefni, tímabundnum dauða eða öðru ómeðvituðu ástandi og 5) þeim er lýst skriflega eftir á.³⁵¹ Út frá þessum forsendum skilgreinir Wellendorf hóp átta texta sem hann leggur til grundvallar umfjöllun sinni. Hann gerir ýmsa fyrirvara við skilgreininguna, m.a. að textarnir þurfi að hafa vissa lágmarkslengd og þar með eru flest

³⁴⁹ Deilt hefur verið um það hvort upphafsálfur *Sólarljóða* eigi meira skylt við latneskar prédikunardæmisögur (*exempla*) eða vísdómskvæði á borð við *Hávamál*. Bjarne Fidjestøl aðhylltist fyrrnefndu skoðunina í bók um *Sólarljóð* frá 1979 en Asbjørn Aarseth andmælti þeirri túlkun í ritdómi um bókina tveimur árum síðar. Sjá Bjarne Fidjestøl, *Sólarljóð: Tyding og tolking grunnlag* (Bergen: Universitetsforlaget, 1979), 20-23 og Asbjørn Aarseth, „Bjarne Fidjestøl: *Sólarljóð. Tyding og tolking grunnlag*. Universitetsforlaget, 1979, 74 s“ [ritdómur], *Maal og minne* 1-2 (1981): 117-119.

³⁵⁰ Alvanalegt er að líta á leiðslur sem undirgrein heilagra manna sagna. Þannig lítur t.d. Tue Gad á leiðslur, jarteinir og dæmisögur sem þrjár greinar af sama meiði. Sjá Tue Gad, *Legenden i dansk middelalder*, k. 6, 8. og 9.

³⁵¹ Jonas Wellendorf, *Kristelig visionslitteratur i norrøn tradition*, 59. Um fjórða atriðið er notað hugtakið „trance.“ Umfjöllun Dinzeltacher um grunnþættina fimm má finna í riti hans *Vision und Visionslitteratur im Mittelalter* (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1981), 29 o.áfr.

ævintýri sem til greina koma útlökuð.³⁵² Frábrugðin og öllu óformlegri aðferð er viðhöfð í bókinni *Visions of the Afterlife in Old Norse Literature* eftir Christian Carlsen sem út kom 2015. Megináhersla Carlsens felst í því að sýna hvernig norrænir höfundar aðlöguðu leiðslur að öðrum bókmenntaformum, oft með nokkuð tilraunakenndum og ófyrirsjáanlegum hætti. Leiðslur birtast í norrænum bókmenntum í samhengi eddukvæða (*Völuspá*), Íslendinga sagna (*Gísla saga*), heilagra manna sagna (*Guðmundar saga D*) og á fleiri sviðum. Segja má að Wellendorf sé umhugað um að skilgreina leiðslur sem heildstæðan hóp texta en Carlsen leggi þvert á móti áherslu á mismun og margbreytileika.³⁵³

Með svipuðum hætti og gert er í þeim fræðiritum sem hér er vitnað til mætti skilgreina leiðslur sem sérstakan textahóp innan norrænu ævintýrasafnanna. Þetta er þó ýmsum vandkvæðum háð, enda eiga sumir þessara texta meira skylt við aðrar bókmenntagreinar en leiðslur. Þannig hefur ævintýrið „Af Lanfranco“ umfram allt einkenni sögulegrar króníku þótt í því komi fyrir tvær leiðslufrásagnir.³⁵⁴ Sumir textarnir uppfylla ekki hlutlæg skilyrði á borð við þau sem Wellendorf setur fram, ævintýrið „Af einum munk“ lýsir t.a.m. ekki ómeðvituðu ástandi og ævintýrið „Frá einum dauðum manni er kom til veislu“ greinir ekki frá ferðalagi í annan heim. Allt eru þetta þó textar sem bera vott um skörun leiðslubókmennta og dæmisagna. Það að þeir skuli fyrirfinnast inni í norrænu dæmisagnasöfnunum sýnir að þeim þýðendum og skrifurum sem áttu hlut að máli hefur vafalaust þótt eðlilegt að jafna greinunum tveimur saman.³⁵⁵

Í leiðslubókmenntum er lögð mikil áhersla á frjálstan vilja einstaklingsins og möguleika mannsins til að velja með verkum sínum þann dvalarstað sem sál hans hlýtur að jarðlífinu loknu. Sjáandinn öðlast margvíslega vitneskju um handanlífið í leiðslunni og út frá þeim upplýsingum getur hann svo hagað lífsvenjum sínum þann tíma sem hann á eftir ólifaðan. Einstaklingshyggja er því eins konar grundvallarviðmið í leiðslubókmenntum, þær snúast um örlög einnar manneskju og ganga þvert á guðfræðilegar kenningar um endalok heimsins sem sameiginlegt dómsáfalli alls mannkyns. Aron Gurevich leit á þetta sem sérkenni leiðslubókmennta, þær væru einfaldlega afleiðing af því að hugmyndin um dómsdag

³⁵² Eini textinn af þeim átta sem Wellendorf hefur í fyrirrúmi og er sóttur í ævintýrasafnið í 657 er *Drycthelms leiðsla* (ævintýri 101 hjá Gering). Wellendorf setur hann í samhengi við *Gundelinus leiðslu* í kynningu sinni, báðir textarnir eru leiðslur sem eru varðveittar innan um annars konar texta, sá fyrri ævintýri en sá síðari jarteinir, og því má hæglega rökstyðja að hvor um sig geti tilheyrð tveimur bókmenntagreinum. Sjá Jonas Wellendorf, *Kristelig visionslitteratur i norrøn tradition*, 61.

³⁵³ Carlsen útskýrir aðferðafræði sína í kynningu bókarinnar, rétt eins og Jonas Wellendorf. Sjá Christian Carlsen, *Visions of the Afterlife in Old Norse Literature* (Oslo: Novus, 2015), 39-44.

³⁵⁴ „Af Lanfranco“, l. 113-139 (Maurelius erkibiskup) og l. 189-244 (Vilhjálmur í Jórvík).

³⁵⁵ Til viðbótar má nefna ævintýrið „Frá einum dauðum manni er kom til veislu“ sem er í 624. Þar snýst dæmið við, látinn maður fer í heimsókn til jarðlífsins en ekki lifandi maður til handanlífsins. Það er því umdeilt hvort textinn eigi að teljast til leiðslubókmennta en í öðrum gerðum sögunnar má finna dæmi þess að höfundar eða skrifarar hafi túlkað hann þannig. Joseph Klapper gaf t.d. út latneska gerð sögunnar sem er rituð á 14. öld og hefur yfirskriftina *visio*. Sjá *Erzählungen des Mittelalters in deutschen Übersetzung und lateinischem Urtext* (Breslau: M. & H. Marcus, 1914), 356-358 og tilv. rit.

hefði verið fólki of fjarlæg. Í leiðslubókmenntum er skapadómurinn einstaklingsbundinn og framkvæmdur samstundis eftir andlátíð. Örlög einstaklingsins ákvarðast þar með óháð örlögum mannkynsins í heild.³⁵⁶ Ævintýrið „Af dauða húsfreyju og bónda“ sýnir þetta glögg en þar er ákvörðun aðalpersónunnar stillt upp í andstöðu við ríkjandi viðhorf samfélagsins. Sagt er frá bónda nokkrum sem stritar í sífellu til að fæða fjölskyldu sína. Hann er fátalaður, þjakaður af ýmsum meinum og deyr loks að loknu harðneskjulegu lífi. Í kjölfar andlátsins brestur á vonskuhríð og mikinn ódaun leggur af líki bóndans. Hvort tveggja er haft til marks um að maðurinn hljóti að hafa lifað syndsamlega og sál hans sé fordæmd. Eiginkona bóndans lifir áfram og henni er lýst með alveg gagnstæðum hætti; hún er masgefín, framtakslaus og gjálíf með eindæmum. Þegar hún deyr gerir glaða sólskin og blíðviðri svo að óvitrir menn álykta að almættið hafi hina mestu velþóknun á konunni.

Almenningsálitíð er áberandi í lýsingunni á andláti hjónanna og fyrsti hluti sögunnar miðast mjög við það. Rétt fyrir miðja sögu er dóttir hjónanna síðan kynnt til leiks og upp frá því er sjónarhornið hjá henni.³⁵⁷ Hún lifir báða foreldra sína og með því að hugleiða hin ólíku afdrif þeirra fer hana að gruna að það væri farsælla fyrir hana sjálfa að líkja fremur eftir móður sinni en föður. Eina nóttina dreymir hana að til hennar kemur maður sem býður henni að fylgja sér, hann ætli að sýna henni dvalarstaði foreldra hennar og hún geti síðan metið í kjölfarið hvoru þeirra sé skynsamlegra að líkja eftir. Draumurinn er hinn eiginlegi leiðslukafli sögunnar, um leiðsögumanninn er ekkert sagt annað en að hann sé „með eldlegu andliti.“³⁵⁸ Hann leiðir dótturina fyrst að finna föður sinn sem dvelur á blómguðum velli í hinni mestu sælu. Því næst fara þau að finna móður hennar sem þjáist meðal fordæmdra í djúpum helvítis. Sagan er með öðrum orðum fremur einföld, myndræn útfærsla á orsakasamhenginu milli gjörða fólks í lifanda lífi og umbunar eða refsingar eftir dauðann. Félagslegt umhverfi skiptir litlu sem engu máli í sambengi þessarar sögu, mannleg hegðun er metin eftir algildum og óbreytanlegum mælikvarða og foreldrar stúlkunnar eru ekki annað en tákn góðs og ills. Dæmigildi sögunnar felst í því að dóttirin tekur í lokin sjálfstæða ákvörðun um að líkja fremur eftir föður sínum en móður og sýnir með því gott fordæmi fyrir lesandann.³⁵⁹

Ævintýrið „Af dauða húsfreyju og bónda“ er frumstæð og vafningalaus frásögn. Norræna þýðingin er í meginatriðum samhljóða þeirri gerð sem kemur fyrir í *Speculum ecclesie* eftir Honorius Augustodunensis, verki sem ritað er á fyrri hluta 12. aldar. Ljóst er þó að sagan á sér mun eldri rætur og hún kemur fyrir í allmörgum heimildum á afar löngu

³⁵⁶ Aron Gurevich, *Medieval Popular Culture*, 138-139.

³⁵⁷ Þessi umskipti eru ekki eins afgerandi í elstu þekktu gerð sögunnar sem varðveitt er í *Vitae patrum*. Þar er sagan höfð eftir prédikara sem heyrði hana hjá dótturinni sjálfri og öll atburðalýsingin er sett fram sem fyrstu persónu frásögn hennar. Sjá PL 73, 995.

³⁵⁸ „Af dauða húsfreyju og bónda“, l. 24.

³⁵⁹ Frederic C. Tubach, „Exempla in the decline“, *Traditio* 18 (1962): 411.

tímabili með óverulegum breytingum. Í norræna textanum er lærdómur stúlkunnar af leiðslunni einfaldlega skýrður þannig að hún „lifði svo sæmilega“ að ekki lék vafi á því að hún hafi farið til föður síns eftir dauðann.³⁶⁰ Ekkert er fullyrt um það hvort stúlkan hafi lagt traust sitt á sakramenti, syndajátningu eða önnur hjálparmeðul kirkjunnar og nánast látið að því liggja að siðgæði hennar sé einstaklingsbundið og óháð öllum stofnunum. Þetta er sannarlega ekki algilt í leiðslubókmenntum og í raun er mun algengara að boðskapur þeirra sé beintengdur kirkjulegu kennivaldi. Sjáandinn fær ósjaldan þau skilaboð að leið hans til hjálpræðis liggja í gegnum farvegi kirkjunnar.

Ætla mátti að sögur sem boða mikilvægi kirkjulegra sakramenta hafi orðið vinsælli eftir því sem umsvif kirkjunnar jukust en hæpið er þó að fullyrða nokkuð með vissu um að annar flokkurinn sé yngri en hinn. Ljóst er að báðar tegundirnar fyrirfinnast í leiðslubókmenntum frá öndverðu. Tvær leiðslufrásagnir í 657, „Furseus leiðsla“ og „Drycthelms leiðsla“, eiga rætur að rekja aftur til *Kirkjusögu* Beda prests sem rituð er snemma á 8. öld.³⁶¹ Í þeim báðum er megináherslan á kirkjuleg sakramenti. Furseus gengst kirkjunni alfarið á hönd þegar hann vaknar úr leiðslunni, helgar líf sitt prédikunum og stofnar bæði kirkju og klaustur. Þegar leiðsögumaður Drycthelms hefur sýnt honum helvíti og himnaríki útskýrir hann möguleika mannsins til hjálpræðis með skírskotun til heilagrar messu, þeirrar handleiðslu sem kirkjan ein er fær um að veita. Fordæming er búin þeim mönnum sem deyja „án iðran eða nokkrum viðbúnaði.“³⁶² Orðalagið vísar til tvískiptingarinnar í hið innra og hið ytra, iðrunin kemur að innan og frá mannum sjálfum en kirkjustofnunin skilgreinir þann ytri viðbúnað sem nauðsynlegur er til að veita iðruninni í réttan farveg. Sögurnar um Furseus og Drycthelm eru báðar brotarkenndar í 657, einungis upphaf hinnar fyrrnefndu hefur varðveist (9 línur) og niðurlag þeirrar síðarnefndu (29 línur). Mun lengri er sagan „Af Lanfranco“ sem þó er óheil, en af þeim leiðslufrásögnum sem finna má í 657 er þessi sú lengsta og ítarlegasta. Boðskapinn ber að sama brunni og í hinum sögunum tveimur: Maðurinn þarf að treysta á kirkjuleg sakramenti, einkum skriftir, ef hann vill verða hólpinn eftir dauðann.

Í leiðslubókmenntum fá ójarðneskar persónur mikið rými og eru ýmist í hlutverkum leiðsögumanna eða þeirra sem heimsóttir eru. Þetta á jafnt við um helga menn, engla og dýrlinga, sem djöfla. Mikael erkiengill er algengasti leiðsögumaðurinn um handanlífið í kristnum leiðslum og nærvera *Mikaels sögu* í 657 myndar því óhjákvæmilega kontrapunkt

³⁶⁰ „Af dauða húsfreyju og bónda,“ l. 53. Sbr. *Speculum ecclesie*: „... tam religiose vixit quod non est dubium quin post obitum ad patrem suum venerit.“ PL 172, 867.

³⁶¹ Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* I, 414-429 (III.19) og II, 252-269 (V.12).

³⁶² „Af manni einum er leiddist til helvítis og himnaríkis,“ l. 35.

við leiðslufrásagnir handritsins þegar það er skoðað sem heild.³⁶³ Djöflar eru sjaldnar í hlutverki leiðsögumannsins en þeir eru þó almennt vel upplýstir um lífið eftir dauðann og traustir heimildamenn. Oft eiga sér stað samskipti milli dýrtinga eða annarra helgra manna og djöfla. Slíkar sögur snúast iðulega um afhjúpun þar sem dýrtingurinn kemur upp um ráðabrudd djöfulsins. Persónusköpun og sviðsetning handanlífsins eru oft með litríkasta móti í leiðslubókmenntum en stöku sinnum gerist það hins vegar að hvorugt kemur fyrir í leiðslunni. Áherslan er þá fremur á aðdraganda eða eftirmála ferðalagsins. Þetta má sjá í ævintýrinu „Af einum munk,“ sögu sem naut víða mikilla vinsælda og fyrirfinnst í mörgum gerðum, bæði á latínu og þjóðtungum, en í *Index exemplorum* eru tilfærðar 34 gerðir auk norræna ævintýrisins. Í ævintýrinu segir frá munki nokkrum sem gengur sér til hugbótar út í aldingarð og hrífst þar af fögrum fuglasöng. Hann gleymir stund og stað en fer svo aftur heim í klaustrið. Þegar þangað er komið kannast ekki nokkur maður við hann og hann þekkir ekki heldur þá sem þar eru inni. Menn velta þessu fyrir sér nokkra stund uns öldungur einn í klaustrinu tekur til máls og rifjar upp mál munks sem hvarf fyrir mörgum árum. Dregnar eru fram klausturskrár og þar finnst nafn munksins. Hann er þá búinn að vera fjarverandi áratugum saman og hafa þrír ábótar þjónað í klaustrinu síðan hann hvarf.³⁶⁴ Niðurstaðan er dregin saman í sögulok og þar er óvissan undirstrikuð sem grunntónn frásagnarinnar. Mönnunum er ómögulegt að vita hvað tekur við eftir þetta líf, rétt eins og munkinum var ómögulegt að vita hvað tæki við í hans jarðneska lífi. Sagan er óhefðbundin útfærsla á hefðum leiðslubókmennta en staðfestir um leið mikilvægi greinarinnar fyrir norræn ævintýri.

3.7. Krónikur

Dæmigildi er eitt af helstu viðmiðum sagnaritunar allt frá því í fornöld. Í formálanum sem rómverski sagnaritarinn Livíus hefur fyrir framan *Ab urbe condita*, sitt mikla rit um sögu Rómaborgar frá upphafi til Ágústusartímans, standa þessi orð: „Það sem einkum gerir sögulegar rannsóknir gagnlegar og giftingar er allur lærdómurinn af hvers kyns fordæmi sem er til staðar á glæstum minnisvarða og maður getur gefið gaum. Þangað sækir þú dæmi til eftirbreytni fyrir þig og föðurland þitt, og lærir að forðast það sem er skammarlegt í upphafi

³⁶³ Inni í *Mikaels sögu* er varðveitt ein leiðsla til viðbótar, „Duggals leiðsla“ (*Visio Tnugdali*) og er það elsta varðveitta gerð hennar á norrænu. Í texta sögunnar eru hún kynnt sem „dæmisaga.“ Sjá *Heilagra manna sögur I*, 686.

³⁶⁴ Tilbrigði við þessa sögu má finna í þjóðsagnasafni Jóns Árnasonar undir yfirskriftinni „Leiðslan og sjónirnar.“ Tímaflakkið er það sem sögurnar eiga sameiginlegt en þessi yngri gerð stendur mun nær hefðbundnum leiðslubókmenntum að því leyti að í henni er eiginleg annars heims lýsing þar sem bæði yfirnáttúrulegur leiðsögumaður og heimsókn á kvalastað ranglátra koma við sögu. Sjá *Íslensk æfintýri*, útg. Magnús Grímsson og Jón Árnason (Reykjavík: E. Þórðarson, 1852), 132-136.

og það sem er skammarlegt að lyktum.“³⁶⁵ Cicero fjallar um sagnaritun frá sjónarhóli mælskulistarinnar í riti sínu *De oratore*, en þar er fullyrt að sagnaritarinn þurfi að gera grein fyrir því hvað honum þyki aðdáunarvert í atferli þeirra manna sem hann fjallar um.³⁶⁶ Sjónarmið af þessu tagi eru ríkjandi í rómverskri sagnaritun og litlar breytingar verða á þessu viðhorfi eftir að kristnin kemur til skjalanna. Öldum saman litu kristnir sagnaritarar á miðlun sannleikans sem meginmarkmið vinnu sinnar en náskyld því og ekki síður mikilvægt var það markmið að túlka atburðarásina fyrir lesendum, nota hin sögulegu fordæmi til þess að kenna þeim að greina muninn á fyrirmyndarhegðun og óhæfu. Hlutlæg skrásetning atburða var ekki lokatakmark sagnaritunar heldur var það hlutverk sagnaritarans að hreyfa við lesandanum og stýra honum í áttina til dyggðarinnar. Fræðilegar skilgreiningar á þeim tveimur ólíku gerðum sagnabókmennta sem nefndar eru *historia* og *fabula* ná aftur til Ísidórs frá Sevilla sem fullyrðir að þær eigi sameiginlegt höfuðmarkmið, þ.e. að leiðbeina fólki um hegðun, þótt þær séu eðlisólíkar að öðru leyti.³⁶⁷

Margir kristnir sagnaritarar eru meðvitaðir um það mikilvægi sem skrif þeirra kunna að hafa fyrir prédikanir. Sumir þeirra gera grein fyrir samstarfi sínu við prédikara, líkt og ítalski fransiskaninn Salimbene di Adam sem segir frá því í króníku sinni er hann kynntist bróður Mauricius, munki frá Provence. Mauricius biður hann að hjálpa sér við að taka saman vandað sagnasafn, „því slíkt rit yrði ákaflega gagnlegt við prédikanir.“³⁶⁸ Segja má að gagnvegir hafi legið milli sagnaritunar og dæmisagna um svo langt skeið að krafan um hlutleysi sagnaritarans hljóti að teljast býsna ungleg í samanburði. Jafnvel í ítölsku endurreisninni, þegar hið aldalanga forræði klaustranna yfir sagnaritun fer hratt dvínandi, er sú hugmynd áfram viðvarandi að mannkynssagan hafi fyrst og fremst gildi sem safn fordæma. Niccolò Machiavelli ræðir um þýðingu sögulegra fordæma í riti sínu um Livíus. Hann er þeirrar skoðunar að vanþekking og skeytingarleysi valdamanna um dæmigildi fornaldarinnar hafi stuðlað að hnignun stjórnmalanna: „Flestir þeir sem lesa mannkynssögu

³⁶⁵ „Hoc illud est praecipue in cognitione rerum salubre ac frugiferum, omnis te exempli documenta in industri posita monumento intueri; inde tibi tuaeque rei publicae quod imitere capias, inde foedum inceptu, foedum exitu, quod vites.“ Livíus, *Ab urbe condita* I.1, LOEB Classical Library 114 (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1967), 6.

³⁶⁶ „... de consiliis significari quid scriptor probet...“ Cicero, *De oratore* II.15.62, LOEB Classical Library 348 (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1959), 244. Hér vitnað eftir Roger Ray, „Historiography,“ *Medieval Latin*, ritstj. Frank Mantello og A.G. Rigg (Washington D.C: Catholic University of America Press, 1966), 643.

³⁶⁷ Ísidór frá Sevilla, *Etymologiae* I.40-41; hér vitnað eftir Jean Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God* (New York: Fordham University Press, 1961), 166.

³⁶⁸ „... quod valde utile erit ad predicandum.“ Salimbene di Adam, *Cronica*, útg. O. Holder-Egger (Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1905-1913), 237. Hér vitnað eftir D.L. d'Avray, *The Preaching of the Friars*, 68.

hafa einfaldlega unun af því að kynnast þeim fjölbreyttu atvikum sem sagan geymir, án þess að þeim komi nokkru sinni til hugar að líkja eftir hegðun hinna dyggðugu.“³⁶⁹

Í kristnum dæmisagnasöfnum eru króníkur gjarnan meðal helstu heimilda sem sótt er til. Þannig er ritið *Speculum historiale*, gríðarmikil veraldarsaga eftir dóminíkanann Vincent frá Beauvais, ein af helstu heimildum ævintýrasafnsins í 657. Dæmisagnarannsóknir hafa dregið nokkurn dóm af þessum nánu tengslum hefðarinnar við sagnaritun. Í því samhengi má nefna þá tillögu Peter von Moos að dæmisögum megi skipta í tvær deildir sem hafa andstæða eiginleika: Sögulegar dæmisögur (*exempla historialia*), sem byggja á raunverulegum sögulegum atburðum, og náttúrulegar dæmisögur (*exempla naturalia*), en sá flokkur er víðtækari og nær utan um allar þær sögur sem hafa hvers kyns trúarlega merkingu.³⁷⁰ Hér þarf einnig að hafa í huga að í Evrópu var Biblían öldum saman álitin helsta heimildin um sögu mannkynsins, svo að það er alls óvíst að fólk hafi almennt talið nokkurn eðlismun á sagnfræðilegum og biblíulegum dæmisögum. Í sögulegu dæmisögunni er ýmsum tækjum úr smiðju sagnaritara beitt í sannfæringarskyni. Tíðarákvarðanir eru til að mynda algengar í upphafi dæmisagna, gerð er grein fyrir því sögulega samhengi sem umlykur atburðina og ljær þeim merkingu. Oft eru þessar tímasetningar þó meira í orði en á borði. Sögurnar í *Gesta Romanorum* hefjast allar á því að tilgreina þann rómverska keisara sem er við völd þegar atburðirnir eiga sér stað, en efniviðurinn er að sönnu misjafnlega nálægur rómverskum veruleika. Oft virðist skírskotunin til valdhafans einkum til þess fallin að breiða yfir þá staðreynd að sögurnar sem sagðar eru eru ýmist alveg ótengdar Rómaveldi eða alveg ósögulegar.

Króníkur og dæmisögur hafa sameiginleg markmið og áherslur að ýmsu leyti en fyrirbærin tvö eru þó um margt ósamrýmanleg. Í króníkum er eðli málsins samkvæmt lögð megináhersla á hið sértæka og áþreifanlega, sagt er frá nafngreindum einstaklingum, stórmönnum og áhrifavöldum sögunnar, og athöfnum þeirra í rækilega skilgreindum tíma og rúmi. Dæmisögur sem ætlaðar eru í prédikanir eru hins vegar öllu almennari, aðalpersónan er „maður nokkur“ (*quidam*) og útpurrkun hlutstæðra sérkenna er sérstakt metnaðarmál sögumannsins. Peter von Moos bendir á að ómenntuð alþýða sé viðmiðið í prédikunardæmisögum, slíkar sögur eru hannaðar fyrir fjöldann og nafnleysi aðalpersónunnar sé umfram allt liður í því að stefna að sem mestri samsömun við hinn innbyggða lesanda.³⁷¹ Dæmisagnahefðin byggir af þessum sökum að miklu leyti á frásögnum um persónur sem hafa ekkert nafn og lifa í sögulegu tómarúmi. Sögustaðurinn er ekki alltaf tilgreindur og

³⁶⁹ Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* I. Hér vitnað eftir John D. Lyons, *Exemplum: The Rhetoric of Example in Early Modern France and Italy* (Princeton: Princeton University Press, 1989), 43.

³⁷⁰ Peter von Moos, „L'exemplum et les exempla des prêcheurs,“ 74.

³⁷¹ Peter von Moos, „L'exemplum et les exempla des prêcheurs,“ 76-77.

sögutíminn er oft óljós. Einar Ólafur Sveinsson gerir þennan eiginleika dæmisagna og ævintýra að umtalsefni í forspjalli bókarinnar *Leit ég suður til landa*. Útlegging Einars er á skáldlegum nótum og niðurstaða hans er sú að á mörgum sagnanna sé „einhver átakanlegur svipur stundleysis og eilífðar.“ [...] „Kýrin, sem legið hafði í læknum, kom heil og beljandi á móti þeim sem áttu að flytja hana heim – var það fyrir mörgum öldum, eða í gær eða eftir hundrað ár? [...] Og hjartsláttur manna – er hann ekki sjálfum sér líkur hvenær sem er?“³⁷²

Í allmörgum sögum er þetta tímaleysi og þessi útpurrkun sérkenna beinlínis á yfirborðinu. Þegar persóna er kynnt til sögunnar viðurkennir sögumaður samstundis að hann kunni engin deili á manninum: „Einn prestur var í Danmörk *sá er ek kann eigi nefna...*“³⁷³ Stundum er heimildaskorti kennt um: „Biskup einn merkiligr maðr sat í borg nökkurri innan Italiae, þótt vér hafim eigi fundit meðr eignarnafni, hvern sá staðr var.“³⁷⁴ Í ævintýrinu um Absalon erkibiskup neyðist sögumaður jafnvel til að skjóta athugasemd inn í beina ræðu einnar persónu til þess að sigla fram hjá því þegar hún nefnir aðra persónu á nafn: „... prestirinn gjörir sem hann hafði játat, skundar á fund erkibiskups [...] ok segir svá síðan: Sá bóndi (*er hann nefndi eignarnafni*) er nú farinn fram af veröldinni...“³⁷⁵ Útpurrkun sérkenna og haldfastra upplýsinga gefur ævintýrinu almenna skírskotun og tryggir að það má auðveldlega yfirfæra úr einu samhengi í annað. Þótt sagan fjalli um einn tiltekinn einstakling gæti hún í raun fjallað um hvern sem er. Þessi hugmynd kemur fram í kynningu eins ævintýrisins: „Það var einn maður í Englandi *sem fleiri aðrir, þó frá þeim verði nú sagt heldur en öðrum...*“³⁷⁶ Í sumum tilvikum er ákvörðunin um að tilgreina ekki nöfn sprottin af tillitssemi við hlutaðeigendur eða jafnvel sett í samhengi við boðskap sögunnar. Í ævintýrinu „Af munki einum bakmálgum“ er varað við rógi og baktali og sögumaður tekur sérstaklega fram að hann ætli ekki að nefna klaustrið þar sem atburðirnir áttu sér stað: „Þetta sama bar til í Englandi í því klaustri sem ég hirði ekki að nefna þeim til ófrægðar.“³⁷⁷ Sögumaðurinn vill m.ö.o. ekki falla í sömu gryfju og sá rógberi sem sagan fjallar um. Þannig er athugasemdin bein afleiðing af boðskap verksins.³⁷⁸

³⁷² Einar Ól. Sveinsson, „Forspjall“, í *Leit ég suður til landa: Ævintýri og helgisögur frá miðöldum* (Reykjavík: Heimskringla, 1944), vii-viii.

³⁷³ „Af presti ok klukkara“, l. 1 (leturbr. mín).

³⁷⁴ „Af biskupi ok púka“, l. 1-2 (leturbr. mín).

³⁷⁵ „Af ágirnd Absalons erkibiskups og af einum bónda“, l. 69-70 (leturbr. mín).

³⁷⁶ „Frá einum dauðum manni er kom til veizlu“, l. 1-2 (leturbr. mín).

³⁷⁷ „Af munki einum bakmálgum“, l. 32-34. Sagan er sótt í *Handlyng Synne* og sömu athugasemd er að finna í enska textanum. Höfundurinn, Robert Mannyng, er mjög tvíbetur í afstöðu sinni til slúðurs og sögusagna, þótt hann fordæmi slíkan verknað í þessari sögu hampar hann honum annars staðar í þágu þess að skemmta lesandanum. Sjá Susan E. Phillips, *Transforming Talk: The Problem with Gossip in Late Medieval England* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 2007), 33-42.

³⁷⁸ Þetta einkenni kemur alloft fyrir í sögum Caesariusar frá Heisterbach. Sögumaðurinn tekur þá fram að hann vilji gæta nafnleyndar til að svíkja ekki heimildamenn sína. Sjá Brian Patrick McGuire, „Friends and Tales in the Cloister: Oral Sources in Caesarius of Heisterbach’s *Dialogus Miraculorum*“, í *Friendship and Faith: Cistercian Men, Women and Their Stories 1100-1250* (Aldershot: Ashgate, 2002), 239-240.

Heimildanotkun er sjaldan sérkennandi fyrir skrifara norrænna ævintýra og ekki verður annað séð en að áherslur þeirra séu að mestu leyti sambærilegar í meðferð heimilda. Varla er hægt að tala um marktæka fylgni milli tiltekins skrifara og tiltekinnna textategunda, en þegar kemur að króníkum er nokkuð annað uppi á teningnum. Staðreyndin er sú að einn af skrifurunum fjórum í 657 hefur sjáanlega meira dálæti á króníkum en hinir þrír og framlag hans til þess að auka hlutdeild þeirra í ævintýrasafninu vegur þar af leiðandi þungt. Þetta er skrifari 4, en af þeim 23 textum sem hann leggur til handritsins má segja að minnst 7 hafi ótvíræð einkenni króníku. Stíll hans og framsetningaraðferðir eru mjög í anda sagnaritara, hann hefur sterka tilhneigingu til að hafa tímasetningar í upphafi ævintýra og er þá í flestum tilvikum um að ræða viðbætur frá honum sjálfum. Tímasetningar sem þessar fela iðulega í sér einfaldanir sem virðast nauðsynlegar þegar stakar sögur eru klipptar út úr samfelldri framvindu króníkkunnar. Tilvísun til valdhafa sem ríkir þegar atburðir sögunnar eiga að gerast eru algengasta form tíðarákvarðana og stundum er fleiri en einn valdhafi tilgreindur.

Ævintýrið „Frá Karlamagnúsi“ hefst svo: „Þann tíma sem stýrði heilagri kristni Leo páfi hinn mikli á dögum Constantini Miklagarðs kónigs, föður Leonis, og á tímum Johannis patriarchæ í Jórsölum, tók virðulegur herra Karolus keisaranafn yfir Romania.“³⁷⁹ Ekki færri en þrír höfðingjar duga hér til að tímasetja valdatöku Karlamagnúsar, tveir veraldlegir og einn heilagur. Ártöl eru jafnframt notuð í sama tilgangi og stundum fer þetta tvennt saman líkt og í upphafi ævintýrisins „Af Tiburcio keisara“: „Þá er liðið var frá hingaðburð vors herra Jesu Christi fimm hundruð ára og sjö tígir tók Tiburcius rómverskan keisaradóm næst eftir Justinum en fyrir Mauricium. Það var á öndverðum dögum hins heilaga Gregorii magni.“³⁸⁰ Á einum stað má síðan sjá hvernig tíðarákvörðunin speglar þá viðleitni skrifarans að tengja atburði úr Suðurlöndum við veruleika sem stendur lesendum hans nær: „Á ofanverðum dögum hins helga Ólafs kóng Haraldssonar óx upp einn ungur maður er Lanfrancus hét.“³⁸¹

Síðastnefnda dæmið ber vott um að skrifari 4 líti á sögur sínar sem innlegg í fræðasamfélag og taki mið af þekkingarstöðu þess. Þessi áhugi hans kemur hvergi jafnskýrt fram og í þeim aðfararorðum sem hann lætur fylgja ævintýrinu „Af Vilhjálmi bastardi og sonum hans.“ Þar er tilgangur þáttarins útskýrður, hann er hugsaður sem forsaga tveggja ævisagna um Tómas Becket, erkibiskup í Kantaraborg, sem þegar eru til í norrænni gerð líkt og tekið er fram. Ætlunin er að auka við þær heimildir sem fyrir eru, útskýra aðdraganda þess ófriðar sem leiddi til morðsins á Tómasi og rekja atburðarásina sem skapaði það ástand sem hann fæddist inn í.³⁸² Dæmigildi ævintýrisins er útskýrt með líkingu við gruggugt

³⁷⁹ „Frá Karlamagnúsi“, l. 1-4.

³⁸⁰ Jonna Louis-Jensen, „Nogle ævintýri“ *Opuscula V* (1975): 267-268.

³⁸¹ „Af Lanfranco“, l. 1-2.

³⁸² „Af Vilhjálmi bastardi og sonum hans“, l. 1-28. Tilgangurinn er ítrekaður síðar í sögunni (l. 173-175).

drykkjarvatn: „... ef einn formaður ruglar vatnið og spillir eru hans eftirkomendur eigi ráðvandari en svo að þeir drekka gjarnan þann leirinn er hann leifði þeim, því að veraldar kóngur þykist mjög smáður utan hann haldi með harðri hendi hvað hans faðir eða foreldri hélt fyrir honum ...“³⁸³ Metnaður fólks til þess að líkja eftir forverum sínum er skynseminni oft yfirsterkari, fordæmi genginna kynslóða hafa slíkt aðdráttarafl að þeim er fylgt í blindni þótt þær grundvallist á óréttlæti. Þannig þróuðust málin í Englandi eftir að synir Vilhjálms bastarðs tóku við völdum, líkt og greinir frá í sögunni, en ofbeldi þeirra gagnvart kirkjunni er í fyrirrími í sögunni. Sú aðferð sem hér er viðhöfð og felst í því að skilgreina eigin skrif í samhengi við aðrar heimildir í sama bókmenntaumhverfi er þekkt úr króníkum og sagnaritum. Í því samhengi má nefna veraldarsöguna sem finna má í Reynistaðarbók (AM 764 4to), en líkt og Svanhildur Óskarsdóttir hefur bent á er hún samsett úr heimildum sem þegar höfðu verið þýddar.³⁸⁴ Reynistaðarbók er skrifuð um líkt leyti og handritið 657 svo að telja má líklegt að úr þeim megi lesa svipuð viðhorf til sagnaritunar. Englands kristni er tekin sem víti til varnaðar í ævintýrinu „Af Vilhjálmi bastarði,“ söguleg þróun á all löngu tímabili leiðir til óhæfuverks sem verður konungum landsins til eilífrar skammar. Annar aðstandandi handritsins 657, skrifari 2, leggur til ævintýri um Tómas Becket þar sem píslarvættið og sú stórbrotna atburðarás sem að því leiðir eru ekkert til umfjöllunar. Af því má ráða að skrifari 2, rétt eins og skrifari 4, líti á framlag sitt sem viðbót við píslarsöguna, innlegg í lesendasamfélag sem er þegar vel kunnugt lífssögu Tómasar Becket.³⁸⁵

Af öðrum sögulegum ævintýrum sem skrifari 4 leggur til handritsins 657 má sjá hvernig tiltekin, heildræn sýn á sögulega þróun býr að baki. Beint í framhaldi af ævintýrinu um Vilhjálmi II., son Vilhjálms bastarðs, fylgir frásögn um Roðbert bróður hans. Þessar sögur mynda eina samfellda heild þótt áherslurnar í sögunni um Roðbert séu aðrar en í þeirri fyrri. Ofsi og ofmetnaður eru aðalsmerki Roðberts líkt og ítrekað er nefnt í sögunni, hann sættir sig ekki við upphefðina sem honum býðst og er staðfest með jarsteinum þegar hann er úrskurðaður réttmætur konungur í Jerúsalem. Hann víkur af þeirri leið sem honum hefur verið mörkuð og reynir að sækja konungdóm í Englandi með því að snúast gegn Heinreki, þriðja bróðurnum, en án árangurs. Í lokahluta ævintýrisins er sjónum beint að Baldvini I., manninum sem keppti við Roðbert um konungsembættið í Jerúsalem og tók við því þegar

³⁸³ Sama heimild, l. 13-18.

³⁸⁴ Svanhildur Óskarsdóttir, „Genbrug i Skagafjörður: Arbejdsmetoder hos skrivere i klostret på Reynistaður,“ í *Reykholt som makt- og lærdomssenter i den islandske og nordiske kontekst*, ritstj. Else Mundal og Simonetta Battista (Reykholt: Snorrastofa, 2006), 146.

³⁸⁵ Hugo Gering prentar ævintýrið „Af hinum helga Thoma“ í kjölfar sagnanna tveggja um afkomendur Vilhjálms bastarðar í ævintýraútgáfu sinni, líkt og til að undirstrika að það sé hið eðlilega framhald þeirra. Eftir sem áður er ljóst að ævintýrið um Tómas Becket tengist atburðakeðju hinna ævintýranna lítt eða ekkert, auk þess sem skrifarinn er ekki sá sami. Uppröðunin er umfram allt til marks um þann vilja Gerings að láta hina sögulegu framvindu ganga upp sem heild.

Roðbert missti áhugann á því. Sú lýsing er öll hin jákvæðasta og það er nærri ýjað að því að þessi góðu endalok hefðu beðið Roðberts ef hann hefði ekki látið drambið hlaupa með sig í gönur. Annað ævintýri frá skrifara 657 er „Af Lanfranco“ sem stendur fyrir framan ævintýrið „Af Vilhjálmi bastarði“ og tengist því beint. Lanfrancus er erkibiskup í Kantaraborg þegar Vilhjálmur bastarður deyr og það kemur í hans hlut að vígja Vilhjálmi 2. þegar hann tekur við. Þannig má sjá hvernig einn og sami skrifarinn spinnur samfelldan þráð í nokkrum tengdum ævintýrum svo að útkoman er líkust króníku.

Ævintýri voru margþætt bókmenntagrein á 14. öld og samsett úr þáttum sem sóttir voru í ólíkar hefðir. Vægi og samspil þessara þátta eru misjöfn frá einni sögu til annarrar en þær textategundir sem réðu mestu um samsetningu ævintýranna áttu það sameiginlegt að vera mikils metnar hjá kirkjulegum höfundum. Meðferð og úrvinnsla bókmenntaforma var þannig að mestu leyti á forsendum kirkjunnar. Í allmörgum tilvikum er kirkjustofnunin sjálf til umfjöllunar í ævintýrum líkt og rakið verður í næsta kafla.

4. Kirkjuleg embætti og sakramenti í ævintýrum

Norræn ævintýri eru angi af alþjóðlegri frásagnarhefð dæmisögunnar en um leið endurspeglar þær með óbeinum hætti hinar áþreifanlegu og staðbundnu aðstæður sem eru við lýði á Íslandi þegar þau eru þýdd og samin. Lýsingar þessara heimilda á kirkjulegum embættum og sakramentum heyrar þannig undir hina almennu kirkjusögu tímabilsins þótt ytri tími ævintýranna sé allur annar. Með því að skoða samspil alþjóðlegra og staðbundinna þátta má fá nokkra hugmynd um það hvaða ímynd kirkjustofnunin hafði í hugum fólks og í því samhengi eru ævintýrin þáttur í stærri heildarmynd. Stjórnskipan og helgisiðir íslensku kirkjunnar voru sniðin að erlendri fyrirmynd og teljast veigamiklir áhrifaþættir í veraldlegu lífi ekki síður en andlegu. Sverrir Jakobsson hefur fjallað um það hvernig innleiðsla kirkjulegrar stjórnskipunar mótaði hugmyndir manna á Íslandi um staðbundin valdakerfi og yfirráð.³⁸⁶ Að sama skapi hefur Gunnar Karlsson tilnefnt messuna og framkvæmd hennar sem eina af meginstöðum utanlandsverslunar á Íslandi. Til þess að unnt væri að framkvæma messuna á fullnægjandi hátt þurfti vitanlega að flytja inn vörur á borð við léreft, vax, messuvín og reykelsi.³⁸⁷ Staðlaðar og alþjóðlegar forskriftir kaþólsku kirkjunnar áttu sér ýmsar áþreifanlegar birtingarmyndir í íslensku samfélagi á 14. öld og þegar þýddar, kirkjulegar sagnabókmenntir á borð við ævintýrin eru skoðaðar er ekki úr vegi að kanna hvort gagnkvæm tengsl kunni að finnast á milli ritheimilda og hins lífaða veruleika.

Þótt áherslur evrópskra dæmisagnahöfunda hafi ávallt tekið mið af stjórnvaldsákvörðunum kirkjunnar að einhverju marki er varla ofsagt að fjórða kirkjuþingið í Lateran árið 1215 sé áhrifamesti viðburðurinn fyrir þróun sagnahefðarinnar. Þær lagasetningar og ályktanir sem fram fóru á þessu þingi mörkuðu djúp spor í allt trúarlíf 13. aldarinnar; meðal þess sem kveðið er á um í samþykktum þingsins er hegðun klerka, fyrirkomulag og meðferð innanstokksmuna í kirkjum, frágangur og varðveisla altarissakramentisins, biskupskosningar, valdsvið klerka í dómsmálum og margt fleira. Samskipti klerka og leikmanna eru einn af meginþáttunum í samþykktum þingsins. Úrskurðað er að öllum klerkum skuli tryggð lágmarkskunnátta í prédikunarlistinni og að sóknarbörnum í umdæmum þar sem fleiri en eitt tungumál eru töluð skuli tryggð kirkjuleg

³⁸⁶ Sverrir Jakobsson, „Heaven is a Place on Earth. Church and Sacred Space in Thirteenth-Century Iceland,“ *Scandinavian Studies* 82 (2010), 7-9; „Rými, vald og orðræða í íslensku samfélagi á seinni hluta þjóðveldisaldar,“ í *Heimtur: Ritgerðir til heiðurs Gunnari Karlssyni sjötugum*, ritstj. Guðmundur Jónsson, Helgi Skúli Kjartansson og Vésteinn Ólason (Reykjavík: Mál og menning, 2009), 333-334, 338-339.

³⁸⁷ Gunnar Karlsson, *Lífsbjörg Íslendinga frá 10. öld til 16. aldar* (Reykjavík: Háskólaútgáfan, 2009), 242.

þjónusta á sínu tungumáli.³⁸⁸ Með úrskurðum kirkjuþingsins eru stigin stór framfaraskref í því sem kalla má gæðaeftirlit með störfum presta. Leonard Boyle gekk jafnvel svo langt að tala um „byltingu í sálnaábyrgð“ í þessu sambandi, ekki síst vegna þess að frá og með 1215 verða til staðlaðar handbækur um messugjörðina, altarisgönguna og skriftajátningar.³⁸⁹ Í 21. tilskipun fjórða Lateranþingsins er kveðið á um að hver kristinn maður skuli ganga til skrifta hjá skriftaföður að lágmarki einu sinni á ári og taka altarissakramentið á páskum.³⁹⁰ Þetta var í fyrsta sinn sem almenn skriftaskylda var fest í lög á kirkjuþingi þótt ákvæðið megi rekja lengra aftur í tímann. Líkt og flest önnur ákvæði þingsins ber þetta vott um þá viðleitni kirkjunnar að koma trúarlífi í fastar skorður og hindra að kirkjuleg þjónusta væri undirorpin duttlungum einstakra klerka eða aðstæðum á hverjum stað.

Margir atkvæðamestu dæmisagnahöfundar Evrópu á 13. öld sömdu sögur sínar beint út frá samþykktum fjórða Lateranþingsins og sem framlag til þess altæka umbótastarfs sem var sett af stað með þeim.³⁹¹ Caesarius frá Heisterbach reið á vaðið með *Viðræðu um jarteinir* (*Dialogus miraculorum*), en ritun hennar hófst einungis fjórum árum eftir fjórða Lateranþingið. Skriftagangur og syndajátningar eru áberandi í mörgum sögum Caesariusar og má af því ráða hvernig hann leggur sitt af mörkum til að styðja við niðurstöður þingsins. Í einni sögunni er sagt frá presti nokkrum sem á í leynilegu ástarsambandi við eiginkonu riddara. Riddarinn grunar prestinn um græsku og stefnir honum til fundar við andsetinn mann sem á að skera úr um sekt hans. Með snarræði tekst prestinum að játa syndir sínar leynilega fyrir skjaldsveini riddarans rétt áður en dómþing er haldið yfir honum og þar með tekst andsetna mannum ekki að finna neitt misjafnt hjá honum.³⁹² Þetta er eitt elsta þekktu dæmið um dæmisögu þar sem yfirbót synda samsvarar útpurrkun þeirra sömu synda úr bókhaldi djöfullegra erindreka. Þegar maðurinn skriftar og játar syndir sínar verða syndirnar ósýnilegar djöflinum og skósveinar hans geta því ekki lengur talið fram þessar syndir í þeim tilgangi að krefjast sálar mannsins á dauðastund hans. Ritklifið gengur aftur ótal sinnum í dæmisögum 13. og 14. aldar. Í ævintýrasafninu í 657 finnast tvö dæmi um þetta, annars vegar í sögunni um illmennið Vilchin sem er í fjötri djöfulsins og er leiddur til margvíslegra illvirkja. Þegar Vilchin hefur drepit tvo presta sem neita að hlýða á skriftir hans gengur hann til kirkju í þriðja sinn á meðan þúkinn sem fylgir honum hvert fót mál bíður fyrir utan. Þúkinn veitir honum inngönguleyfið í krafti þess að hann drepir einn prestinn til viðbótar en öllum að

³⁸⁸ H.J. Schroeder, útg., *Disciplinary Decrees of the General Councils* (London: Herder Book co., 1937), 250-252 (tilskipanir 9 og 10).

³⁸⁹ Leonard E. Boyle, „The Fourth Lateran Council and Manuals of Popular Theology,“ *The Popular Literature of Medieval England*, ritstj. Thomas J. Heffernan (Knoxville: University of Tennessee Press, 1985), 30–43.

³⁹⁰ J. Schroeder, útg., *Disciplinary Decrees of the General Councils*, 259-260.

³⁹¹ Jacques Le Goff bendir á að árleg skriftaskylda eftir 1215 hafi verið einn helsti hvatinn að baki þeim mikla vexti sem varð í dæmisagnaritun á 13. öld. Sjá Le Goff, „The Time of the Exemplum,“ 79-80.

³⁹² Caesarius frá Heisterbach, *Dialogus miraculorum* I, 112 (saga III.2).

óvörum skriftar Vilchin fyrir prestinum og samþykkir skriftaboð hans. Þegar Vilchin gengur út úr kirkjunni þekkir púkinn hann ekki lengur. Í hinu tilvikinu er munkur nokkur boðaður á fund andsetins manns sem hyggst segja honum til syndanna en þar sem munkurinn skriftar hjá erkibiskupi áður en til fundarins kemur tekst hinum andsetna ekki að finna neina synd hjá honum.³⁹³ Síðarnefndu frásögninni lýkur með útlekkingu sögumannsins: „En það er mjög lofsamlegt hversu guð drottinn lokkar kristna menn fyrir slík dæmi að gjöra hreina játning sinna synda, því að það er allt fólgið fyrir fjandanum er skriftagangurinn tekur með yfirbót og afláti.“³⁹⁴

Dæmisagnahöfundar af Dóminíkanareglu taka upp þráðinn frá sagnagerð Caesariusar og semja verulegan fjölda sagna þar sem mikilvægi syndajátninga er sett á oddinn. Sú hugmynd verður raunar útbreidd innan reglunnar að á milli prédikana og skriftagangs sé rökrétt og eðlislægt samband. Humbert de Romans, sem gegndi stöðu reglumeistara um miðja 13. öld, líkti starfi sálnahirðisins við jarðrækt þar sem prédikunin samsvarar sáningu en syndajátningin uppskeru.³⁹⁵ Fyrir trúarhreyfingu sem kenndi sig við prédikanir þarf því vart að koma á óvart að mikil áhersla sé lögð á að boða fólki skriftagang. Allmargar sögur eftir Étienne de Bourbon hverfast um nauðsyn þess að skrifa reglulega í stað þess að treysta á syndajátningu á dánarbeði. Sögupersónur sem koma sér undan hinni árlegu syndajátningu og telja sér nægja að skrifa rétt fyrir dauðann hljóta iðulega dapurleg örlög.³⁹⁶ Skriftagangur er nátengdur hugmyndinni um hreinsunareldinn og dóminíkanar á borð við Étienne draga þessi tengsl skýrt fram í sögum sínum; markmiðið með því að játa syndir sínar reglulega er að stytta þann tíma sem sálin þarf að dveljast í hreinsunareldinum. Um afdrif þeirra sem deyja án þess að skrifa þarf vitanlega ekki að fjölyrða en syndajátningin hefur engu að síður alltaf áhrif, jafnvel þótt hún komi seint og um síðir. Síðbúnar skriftir eru sérstakt viðfangsefni dæmisagna og enduróm frá þeirri hefð er að finna í norræna ævintýrinu „Af Silvestro páfa“ þar sem illmennið Silvester þylur upp sitt langa syndaregistur á dauðastundinni og fær því legstað í Laterankirkjunni eftir hrottafenginn dauðdaga.³⁹⁷

³⁹³ „Frá þeim manni er drap prestana II í kirkjunni ok fylgdi púkanum“ (*Islendzk æventyri* I, 30-34) og „Af Lanfranco“ (*Islendzk æventyri* I, 298-305). Bæði ævintýrin eru komin frá skrifara 3.

³⁹⁴ *Islendzk æventyri* I, 303. Sama hugmynd kemur fyrir í sögu eftir Étienne de Bourbon þar sem púki skrifar syndir konu nokkurrar niður á miða en þegar hún játar syndir sínar fyrir presti þurrkast skrift púkans út af miðanum. Sjá Étienne de Bourbon, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* III, útg. J. Berlioz (Turnhout: Brepols, 2006), 102.

³⁹⁵ „Per praedicationem enim seminatur, per confessionem vero colligitur fructus.“ Humbert de Romans, *Opera omnia*, útg. J.J. Berthier (Róm, 1889), 376; hér vitnað eftir Jacques Berlioz, „«Quand dire c'est faire dire», 304.

³⁹⁶ Sjá m.a. Étienne de Bourbon, *Anecdotes historiques*, 59-60 (Tubach 1400; sjá einnig sögur 1656 og 4902).

³⁹⁷ „Af Silvestro páfa“, *Islendzk æventyri* I, 47-49. Dóminíkaninn Domenico Cavalca (1270-1342) ítrekar gildi síðbúinna játninga í sinni gerð af sögunni (*Esempi* 63.11). Til samanburðar má einnig líta til *Purgatorio*, miðhluta *Gleðileiksins guðdómlega* eftir Dante. Í fjórða kafla er að finna lýsingu á „antepurgatorio“, sérstökum stað við rætur skírnarfjallsins sem ætlaður er þeim sem iðruðust seint.

Frá sjónarhóli kirkjunnar varð dæmisagan mikilvægur vettvangur til þess að rýna í kirkjuleg embætti og skilgreina virkni þeirra, ekki síst vegna þess að hlutaðeigandi manneskjur eru oftast ónafngreindar í slíkum sögum. Það var því hægt að draga lærdóma af þeim um embættin sjálf í stað þess að boðskapurinn yrði tengdur tilteknum einstaklingum líkt og raunin var í heilagra manna sögum og biskupasögum. Embættið sjálft er þó oft hálfgerð aukaatriði og hefur stundum engin afgerandi áhrif á gang og inntak sögunnar. Þetta má sjá á sögum sem eru varðveittar í fleiri en einni gerð og embættið er ekki hið sama frá einni gerð til annarrar.³⁹⁸ Allt frá *Viðræðum* Gregoríusar mikla gætir þeirrar tilhneigingar víða í dæmisögum að beita vísvitandi óljósri hugtakanotkun þegar kemur að kirkjulegum embættum. Líkt og margir höfundar á síðari öldum forðast Gregoríus að tengja sögur sínar of rækilega við reglur og formgerðir kirkjunnar, fyrst og fremst með það fyrir augum að þrengja ekki boðskapinn um of. Þetta er helsta forsendan fyrir hugtakinu „guðsmaður“ (*vir Dei*) sem er útbreitt í öllum tegundum heilagra manna sagna og annarra kirkjulegra bókmennta. Sem lýsing á klerkum er þetta hugtak nægilega óljóst til þess að rúma öll kirkjuleg embætti.³⁹⁹ Sú leið er farin í þessum kafla að láta umfjöllunina miðast við tiltekin kirkjuleg embætti sem koma fyrir í ævintýrum. Aðferðin á sér nokkra samsvörun í hugsunarhætti 14. aldarinnar ef marka má sumar framsetningaraðferðir trúarlegra bókmennta. Í því sambandi má nefna að í tveimur af helstu söfnum Maríujarteina á norrænu er sögunum raðað eftir þeim kirkjulegu embættum sem aðalpersónurnar eru sagðar gegna.⁴⁰⁰ Efnisval kaflans tekur óhjákvæmilega nokkurt mið af þessu og megináherslan er á ævintýri þar sem embættið virðist hafa sérstaka merkingu innan frásagnarinnar.⁴⁰¹

Að svo miklu leyti sem hægt er að álykta nokkuð um þróunina í norrænum ævintýrum á 14. og 15. öld virðist sú áherslubreyting standa upp úr að frásagnirnar færast frá því að fjalla um klerka og yfir í sögur sem er fyrst og fremst beint að leikmönnum og alþýðu. Þessu má lýsa sem færslu í dæmigildinu á tímabilinu 1350-1500, sé miðað við meginhandritin tvö. Í þeim sögum sem tengdar eru Jóni Halldórssyni og varðveittar eru í 657 er sjónum alloft beint að vígðum mönnum, skyldum þeirra og ábyrgð. Það er engu líkara en að þessar sögur séu samdar út frá því meginmarkmiði að uppfræða embættismenn í því skyni að byggja upp

³⁹⁸ Þetta er raunin í ævintýrinu „Af einum greifa“ (*Islendzk æventyri* I, 136-146) sem varðveitt er í tveimur gerðum. Í annari gerðinni (657) kemur einsetumaður við sögu en í hinni gerðinni (Holm. chart. 66. fol.) er sama persóna kölluð „prédikari.“

³⁹⁹ Bruno Judic, „Il vescovo secondo Gregorio Magno,“ í *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*, ritstj. Claudio Leonardi (Flórens: SISMELE edizioni del Galluzzo, 2014), 278. Í viðum skilningi merkir hugtakið *vir dei* einfaldlega „dýrlingur.“

⁴⁰⁰ Ole Widding, „Norrøne Marialegender på europæisk baggrund,“ *Opuscula X* (1996): 31-32.

⁴⁰¹ Í sumum ævintýrum koma fyrir embætti sem hafa ekki sérstakt vægi innan sögunnar og endurspeгла ekki heldur veruleika sem ætla má að væntanlegum lesendum hafi þótt kunnuglegur. Þetta er t.d. raunin með embætti klukkarans í ævintýrinu „Af Celestino og Bonifacio páfum“ (*Islendzk æventyri* I, 77-83). Það að þýðandinn sjái ástæðu til að útskýra hlutverk klukkarans (l. 141-144) bendir til þess að þetta embætti hafi ekki verið algengt á Íslandi.

innviði kirkjunnar. Þetta verður sérstaklega áberandi í sögum þar sem veruleikanum er snúið á hvolf og mannlegi þátturinn hreinlega fjarlægður úr embættunum. Í dæmisögum 14. aldarinnar er að finna allmörg dæmi um djöfla sem ganga inn í kirkjuleg embætti og minnst tvö dæmi um slíkar sögur er að finna í 657.⁴⁰² Djöflar sem gerast klerkar fara oft létt með að spila rulluna átakalaust samkvæmt öllum hefðum og reglum í langan tíma áður en nokkrar grunsemdir vakna. Lögmæti kirkjulegra athafna er gjarnan til skoðunar í sögum af þessu tagi; þótt almenna reglan sé sú að kirkjuleg sakramenti eigi sér sjálfstæða tilvist óháð innræti prestsins sem veitir þau er hægt að dæma athöfnina ógilda ef í ljós kemur að skriftafaðirinn er í raun djöfull í dulargervi.⁴⁰³ Furðusögur af þessu tagi vitna um áhuga á því að skilgreina hinn raunverulega kjarna kirkjulegra embætta og gildi þeirra athafna sem þeim eru tengd. Í enska ævintýraflokknum í 624 gætir á hinn bóginn mun sterkari tilhneigingar til að beina sjónum að skyldum og ábyrgð leikmanna andspænis þeim reglum sem kirkjustofnunin setur þeim.

Auk kirkjulegra embætta eru kirkjuleg sakramenti eitt stærsta viðmiðið í merkingarheimi dæmisögunnar. Oft eru þau til umfjöllunar í sögum sem gefa sig út fyrir að fjalla um eitthvað annað – einhver víðtækari og almennari efni. Þetta kemur í ljós þegar lesin eru dæmisagnasöfn þar sem sögur eru flokkaðar eftir efnisorðum í stafrófsröð. Þannig eru sögur stundum flokkaðar undir almenna mannlega lesti eða dyggðir, en þessir eiginleikar eru þó skoðaðir á forsendum sakramentanna. Í *Alphabetum narrationum* er t.d. saga undir efnisorðinu „þrjóska“ (*obstinatio*) sem fjallar í raun um samskipti manns við klerka sem svipta hann sakramentunum.⁴⁰⁴ Fjölmargir dæmisagnahöfundar í Evrópu miða við sakramentin þegar kemur að niðurröðun efnis. Þannig er samhengið á milli sakramentanna það sem Caesarius frá Heisterbach notar sem veigamikil rök fyrir byggingu sagnasafnsins *Viðræða um jarteinir*, líkt og hann ræðir sjálfur í inngangi safnsins.⁴⁰⁵

⁴⁰² „Frá því er þúkinn gjörðist ábóti“ og „Af tveimur munkum“ (*Islandzk æventyri* I, 104-107, 147-149). Orðalagið í fyrrnefnda ævintýrinu er um margt athyglisvert. Þar er talað um að þúkinn komist í þá stöðu að verða „klerkur bæði að kunnáttu og vígslu“ (l. 33). Hetjurnar sem bjarga málunum í sögunni eru hins vegar „prédikarar tveir, ágætir menn bæði að lifnaði og kunnustu“ (l. 65-66). Með samanburðinum kemur í ljós að „vígsla“ og „lifnaður“ eru hér nánast andstæður. Þúkinn hefur lögformlega vígslu og kosning hans fer fram eftir settum reglum en hann skortir hinn rétta lifnað.

⁴⁰³ Paulette l'Hermite-Leclercq, „Mort, résurrection et aveu dans les exempla,“ *Quête de soi, quête de vérité du Moyen Âge à l'époque moderne*, ritstj. Lucien Faggien og Laure Verdon (Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 2007), 104-109. Sagan sem l'Hermite-Leclercq beinir sjónum sínum að í þessari grein er fengin úr *Sermones Vulgares* eftir Jacques de Vitry (saga nr. 303 í útgáfu Thomas Frederic Crane) en sama saga kemur fyrir í fjölda annarra safna, sjá Tubach 1194. Sögur um djöfla og andsetið fólk eru oft settar fram sem staðfesting á mikilvægi kirkjulegra kenninga og þeirra ákvæða sem voru lögfestar á fjórða Lateranþinginu 1215, ekki síst reglulegum skriftagangi og árlegri meðtöku altarisakramentisins. Sjá Barbara Newman, „Possessed by the Spirit,“ *Speculum* 73, nr. 3 (1998): 768.

⁴⁰⁴ Jacques Berlioz og Colette Ribaucourt, „Images de la confession dans la prédication au début du XIV^e siècle: L'exemple de l'Alphabetum narrationum d'Arnold de Liège,“ í *Pratiques de la confession: Des Pères du désert à Vatican II* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1983), 108-109.

⁴⁰⁵ Victoria Smirnova, „And Nothing Will Be Wasted“: Actualization of the Past In Caesarius of Heisterbach's *Dialogus Miraculorum*,“ í *The Making of Memory in the Middle Ages*, ritstj. Lucie Doležalova (Leiden: Brill, 2009), 260.

Í þessum kafla er sú leið farin að lesa ævintýri saman við annars konar heimildir, texta sem í flestum tilvikum eru traustari lýsingar á kirkjuskipan 14. aldarinnar. Ævintýrin lýsa atburðum sem eru fjarlægir í tíma og rúmi þegar þau eru þýdd og samin en þau kallast eftir sem áður á við samtímann með ýmsu móti. Burtséð frá sjálfu dæmigildinu, sem er hinn augljósi kjarni sagnahefðarinnar, má hæglega tala um hugsjónir klerkastéttarinnar sem mikilvæga breytu í bókmenntasköpuninni. Sögur um klerka, samdar af klerkum fyrir klerka hljóta að taka eitthvert mið af væntingum klerkastéttarinnar til sinna eigin starfa. Sigurður Nordal stakk upp á því árið 1959 að óánægja klerka með eigin kjör, samanborið við það sem tíðkaðist í öðrum löndum, hefði verið eitt helsta hreyfiaflið í bókmenntasköpun á Íslandi á þjóðveldisöld: „Þessir menn sameinuðu því það tvennt, sem ærnast er til óánægju, gáfur meiri en í meðallagi og menntun annars vegar, en hins vegar samanburð við hag og stöðu klerka í öðrum löndum og trú á rétt sinn og kirkjunnar til meiri virðingar og betri kjara. Það var ekki óeðlilegt, eins og síðar kom fram, að úr klerkastéttinni kæmi ekki einungis bókmenntastarfsemi, sem stefndi að því að hafa yndi af bókum og þjóna guðs ríki, heldur yrði að sókn á hendur þjóðfélaginu, eins og það var.“⁴⁰⁶ Út frá þessari tilgátu Nordals má ímynda sér að ævintýri um klerka séu í einhverjum skilningi normatíf – eins konar forskrift að því hvernig eigi að umgangast embætti og sakramenti. Dæmisögunni er ætlað að lýsa þeim reglum sem gilda um framkvæmd helgihaldsins en ekki er útilokað að ferlið hafi í einhverjum tilvikum snúist við, þ.e. að reglurnar hafi verið sniðnar eftir þekktum dæmisögum. Í því sambandi má benda á lokaorð sagnaverksins *Historia occidentalis* eftir Jacques de Vitry þar sem finna má útskýringar á þeim siðum sem prestinum er ætlað að viðhafa þegar fluga eða kónguló kemur í messuvínið. Líklegt þykir að hér sé um að ræða atviksbundna lagasetningu sem sé sniðin eftir tiltekinni dæmisögu, nánar tiltekið sögunni um kóngulóna í kaleiknum sem Jacques de Vitry hefur að öllum líkindum þekkt úr *Exordium magnum* eftir Conrad frá Eberbach.⁴⁰⁷

4.1. Munkur

Latnesk dæmisagnagerð átti sitt kjörlendi í klaustrum um aldabil. Þegar bókmenntagreinin öðlaðist nýtt líf í samhengi prédikana við lok 12. aldar, einkum í borgum, hafði hún vaxið og þroskast um langt skeið á vettvangi munklífis. Fyrir vikið eru sögur um líf og störf í klaustrum oft áberandi í evrópskum dæmisagnasöfnum, einnig í þeim söfnum sem eru sett saman utan klaustra og ætluð óvígðum áheyrendum. Munkar og einsetumenn verða

⁴⁰⁶ Sigurður Nordal, *Fornar menntir II* (Kópavogi: Almenna bókafélagið, 1993), 159.

⁴⁰⁷ *Iacobi de Vitriaco primum acconensis* (Douai, 1596), 456. Hugtakið „atviksbundin lagasetning“ er þýðing lögfræðihugtaksins *casuistique* (e. *casuistry*) og vísar til laga sem bera þess merki að vera samin út frá tilteknum fordæmum. Hugtakið hefur bæði verið notað um Grágás og Jónsbók; sjá Sigurður Lindal, „Um lagasetningavald dómstóla,“ *Timarit lögfræðinga* 52, nr. 2 (2002), 104-106.

fyrirmyndir um guðrækilegt líferni og raunverulegir holdgervingar þeirra dyggða sem kirkjan setur í öndvegi, hvort sem ætlaðir lesendur eru þjónar kirkjunnar eða ekki. Sem þrep í virðingakerfi kirkjustofnunarinnar er embætti munksins hinn táknræni grunnur allra annarra embætta, sjálfur kjarni hinnar kristilegu þjónustu. Þegar menn forframast upp úr klaustrinu og vígjast til æðri stiga er það iðulega talið þeim til tekna að þeir gleymi ekki uppruna sínum og hegði sér áfram eins og munkar. Um heilagan Martein frá Tours segir svo í sögu hans: „En síðan er Martinus tók biskups vígslu, þá hélt hann hinu sama lítillæti í hjarta sem fyrr og hinum sama klæðabúningi. Og var hann svo fullur af skynsemi að hann varðveitti biskups tign en týndi eigi munkna sið.“⁴⁰⁸ Ýmsir biskupar og aðrir kirkjulegir valdsmenn á síðari öldum fóru að dæmi Marteins og héldu munklegum búningi sínum þótt þeir risu til hærri metorða. Í *Þorláks sögu* segir að Þorlákur helgi hafi haldið kanoka reglu eftir að hann varð biskup, „bæði í klæðabúnaði, í vökum og föstum og í bænahaldi.“⁴⁰⁹ Af þessum sökum er næsta öruggt að sögur um munkna hafa haft víðtækt dæmigildi og þótt gagnast til fleiri hluta en klausturlegra athafna einna saman.

Líkt og aðra texta sem lýsa munklífi má hafa ævintýri þar sem munkar eru í forgrunni sem heimildir um hið daglega líf innan klausturveggjanna, siðvenjur, helgihald, fræðastörf, valdahlutföll, samskiptamáta og hvaðeina annað sem þar hefur tíðkast. Þá er horft til atriða sem veita innsýn inn í störf og skyldur munkanna og þann hversdagslega reynsluheim sem umlykur þau, hvort sem þessi atriði skipta höfuðmáli í frásögninni eða ekki. Viðmiðið í slíkum lestri er sambærilegt við það sem finna má í latneskum siðvenjubókum (*consuetudines*) en þess háttar rit eru samin innan einstakra klaustra sem sértækir viðaukar við hinar breiðu og almennu reglur (*regulae*).⁴¹⁰ Um sanngildi þeirra atriða sem túlkunarleiðin leiðir í ljós þarf vitanlega að setja ýmsa fyrirvara sé ætlunin að nota þau sem heimildir fyrir sögu munklífis á Íslandi. Íslensku klaustrin voru almennt smærri í sniðum en stærstu klaustrin erlendis og því vart sambærileg við þær stofnanir sem höfundar munklegra dæmisagna í Evrópu kunna að hafa haft sem fyrirmyndir. Hugmyndafræðileg forskrift klausturreglanna gildi engu að síður jafnt um öll klaustur sem þeim tilheyrðu, bæði smá og stór, og ýmsir þættir í starfi klaustra voru svo algildir að þeir tóku út yfir hverja einstaka reglu.

⁴⁰⁸ „Martinus saga byskups I,“ í *Heilagra manna sögur* I, 558.

⁴⁰⁹ „Þorláks saga A,“ í *Biskupa sögur* II, ÍF XVI, 67. Sbr. Gottskálk Jenson, „Íslenskar klausturreglur og libertas ecclesie á ofanverðri 12. öld,“ í *Íslensk klausturmenning á miðöldum* (Reykjavík: Miðaldastofa Háskóla Íslands, 2016), 44 (nmgr. 64). Við þetta má bæta að Jón Halldórsson fóstoraðist sjálfur í klaustri á unga aldri. Ekkert er fjallað um klausturvistina í *Jóns þætti* en Bragi Halldórsson hefur varpað fram þeirri tilgátu að ævintýrið „Ábótinn og fóstri hans“ sé samið sem forleikur að þættinum, enda hafa þessir tveir textar staðið saman í 657 ef tilgáta Alfreds Jakobsen um lausu blöðin í handritinu er rétt. Sjá skýringar Braga Halldórssonar í *Ævintýri frá miðöldum* II, 489.

⁴¹⁰ Mark Derwich, „Benedictines: General or Male,“ í *Encyclopedia of Monasticism*, ritstj. William M. Johnston (London og New York: Routledge, 2000), 138.

Fyrirbæinir eru einn þessara meginþátta klausturlífsins og sannkallað lykilatriði í samskiptum munka og leikmanna. Sú tilhögun að biðja fyrir sálum framliðinna gegn þóknun varð til meðal benediktína í árdaga kristinnar en fyrirkomulagið þróaðist og varð kerfisbundnara í klaustrum sistersíumunka á 12. öld. Af þeim nýjungum sem komnar eru frá sistersíönum má nefna fjöldabæinir þar sem beðið er fyrir tilteknum hópi fólks einu sinni á ári. Stofnendur og velgjörðarmenn klaustra voru sömuleiðis í hávegum hafðir hjá sistersíumunkum svo sem sjá má á veggmyndum og öðrum listaverkum í klaustrum þeirra.⁴¹¹ Niðurlag ævintýrisins „Af ágirnd Absalons erkibiskups“ er áhugavert í því ljósi. Í upphafi sögunnar er fullyrt að Absalon hafi stofnað benediktínaklaustrið í Sórey að eigin frumkvæði og lagt til þess föðurleifð sína. Hið rétta mun vera að klaustrið í Sórey var stofnað sem benediktínaklaustur árið 1142 en Absalon vígði það síðan til Sistersíureglunnar árið 1161. Þessi ónákvæmni gæti verið til marks um að þýðandinn hafi kappkostað að aðlaga sagnaefnið að íslenskum veruleika þar sem benediktínareglan hafði örugga forystu í allri klausturmenningu en Sistersíureglan náði aldrei að festa rætur. Reglan sjálf og eðli hennar er þó ekki aðalatriði í ævintýrinu og raunar kemur Sóreyjarklaustur ekkert við sögu fyrr en rétt undir lokin þegar Absalon birtist bræðrunum framliðinn og æskir þess að þeir biðji fyrir sál hans. Bónin er borin fram á latínu og í bundnu máli: „Sora, Sora, pro me supplex ora!“⁴¹² Bræðurnir bregðast skjótt og örugglega við og hefja fyrirbæinir sínar en tvennum sögum fer af árangrinum því ævintýrið um Absalon hefur þá sérstöðu í hópi norrænna ævintýra að vera varðveitt í tveimur gerðum með tveimur mismunandi sögulokum. Yngri gerðin er rituð eftir siðaskipti og má rekja frávikid beint til þeirrar gildisfærslu sem fylgir hinni nýju kirkjuskipan og felst í algjörri afneitun fyrirbæna. Í þeirri gerð sem varðveitt er í 624 segir einfaldlega að vart leiki nokkur vafi á því að sál Absalons hafi komist til himna þrátt fyrir þá yfirsjón sem hann gerist sekur um og lýst er í sögunni, þvílíkur sé áhrifamáttur fyrirbænanna.⁴¹³ Dæmið snýst við í þeirri gerð sögunnar sem varðveitt er í AM 578 k 4to, en það handrit er talið vera ritað um 1700. Þar er fullyrt afdráttarlaust (en ekki í sama getgátustíl og í kaþólska textanum)

⁴¹¹ Emanuel S. Klinkenberg, *The Donor's Model in Medieval Art to around 1300: Origin, Spread and Significance of an Architectural Image in the Realm of Tension between Tradition and Likeness* (Turnhout: Brepols, 2009), 19-38.

⁴¹² „Af ágirnd Absalons erkibiskups,“ l. 81-82. Merkingin er nokkurn veginn: „Sórey, Sórey! Krjúptu og biddu fyrir mér!“

⁴¹³ Í ævintýrinu „Af ábóta er kvaldist í brunni“ er niðurstaðan sú sama og hér: Málsmetandi klerkur sýnir af sér refsiverða háttsemi en allar líkur eru taldar á að honum sé borgið eftir dauðann því hann nýtur góðs af því að klausturbræður leggjast á bæn fyrir hann. Sjá l. 48-50. Í ljósi þess hversu áþekkt ummælin um fyrirbæinirnar eru í ævintýrunum tveimur vekur það nokkra athygli að þau eru ekki frá sama skrifara í 657; „Af ágirnd Absalons“ er frá skrifara 3 en „Af ábóta“ er frá skrifara 4.

að fyrirbæinir hafi verið unnar fyrir gýg, „því þó bræður væri honum um gott skyldugir stoðaði honum ekki framliðnum kraftur þeirra bæna, því úr helvíti er engi endurlausn.“⁴¹⁴

Auk fyrirbæna töldust útfarir leikmanna til þeirra leiða sem klaustur höfðu til tekjuöflunar. Efnamenn lögðu það oft í vana sinn að ánafna klaustrum háar fjárhæðir gegn því að hljóta greftrunarstað á landi þeirra í von um að eftir líkamsdauðann myndi sál þeirra njóta góðs af nærverunni við stöðugar tíðagjörðir. Ef hinn látni lét ekki eftir sig erfðaskrá eða aðrar ótvíræðar heimildir um það hvar hann óskaði sjálfur eftir að hljóta leg var viðbúið að upp gætu komið deilur, einkum ef arfurinn var rausnarlegur. Klaustur áttu oft sterka kröfu til erfðafjár í slíkum deilum og gátu farið fram í krafti þess aflsmunar sem viðkomandi klausturregla hafði umfram einstakar sóknarkirkjur að viðbættu því hversu löng hefð var fyrir séróskum fólks um legstað á klausturjörðum. Skýrt dæmi um þetta má finna í máli Solveigar Loftsdóttur sem lést af slysförum 1307. Deilur risu á milli klaustursins á Munkaþverá og sóknarkirkjunnar að Bægisá um það hvoru megin Solveig skyldi greftruð og lauk ágreiningnum með því að Jörundur Þorsteinsson Hólabiskup úrskurðaði klaustrinu í vil, þvert á ætlaðan vilja hinnar látnu sem hafði átt í sérstöku trúnaðarsambandi við sóknarprestinn á Bægisá. Í *Lárentíus sögu*, sem er helsta heimildin um þessa atburði, er sagt frá því að ábótinn á Munkaþverá hafi beitt miklu offorsi til að fá sínu framgengt og skákað í skjóli Hólabiskups sem fór á svig við lög. Lárentíus Kálfsson, sem ekki hafði hlotið biskupsvígslu er þarna var komið sögu en þjónaði sem sendimaður erkibiskups, tók málstað sóknarprestsins á Bægisá og samdi úrskurð þar sem skýrt var kveðið á um að allt messuhald yrði bannað í kirkjunni á Munkaþverá þar til lík Solveigar yrði greftrað á Bægisá. Þegar Lárentíus las úrskurð sinn í heyranda hljóði í kirkjunni veittust klausturbræður harkalega að honum: „... og sem komið var að enda bréfið greip ábóti til bréfsins í kirkjunni og margir menn með honum; rifu þeir í sundur bréfið og frá innsiglið. Voru þeir [þ.e. Lárentíus og fylgdarmaður hans] síðan dregnir og hrundnir út af kirkjunni og kirkjugarðinum ...“⁴¹⁵ Enginn má við margnum og þegar hópur manna leggst á eitt við að fremja grímulausa óhæfu er viðbúið að óréttlætið verði ofan á.

Ljóst er af texta *Lárentíus sögu* að málalyktir Solveigarmála eru höfundu hennar lítt að skapi. Atburðirnir eru sagðir marka „upphaf til sundurþykkis“ með Lárentíusi og Jörundi Hólabiskup. Um dæmigildi er þó ekki að ræða í frásögninni, enda einkennist sagan öll fremur af annálsbrag en almennum, siðferðilegum útlekkingum. Málsatvik Solveigarmála eru hins vegar um margt sambærileg við eitt þeirra ævintýra sem sagt er frá í syrpu um Bonifacius VIII. páfa í 624. Þar eru kynntar til sögunnar tvær kirkjur í nágrenni Rómar og er önnur í

⁴¹⁴ „Af ágirnd Absalons erkibiskups,“ l. 87-88 ásamt lesbrigðum neðanmáls. Samfelldan textann úr AM 578 k 4to er að finna í útgáfu Braga Halldórssonar, *Ævintýri frá miðöldum* I, 311-315.

⁴¹⁵ „Lárentíus saga,“ *Biskupa sögur* III, ÍF 17, útg. Guðrún Ása Grímsdóttir (Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1998), 281.

umsjá prests en hin tilheyrir benediktínaklaustri – rétt eins og kirkjan á Munkaþverá. Kirkjurnar tvær standa skammt hvor frá annarri og á milli þeirra rísa oft deilur þegar ríkir menn deyja, enda láta þeir jafnan fé renna til þeirrar kirkju sem greftar þá. Um síðir fara bræðurnir í klaustrinu svo hart fram gagnvart prestinum að hann kærir þá til Bonifaciusar páfa. Páfi kveður upp þann dóm að menn skuli sjálfir velja sér sinn legstað og kirkjurnar verði að hlíta því. Einhverju sinni deyr forríkur maður sem hafði ánafnað prestinum og kirkju hans eigur sínar en þegar útförin er haldin mæta munkarnir á staðinn og láta ófriðlega. Þeir ásaka prestinn um að hafa haft ríka manninn af sér með brögðum og búa sig undir að hafa líkið á brott en öfugt við það sem gerist í kirkjunni á Munkaþverá ræðst aðstoðarmaður prestsins einn gegn munkunum svo að þeir flýja. Málinu er skotið til páfa sem dæmir prestinum í hag, enda hafði hinn látni sjálfur valið sér leg í kirkju hans, en munkarnir hljóta skömm af málinu.

Í skipan Eilífs erkibiskups frá 1323 eru tekin af öll tvímæli um meðferð mála þar sem deilt er um legstað látinnar manneskju. Þar er að finna staðfestingu á því sjónarmiði sem Lárentíus Kálfsson hafði haldið á lofti í máli Solveigar Loftsdóttur sextán árum fyrr: Lík skal grefta í sóknarkirkju nema hinn látni hafi látið í ljós óskir um annað. Vilji hins látna er þannig hið endanlega viðmið í málum af þessu tagi.⁴¹⁶ Það er auðvelt að setja ævintýrið um Bonifacius páfa í samhengi við þetta lagaákvæði og hreint ekki útilokað að það hafi verið samið sem sviðsetning og útlekking þess vandamáls sem ákvæðið tekur til. Sú túlkun verður enn sennilegri þegar haft er í huga að það gæti hafa verið Jón Halldórsson sem samþykkti skipanina fyrir Skálholtsbiskupsdæmi.⁴¹⁷ Hvort sem það var Jón sjálfur eða einhver eftirmanna hans sem leiddi ákvæðið í lög er ljóst að ævintýrið kallast glögglega á við það.

Fyrirbænar og greftanir eru hvort tveggja atriði sem snerta tilveru leikmanna með beinum hætti. Það er því ekki að undra að þessi málsefni séu höfð í forgrunni í ævintýrum en hitt er þó ekki síður algengt að lýst sé iðju og athöfnum sem hafa fyrst og fremst þýðingu fyrir innra starf munklegs lifnaðar. Tíðgjörðir koma nokkrum sinnum við sögu í norrænum ævintýrum þar sem fjallað er um munka og tvö dæmi eru um að lýst sé óttusöng. Það vekur athygli að í öðru tilvikinu virðist þátttaka í athöfninni valkvæð; munkur nokkur dvelur sem gestur í klaustri og er svo móður eftir ferðalagið að hann kýs fremur að sofa áfram um nóttina en ganga til messunnar.⁴¹⁸ Öllu meiri formfesta einkennir viðhorf sögumanns í ævintýrinu

⁴¹⁶ *Íslenzkt fornbréfasafn* II, 528. Guðrún Ása Grímsdóttir hefur bent á að greinin sé byggð á eldri ákvæðum, sjá *Biskupa sögur* III, 279 (nmgr. 2).

⁴¹⁷ Jón Þorkelsson rekur vafaatriði málsins í inngangi sínum að skipan Eilífs erkibiskups og bendir á að það sé jafnlíklegt að Jón Sigurðsson (biskup 1343-1348) hafi samþykkt hana fyrir Skálholt. Sjá *Íslenzkt fornbréfasafn* II, 528.

⁴¹⁸ „Af tveimur munkum,“ l. 29-30. Um óttusöng er einnig fjallað í ævintýrinu „Af munki einum bakmálgum,“ l. 8 o.áfr.

„Af ábóta er kvaldist í brunni“ þar sem meginefnið er kjör ábóta. Miðað við það hversu sértækt viðfangsefnið er má heita öruggt að þátturinn hafi upphaflega verið saminn til þess að miðla vísdómi innan klaustra en ekki út fyrir þau. Það hefur líka komið á daginn að sú fullyrðing Gerings að sagan eins og hún kemur fyrir í *Speculum morale* sé líklegasta heimild þeirrar norrænu orkar tvímælis.⁴¹⁹ Söguna er einnig að finna í safninu *Collectaneum exemplorum ac visionum Clarevallanse* sem er að öllum líkindum tekið saman á árabílinu 1170-1180 og er því minnst 130 árum eldra en *Speculum morale*. Líkt og fleiri dæmisagnasöfn úr ranni sistersíumunka frá 12. öld er *Collectaneum* fyrst og fremst hugsað sem framlag til reglustarfsins, ekki síst með það fyrir augum að ala upp unga munka í Clairvaux.⁴²⁰ Sú gerð sögunnar sem þarna er að finna er að því leyti líkari norrænu þýðingunni að samskipti framliðna ábótans við hinn unga eftirmann sinn eru sett fram í formi samtals með beinni ræðu en í *Speculum morale* er frásögnin öll knappari.⁴²¹ Í ævintýrinu er sagt frá ábóta sem er sagður „ágætur og siðvandur,“ og má ráða af þeim ummælum að sögumaðurinn lætur ábótann njóta sannmælis þótt hann sé valtur á svellinu og dómgreindin eigi það til að bregðast honum. Ábótinn tekur systurson sinn í klaustrið og kemur honum til manns. Þegar hann svo liggur banaleguna kallar hann til sín bræðurna í klaustrinu og sannfærir þá um ágæti þess að taka systursoninn til formanns eftir sig, jafnvel þótt til þess þurfi að fara á svig við þær hefðir sem gilda um ábótakjör. Bræðurnir bíta á agnið, ungi frændinn er gerður að ábóta og sá gamli deyr skömmu síðar. Þegar hinn nýkjörni ábóti er svo á gangi um klausturgarðinn nokkrum dögum seinna, heyrir hann „nokkurn sárlegan kryt mjög nærri sér.“⁴²² Kvalavein þessi berast upp úr brunni í klausturgarðinum og við eftirgrennslan kemur í ljós að þar ofan í þjáist sál gamla ábótans í ógurlegum eldslogum og tekur þar út refsingu fyrir þá ósvífnu frændhygli sem hann lét ráða ferðinni þegar hann kom frænda sínum í embættið. Þegar hinn nýi ábóti áttar sig á þessu segir hann af sér samstundis og lifir sem óbreyttur munkur upp frá því. Þetta ævintýri er ekki síst áhugavert fyrir þær sakir að sögumaðurinn sest ekki í dómarasæti og leggur ekki mat á atburðarásina. Hann tekur hvergi fram að systursonurinn sé óhæfur í starfið, þvert á móti er látið að því liggja að hann hafi

⁴¹⁹ *Islendzk ævintýri* II, 87.

⁴²⁰ Jacques Berlioz og Marie Anne Polo de Beaulieu, „Introduction,“ í *Collectio exemplorum cisterciensis*, CCCM 243 (Turnhout: Brepols, 2012), xiii. Söguna er einnig að finna í *Exordium magnum* eftir Conrad frá Eberbach sem er að öllum líkindum ritað nokkrum árum síðar. Sagan er að því leyti lýsandi fyrir bókmenntir og menningu sistersíumunka að embætti ábótans er í forgrunni. Klaustur af Sistersíureglu hurfu snemma frá þeirri hefð sem hafði tíðkast meðal benediktína að láta velgjörðarmenn og fjárhagslega bakhjarla úr hópi leikmanna taka beinan þátt í ábótakosningum. Ábótaskipti voru sérlega þýðingarmiklir viðburðir meðal sistersíumunka og tímabilaskiptingin í annálum klaustra er oft látin miðast við veldisskeið ábóta. Sjá Emilia Jamrozak, *The Cistercian Order in Medieval Europe*, 95 og 223.

⁴²¹ Söguna er einnig að finna í söfnum tveggja dómíníkana frá 13. öld, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* eftir Stephanus de Borbone (d. um 1261) og *De dono timoris* eftir Humbert de Romans (d. 1277). Textinn er mjög áþekkur í þessum tveimur gerðum, enda er sú fyrirnefnda greinilega heimild hinnar síðari. Báðar eru þær knappar og tálgaðar og standa þannig nær *Speculum morale* en *Collectaneum*.

⁴²² „Af ábóta er kvaldist í brunni,“ l. 27.

mikinn metnað til að láta gott af sér leiða. En forsendurnar fyrir kjöri hans eru rangar og því er honum ekki stætt í embætti. Trúverðugleiki kirkjulegra embættismanna er háður því að kjör þeirra hafi farið fram með lögmætum hætti. Umfjöllun í þá veru er kunn úr biskupasögum í tengslum við embætti biskupa en ævintýrið um ábótann í brunninum er eina norræna heimildin þar sem sömu viðhorf eru tengd embætti ábóta.⁴²³

Ævintýri um munka gefa innsýn í margvísleg verkefni klausturlífsins en þær stóru hugsjónir sem mynda grundvöll munkdómsins hljóta þó að teljast megininntak slíkra frásagna. Skírlífi er á meðal hinna æðstu munklegu dyggða og það kemur því varla á óvart að það sé algeng kjarnahugmynd í evrópskum dæmisögum. Dæmisagnahefðin er í þessu efni nokkuð frábrugðin hinum formlegri stofnanatextum klausturreglanna þar sem skírlífi er sjaldan til umfjöllunar. Í Reglu heilags Benedikts kemur nafnorðið skírlífi (*castitas*) aðeins einu sinni fyrir í upptalningu og án þess að mikilvægi þess sé rætt sérstaklega.⁴²⁴ Hugsanlegt er að skírlífi hafi einfaldlega verið álitid svo sjálfsagður hluti klausturlífsins að ekki hafi þótt þörf á að leggja nokkra áherslu á það.⁴²⁵ Heimildir um norræna kirkjusögu eru með sama móti, þar er lítið fjallað um skírlífi munka. Í skriftaboðum Jörundar Þorsteinssonar Hólabiskups er kveðið á um að hórdómsbrot munka séu jafnalvarlegur glæpur og manndráp af ásettu ráði og að skriftirnar skuli taka mið af því.⁴²⁶ Gunnar F. Guðmundsson hefur þetta ákvæði til marks um að gerðar hafi verið strangari kröfur um skírlífi munka en presta.⁴²⁷ Hvað sem því líður er staðreyndin sú að skírlífi presta er mun fyrirferðarmeira viðfangsefni í norrænum heimildum en skírlífi munka. Sérstaða þeirra ævintýra sem hverfast um skírlífi munka verður meiri sem þessu nemur. Hér er vert að skoða tvö ævintýri úr 657 sérstaklega: „Frá því er þúkinn gjörðist ábóti“ og „Af Marinu munk,“ en í báðum sögunum er skírlífi fremur hreyfiafl ólíkindalegrar atburðarásar en eiginlegur boðskapur frásagnarinnar.

Ævintýrið „Frá því er þúkinn gjörðist ábóti“ er ekki þekkt úr öðrum heimildum frá 14. öld eða fyrr en ótvírætt svipmót er með því og sögunni um bróður Rausch sem skráð er í ýmsum gerðum í Norður-Evrópu frá ofanverðri 15. öld og fram á 17. öld. Gering viðurkennir þessi tengsl í skýringum sínum við ævintýrið en vill þó gera mikilvægan greinarmun; að hans mati eru sögurnar um bróður Rausch þjóðsögur (*Volkssage*), byggðar á goðsagnakenndum grunni (*eine mythische grundlage*), en ævintýrið úr 657 hefur aftur á móti „hreinan

⁴²³ Í *Guðmundar sögu* D er útskýrt í alllöngu máli að biskupskosning Guðmundar Arasonar hafi verið réttmæt og lögleg. Sjá *Biskupasögur* II (1878), 42-43.

⁴²⁴ PL 66, 297.

⁴²⁵ Þetta viðhorf má sjá hjá franska ábótanum Paul Delatte (1848-1937), *Rule of St. Benedict: A Commentary*, þýð. Justin McCann (London: Burns Gates & Washbourne, 1921), 79. Ýmsir hafa þó orðið til að andmæla þessari skýringu, m.a. Mark A. Scott sem afgreiðir hana sem „tóma ímyndun“ („sheer fantasy“). Sjá Mark A. Scott, *At Home with Saint Benedict: Monastery Talks* (Collegeville: Liturgical Press, 2011), 78.

⁴²⁶ *Íslensk fornbréfasafn* II, 134.

⁴²⁷ Gunnar F. Guðmundsson, *Íslenskt samfélag og Rómakirkja*, Kristni á Íslandi II (Reykjavík: Alþingi, 2000), 210.

munklegan svip“ (*ein rein mönchisches gepräge*).⁴²⁸ Miðað við þessa skoðun Gerings hlýtur ævintýrið í 657 þá að vera marktækari heimild um klausturlíf og lífssýn munkna en hinar yngri sögur, en engu að síður er ljóst að textinn er í grunninn húmorísk furðusaga. Sagan hefst á lofræðu um ábóta nokkurn í benediktínaklaustri sem er vel liðinn og þekktur fyrir að stýra búi sínu af myndarskap. Undir klaustur hans heyra önnur klaustur í grenndinni, þar á meðal eitt systraklaustur, og er það „vitnisburður hvert hreinlífi þar átti heima“ að ábótinn skuli megna að hafa tök á þegnum af báðum kynjum án nokkurra vandræða. Í upphafi sögunnar ríkir fullkomin heiðríkja í samfélaginu sem lýst er, jafnvægisástand sem er sérstaklega tengt skírlífi. Djöfullinn laumar sér inn í þessa sælu samvist og vinnur sín verk af stöku langlundargeði. Hann ber að dyrum í klaustrinu einn daginn, dulbúinn sem lítill drengur, og fær fund með ábótanum sem heillast af kunnáttu og háttvísi unga mannsins. Næstu árin dvelur hann í klaustrinu við lærdómsstörf og er vígður til prests í fyllingu tímans. Þegar ábótinn deyr er það einróma val allra bræðranna í klaustrinu að kjósa drenginn sem eftirmann hans.

Skömmu eftir að hinn nýi ábóti tekur til starfa veikjast nokkrir af yngri munkunum. Ábótinn ályktar að þeir þoli illa mataræðið í klaustrinu og leggur til að í heilsubótarskyni verði þeir færðir tímabundið yfir til systranna í klaustrinu þar í nágrenninu, „því að þær eru handmjúkar til slíkra hluta.“⁴²⁹ Eftir stutta dvöl ná bræðurnir heilsu en lostinn grípur þá um leið og þeir hafa endurheimt fullt líkamsþrek og þeir upphefja kynlífssamband við systurnar. Fer svo um hrið að vistmenn af báðum kynjum búa þar undir sama þaki og eiga reglulegt holdlegt samræði. Fregnin berst til ábótans en hann daufheyrist við óskum um úrbætur. Það er ekki fyrr en tveir farandprédikarar af reglu dóminíkana heimsækja systraklaustrið að endurbót verður möguleg. Aðkomumennirnir tveir eru kynntir til sögu með þeim orðum að þeir séu „ágætir menn bæði að lifnaði og kunnustu.“⁴³⁰ Þeir eru þannig ólíkir benediktínunum í klaustrinu sem tilheyra göfugri reglu en hafa tekið upp vondan lifnað.⁴³¹ Prédikararnir fara til aðalklaustursins, formæla þessum lifnaði og fullyrða að hag klaustursins hafi hrakað óheyrilega hratt á svo skömmum tíma að undrum sæti. Sá æðri af prédikurunum tveimur heldur innblásna ræðu þar sem hann lýsir því siðferðilega hrúni sem afnám skírlífisins hefur haft í för með sér. Fall klaustursins er hátt og umskiptin hraðari en nokkurn hefði órað fyrir,

⁴²⁸ *Islendzk æventyri* II, 85.

⁴²⁹ „Frá því er þú kinn gjörðist ábóti,“ l. 56.

⁴³⁰ Sama heimild, l. 65-66.

⁴³¹ „Lifnaður“ er það orð sem er oftast notað á 14. öld um klaustur og starfsemina sem þar fer fram. Stundum er það notað sem samheiti orðsins „klaustur“ og vísar til eins staðar („... ábóti þess sama lifnaðar“; „Af Lanfranco,“ l. 54) en í öðrum tilvikum er það notað sem samheiti orðsins „klausturregla“ og getur þá vísað til margra staða („... skulu þeir halda einn almennilegan fund af öllum klaustrum sama lifnaðar“; *Thomas saga erkibyskups* II, 393, l. 35-36). Hér er orðið notað í síðarnefndu merkingunni líkt og vænta má, enda voru munkar af dóminíkanareglu ekki bundnir tilteknum stöðum í sama skilningi og benediktínar.

slíkt er mikilvægi skírlífisins fyrir reglufestu samfélagsins. Ábótinn, sem er djöfullinn í dulargervi steypist þá niður í gólfið því hann þolir ekki kraft orðsins hjá prédikaranum, „og lýkst með því frásögnin að glæpir voru skriftaðir en siður endurbættur.“⁴³² Hjálpræðið kemur þannig að utan, dóminíkanarnir sem ferðast stað úr stað bjarga hinu afvegaleidda klaustri benediktínanna.

Finna má vissan samhljóm með þessari frásögn og ævintýrinu „Af tveimur munkum“ þar sem tveir prédikarabæður eru gestir í klaustri sem er ekki annað en sjónhverfing djöfla. Þar kemur afhjúpunin í kjölfar prédikunar sem eldri bróðirinn flytur fyrir klaustursöfnuðinn. Í báðum tilvikum felst uppljóstrunin í því að nefna djöfulinn. Aðkomumennirnir komast á sporið þegar annar þeirra fylgist með munkunum í klaustrinu úr fjarlægð þar sem þeir ganga til óttusöngs. Hann heyrir að þeir syngja vers sem hann kannast ekki við og reynist vera útúrsnúningur úr 60. sálmi: „Guð, þú hefur útskúfað oss og tvístrað, þú reiddist oss og ert oss ekki miskunnsamur.“⁴³³ Uppgötvunin er til marks um lærdóm og innsæi prédikarabæðranna tveggja og hún er því merkari þegar haft er í huga að tilbrigði í helgihaldi voru algeng innan klaustra. Biskupar á hverjum stað lögðu metnað sinn í að koma á fastmótuðum reglum um framkvæmd messunnar en undanþágur (*exemptio*) frá biskupatilskipunum voru alþekktar. Þær samsvöruðu leyfi til þess að framkvæma messuna með öðrum hætti en almennt tíðkaðist í biskupsembættinu og það voru einkum klaustur sem fengu slíkar undanþágur.⁴³⁴

Tónninn er allur tragískari í ævintýrinu „Af Marinu munk.“ Þar segir frá bónda nokkrum sem hyggst bregða búi og ganga í klaustur. Hann tilkynnir dóttur sinni, Marinu, að hennar bíði hjónaband en Marinu hugnast það illa. Hún stingur upp á því að hún bregði sér í karlmannsgervi og fylgi föður sínum í klaustrið. Hann tekur vel í tillöguna, Marina sker hár sitt og dulbýr sig sem munk og feðginin flytja saman í klaustur. Eftir nokkurra ára klausturdvöl deyr faðirinn. Ekki fer á milli mála að það er Marina sjálf sem á hugmyndina að dulargervinu og framkvæmir hana með góðum árangri. Ásetningur hennar er ótvíræður, hún kys fremur skírlífi en hjónaband, jafnvel þótt hún þurfi að afneita sínu rétta eðli til þess. Sagan um Marinu er varðveitt í tveimur megingerðum og þetta er það atvik sem helst greinir gerðirnar tvær í sundur.⁴³⁵ Í þeirri gerð sem varðveitt er í *Vitæ patrum* er það faðirinn sem

⁴³² „Frá því er púkinn gjörðist ábóti,“ 88-89.

⁴³³ „Deus repulisti nos et destruxisti nos; iratus es et non misertus es nobis.“ *Íslendzk æventyri* I, 148. Síðasti hlutinn í versinu eins og djöflarnir syngja það („non misertus es nobis“) er viðbót í stað þess sem stendur í upphaflega sálmatextanum: „Convertere ad nos!“ („snú þér aftur að oss.“) Sjá Sl. 60:3. Nánar er fjallað um þetta ævintýri í kafla 3.3.

⁴³⁴ Hilding Johansson, „Exemption,“ KLNIV, 98-99. Almenna umfjöllun um sjálfstæði benediktína frá staðbundnum kirkjuvirkindum er að finna hjá James G. Clark, *The Benedictines in the Middle Ages* (Woodbridge: The Boydell Press, 2011), 130-188.

⁴³⁵ Norræni textinn stendur næst þeirri gerð sem kemur fyrir í ritinu *Speculum ecclesiae* eftir Honorius Augustodunensis. Yfirlit um gerðirnar tvær er að finna hjá Gering, *Íslendzk æventyri* II, 127-128, og Braga Halldórssyni, *Ævintýri frá miðöldum* I, 231.

finnur upp á því að dulbúa dóttur sína eftir að hafa verið fjarri henni um nokkurt skeið; hann saknar stúlkunnar og vill hafa hana hjá sér í klaustrinu. Marina gerir ekki annað en að framfylgja vilja föður síns sem á frumkvæðið að öllu saman. Faðirinn fullkomnar síðan ráðabruggið með því að breyta nafni dóttur sinnar og nefna hana Marinus en í norrænu gerðinni er það sögumaðurinn sem snýr nafninu án frekari athugasemda.

Skírlífi er helsta metnaðarmál Marinu en líkt og algengt er í sögum um helga klæðskiptinga flækist hún í vandamál tengd kynlífi.⁴³⁶ Í nágrenni við klaustrið býr bóndi nokkur ásamt dóttur sinni og er munkunum oft veitt húsaskjól þar á ferðalögum. Einhverju sinni er dóttur bóndans nauðgað af riddara og hún verður barnshafandi. Þegar barnið er fætt innir bóndinn dóttur sína eftir faðerninu og stúlkan kennir Marinusi munki barnið. Bóndinn segir ábótanum þetta og ábótinn þýfgar Marinus um málið. Marinus neitar ekki sök og „sagðist villst hafa.“⁴³⁷ Syndajátning hans er hæfilega óljós, hann játar á sig glæpinn án þess að lýsa málsatvikum. Í *Vitæ patrum* er þessu líkt farið, þar er svar Marinusar við áburðinum einfaldlega: „Ég syndgaði, faðir, og iðrast þess; biddu fyrir mér.“⁴³⁸ Marinus er gerður burtrækur úr klaustrinu og hnepptur í vist í nágrenninu þar sem honum er gert að skriftra rækilega í þrjú ár. Upp frá þessu er hann útskúfaður og hefur lífsviðurværi sitt af ölmusum. Barni bóndadótturinnar er komið í vist hjá meintum föður sínum og elst upp með honum við harðan kost. Valerie Hotchkiss hefur bent á hversu þversagnarkennd refsing Marinusar er: Honum er refsað fyrir glæp sem einungis karlmaður getur drýgt en með hegningunni er hann settur í hlutverk hinnar útskúfuðu móður. Þrátt fyrir að Marina hafi lifað dulbúin sem karlmaður um árabíl í samfélagi sem er einungis aðgengilegt karlmönnum er hún áfram kona í augum sögumannsins.⁴³⁹ Þegar refsivistinni lýkur fær Marinus að koma aftur í klaustrið til þess að þjóna hinum bræðrunum en deyr skömmu síðar. Ábótinn mælir svo um að þar sem Marinus hafi ekki klárað skriftirnar sem honum voru settar skuli hann greftraður utan garðs. Þegar líkið er afklætt kemur í ljós kvenlíkarni og þá skilja menn að þeir hafa haft Marinu fyrir rangri sök. Í norrænu gerðinni er höfuðdyggð Marinu sögð vera „lítillæti“ en í *Vitæ patrum* er það „þolgæði“ (*patientia*). Greinarmunurinn kemur vel heim og saman við það hvernig inngöngu Marinu í klaustrið er lýst með ólíkum hætti í gerðunum tveimur. Í norræna textanum er það Marina sem á frumkvæðið að dulargervinu og hin falska syndajátning er umfram allt staðfesting á skírlífi hennar, afneitun hjónabandsins og eindregnum vilja til að dvelja áfram í klaustrinu. Í latneska textanum er Marina hins vegar í hlutverki þolandans og

⁴³⁶ Valerie Hotchkiss, *Clothes Make the Man: Female Cross Dressing in Medieval Europe* (New York og London: Garland, 1996), 24.

⁴³⁷ „Af Marinu munk,“ l. 30.

⁴³⁸ „Peccavi, Pater, poenitentiam ago huic peccato; ora pro me.“ PL 73, 692.

⁴³⁹ Valerie Hotchkiss, *Clothes Make the Man*, 26.

tekur öllu með staðfestu og stöðuglyndi, hvort sem það er ráðabrigg föðurins eða ásökun um nauðgun.

Ævintýrið um Marinu munk á sér nokkrar hliðstæður í sögum um konur sem klæðast karlmannsgervi til að varðveita skírlífi sitt.⁴⁴⁰ Klaustur eru oft sögusvið þessara sagna sem vonlegt er, enda á skírlífiseiður munkanna að tryggja fullkomna undanþágu frá hjónabandinu. Þar sem búningurinn verður eiginlegt tákni hins guðrækilega lífs má segja að sögur af þessu tagi grundvallist á sömu myndrænu hugsuninni og orðtakið „að íklæðast Kristi“ sem kemur nokkrum sinnum fyrir í Pálsbréfunum sem lýsing á skírninni.⁴⁴¹ Segja má að höfundur norrænu þýðingarinnar gangi skrefi lengra í þessa átt með því að auka við myndmáli sem á sér ekki hliðstæður í öðrum gerðum sögunnar, vísast í þeim tilgangi að auka hin dramatísku áhrif frásagnarinnar. Bóndadóttirin sem lýgur nauðguninni upp á Marinus er leiksoppur djöfulsins sem er kynntur til sögu með viðlíkingu við slöngu eða skriðkvikindi: „Hinn forni mannsins óvin er forðum vildi jafnast við guð harmar hina ungu menn, að þeir skulu fóttröða hreisturlega hálsa, steypir fram eitri sinnar illsku móti konunni, en hans hið skriðlega höfuð verður enn knosað fyrir frægan sigur þessarar ungu konu.“ Myndhvörfin eru innblásin af orðum frelsarans í Lúkasarguðspjalli.⁴⁴² Hinir ungu menn sem talað er um eru munkarnir í klaustrinu. Nokkru síðar er Marinu líkt við ljóskef sem er dulið en opinberast um síðir; dyggð hennar er öllum ókunn þar til á dauðastundinni.

Auk þeirra frásagna sem fjalla beinlínis um munku eru nokkur ævintýri þar sem munklegar dyggðir eða önnur atriði af sviði klausturlífs gegna stóru hlutverki þótt sögupersónurnar séu óvígðir menn og sögusviðið heimurinn utan klaustursins. Þannig er þögnin í fyrirrúmi í tveimur ólíkum ævintýrum, „Af meistara Secundo“ og „Af dauða og kóngssyni,“ svo að nærtækt er að setja þessa tvo texta í samband við hugmyndir manna um munklífi. Gildi þagnarinnar er mikilvægt áhersluatriði í allri kennilegri umfjöllun um líf í klastrum. Í Reglu heilags Benedikts eru tvær greinar tileinkaðar þögninni og þar er kveðið á um að munkar ættu að iðka þögnina eins oft og kostur er.⁴⁴³ Þögnin sem dyggð vekur upp ótvíræð hugrenningatengsl við lifnaðarhætti munku og klausturlífið verður þannig í vissum skilningi kveikja að sögum sem fjalla þó ekki um munku.⁴⁴⁴ Í ævintýrinu um Secundus er líf í

⁴⁴⁰ René Aigrain skilgreinir sögur um konur í munklegum dulbúningi sem sérstakan flokk heilagra manna sagna. Sjá *L'hagiographie; ses sources, ses méthodes, son histoire* (Poitiers: Floch, 1953), 229-30 og John Anson, „The Female Transvestite in Early Monasticism: The Origin and Development of a Motif,“ *Viator* 5 (1974): 1-32.

⁴⁴¹ Rm 13:14, Gl 3:27 og Ef 4.24.

⁴⁴² Lk 10:19.

⁴⁴³ PL 66, 355-356 (*De taciturnitate*) og 671-672 (*Ut post completorium nemo loquatur*).

⁴⁴⁴ Hliðstæða aðferð úr annarri deild 14. aldar skáldskapar er að finna í *Purgatorio* eftir Dante, þeim hluta *Gleðileiksins guðdómlega* sem gerist á fjalli hreinsunarinnar. Sálirnar í *Purgatorio* koma úr öllum þjóðfélagshópum en atferli þeirra á ferðalaginu upp fjallið miðast mjög við áherslur úr klausturlífi: Mannbætandi hegðun, afneitun synda, meinlætalfnað, hópefli og samhjálp. Ímynd munkins verður þannig eins konar innblástur á ferðalagi sálnanna í átt til hjálpræðis á himnum.

þögn það hlutskipti sem aðalpersónan velur sér sjálf í yfirbótarskinni. Secundus er riddarasonur sem býr mörg ár í útlöndum og tileinkar sér meiri lærdóm en flestir samtímamenn hans. Þegar hann snýr aftur heim að loknu námi fréttir hann að faðir hans er látinn og móðir hans býr ekkja í búinu. Secundus hyggst reyna traust móður sinnar og dulbýr sig sem glæstan riddara þegar hann ríður í garð hjá henni. Móðirin þekkir ekki son sinn en gerir honum mikla veislu og býður honum að gista hvílu hennar um nóttina. Þegar Secundus tregðast við holdlegt samræði spyr móðirin hvert hafi verið erindi hans á staðinn. Secundus segir þá til nafns og móðirin springur af harmi. Secundus er gripinn mikilli sektarkennd og ásakar sjálfan sig fyrir móðurmorð. Þar sem orð hans hafa komið svo illu til leiðar gerist hann málleysingi og mælir ekki orð upp frá því. Sagan um Secundus á rætur að rekja til austrænna goðsagna í fornöld sem ekki eru kristnar að uppruna en hún naut engu að síður mikilla vinsælda hjá kristnum lesendum í Vestur-Evrópu eftir að hún var þýdd á latínu á 12. öld.⁴⁴⁵ Samhljómur efnisins við áherslur munklifnaðar hefur áreiðanlega ekki dregið úr þeim vinsældum. Áhrifamáttur tungumálsins og þær syndir sem af honum leiddu þóttu svo varhugaverð í augum kirkjunnar að tillit var tekið til þeirra í messuskrúða presta, en athöfnin þegar presturinn færði höfuðdúk sinn niður um háls og kverkar var táknræn áminning um að láta af illmælg.⁴⁴⁶ Hin sjálfskipaða refsing Secundusar kemur mjög heim og saman við munklegar kenningar á 12. og 13. öld um þögn sem lið í sjálfsaga og persónulegum framförum.⁴⁴⁷ Í ævintýrinu „Af dauða og kóngssyni“ segir frá ungum manni sem fer í læri hjá sjálfum dauðanum og situr við fótiskör hans í þrjú ár án þess að hvorugur þeirra mæli stakt orð af munn. Þögnin er þar til marks um þolgæði og trúfesti, tvær dyggðir sem höfðu sérstakt vægi á sviði munklegs lifnaðar.

Hugsjónir klausturlifnaðar geta þannig leitt af sér sögur sem hafa engin áþreifanleg tengsl við reynsluheim munkna, en auk klausturstofnana eru einsetumenn önnur veigamikil breyta í merkingarheimi norrænna ævintýra. Sögur um hina fyrstu einsetumenn nutu ómældra vinsælda á 11. öld og urðu innblástur öllum þeim sem vildu hafna veraldarvafstri en töldu jafnframt að klaustrin hefðu fjarlægst sínar upphaflegu hugsjónir. Allmörg klaustur af benediktínareglu, þar á meðal klaustrið í Cluny, höfðu slík umsvif á 11. öld að undrum sætti og til urðu kenningar um endurnýjað mikilvægi eyðimerkurfeðranna. Í heimi þar sem hinar

⁴⁴⁵ Elsta latneska þýðing sögunnar um Secundus er eftir mann að nafni Willelmus Medicus og varðveitt í rúmlega hundrað handritum frá 12.-15. öld. Sú þýðing er heimild Vincents frá Beauvais í *Speculum historiale* og af þeirri gerð spretta svo aðrar þýðingar. Allmörg atriði í norrænu þýðingunni eru frábrugðin þessum tveimur gerðum og því er sennilegt að hún sé samin eftir gerð sem hefur ekki varðveist, hugsanlega franskri þýðingu á texta Willelmusar. Sjá Ben Edwin Perry, *Secundus the Silent Philosopher* (Ithaca NY: Cornell University Press, 1964), 43-44.

⁴⁴⁶ Gunnar F. Guðmundsson, *Íslenskt samfélag og Rómakirkja*, 309. Í þessu samhengi má nefna ævintýrið „Af munk einum bakmálgum“ úr 624 þar sem varað er við illmælg munkna.

⁴⁴⁷ Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley og London: University of California Press, 1982), 43-46.

gömlu klausturreglur höfðu leiðst út á brautir auðsöfnunar fóru margir að sjá skynsemina sem fólst í því að leita út í einveruna og stofna það sem Bernharður frá Thiron kallaði „annað Egyptaland“ (*altera Aegyptus*).⁴⁴⁸ Þekktasta og áhrifamesta sagnasafnið um einsetumenn er án vafa *Vitae patrum* sem á upphaf sitt í grískum textum frá 3. og 4. öld sem síðan voru þýddir á latínu á 4.-7. öld. Þetta safn er tekið sérstaklega sem dæmi í Reglu heilags Benedikts um bókmenntir sem hæfa kvöldlestrum og í klaustrum sistersíumunka þóttu fáir textar hentugri til lestrar undir borðhaldi og á öðrum lestrartímum.⁴⁴⁹ *Vitae patrum* var þýtt á norrænu, líklega í lok 13. aldar, og skarast um margt efnislega við ævintýrasöfnin í 657 og AM 764 4to.⁴⁵⁰ Þýðingafærið á norrænu er þannig sambærilegt við það sem hafði gerst víða annars staðar í Evrópu á 13. öld þegar einstakar sögur úr *Vitae patrum* voru lagðar til grundvallar nýrri bókmenntasköpun. Þáttur dóminíkana í þessu ferli var ólítill líkt og sést á sagnasafninu *Vitae fratrum* eftir Gerard Frachet sem tekið er saman um 1255-1260, en þar er sagt frá upphafi dóminíkanareglunnar og starfi fyrstu bræðranna sem vígjast til hennar. Framsetningarmátinn er þar sniðinn eftir hinu forna sagnasafni og tengslin ítrekuð með titli verksins.⁴⁵¹

Sem frásagnarbragð í dæmisögum eru einsetumenn ósjaldan notaðir í þeim tilgangi að draga fram ámælisverða eiginleika í fari annarra persóna. Einsetumanninum er þá stefnt gegn valdamiklum höfðingja, umsvifamiklum kaupþýslumanni eða fræknum stríðsmanni. Dyggðir einsetumannsins varpa ljósi á bresti mótleikarans, hroka, sjálfumgleði, þröngsýni eða hverja þá lesti aðra sem á honum eru. Ævintýrið „Af einum greifa“ greinir frá fundi einsetumanns við greifa sem lifir í vellystingum og hefur víðtæk mannaforráð.⁴⁵² Einsetumaðurinn brýnir fyrir greifanum að hann eigi að vera lítillátur og þakklátur fyrir auð sinn því Guð geti hæglega svipt hann öllu á augabragði. Greifinn tekur undir hið fyrrnefnda og segir þakklæti

⁴⁴⁸ „Vita beati Bernardi Tironensis“ III, PL 172, 1380. Hér vitnað eftir Lester K. Little, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe* (Ithaca NY: Cornell University Press, 1983), 70 og 78.

⁴⁴⁹ PL 66, 670; Terryl Nancy Kinder, *Cistercian Europe: Architecture of Contemplation*, Cistercian Studies 191, þýð. Michael Downey (Kalamazoo: Cistercian Publications, 2002), 134-136.

⁴⁵⁰ Sjá Mattias Tveitane, *Den lærde stil: Oversetterprosa i den norrøne versjonen af Vitae Patrum* (Bergen og Ósló: Norwegian Universities Press, 1968), 19.

⁴⁵¹ Alain Boureau, „Vitae fratrum, Vitae patrum; L'Ordre dominicain et le modèle des Pères du désert au XIII^e siècle,“ *Mélanges de l'Ecole française de Rome* 99, nr. 1 (1987), 79-100. Alain Boureau hefur einnig fjallað um það hvernig *Vitae patrum* var hagnýtt og endurskapað með ýmsum hætti á vettvangi skólaspekinnar á 13. öld, sjá „Le désert fleurit, puis se dessécha: Les exempla des *Vitae patrum* dans les controverses du XIII^e siècle,“ í *Le Tonnerre des exemples: Exempla et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*, ritstj. Marie Anne Polo de Beaulieu, Pascal Collomb og Jacques Berlioz (Rennes Cedex: Presses Universitaires de Rennes, 2010), 103-112.

⁴⁵² Ævintýrið er varðveitt í tveimur gerðum og er hér miðað við þá gerð sem finna má í 657. Sú gerð sem Gering kallar B-gerð er úr handritinu Stockh. Papp. 66 fol. og er sá munur veigamestur milli gerðanna tveggja að einsetumaðurinn verður að prédikarabróður í B-gerðinni. Ekki er hægt að fullyrða með vissu hvor gerðin er upprunalegri en hlutverk persónunnar í sögunni er mjög í anda þess sem sjá má í dæmisögum um einsetumenn. Sú ákvörðun höfundar B-gerðarinnar að gera einsetumanninn að prédikarabróður kallast óeitanlega á við þá aðferð Gerard Frachet í *Vitae fratrum* að endurskapa sagnaheim eyðimerkurfeðranna fyrir samtímann og setja dóminíkanaregluna í öndvegi.

mikilvægt en efast þó um að Guð geti svipt sig öllum eignum á augabragði því auður hans standi svo víða. Einsetumaðurinn reiðist þessu stórlæti greifans, neitar að þiggja boð hans og mælir svo um að Guð megi sýna honum fljótt hversu mikið vald hann hafi. Áhrínsorðin hafa tilætluð áhrif og greifinn missir stöðu sína, eignir og eiginkonu á svipstundu. Greifinn leitar ráða hjá einsetumanninum sem kveður upp þann úrskurð að þessi snögga ógæfa sé afleiðing þess oflátungsháttar sem greifinn sýndi af sér. Álagamáttur og spádómsgáfa eru meðal þeirra hæfileika sem einsetumönnum eru oftlega eignaðir.⁴⁵³ Við það bætist að refsing greifans er aðeins tímabundin, nokkurs konar sjónhverfing, og hann fær allt sitt aftur upp í hendurnar þegar hann er búinn að læra sína lexíu. Einsetumaðurinn virðist þannig búa yfir töframætti, ekki ósvipað og meistari Perus og meistarinn í París sem koma einnig fram á sviðið í 657.⁴⁵⁴

Sögur um fundi einsetumanna með veraldlegum umsvifamönnum eru í eðli sínu stílfærður samanburður á tilteknum gildum samfélagsins og hugsjónum einsetulífnaðar. Þótt efasemdir um siðferðilega yfirburði einsetumanna séu fátíðar í slíkum sögum er hins vegar ekki óalgengt að leikið sé með þessar andstæður og jafnvel snúið upp á þær. Þetta er tilfellið í ævintýrinu „Af riddara Romano“ sem á sér engar beinar fyrirmyndir í erlendum heimildum þótt hliðstæður séu allmargar.⁴⁵⁵ Romanus er glæstasti riddarinn í öllum Miklagarði, sigursæll í orustum en ókirkjurækinn og álitinn siðferðilega vafasamur. Á sama tíma býr einsetumaður í eyðimörk þar sem hann hefur iðkað kristilegt meinlæti árum saman. Einsetumaðurinn spyr Guð hver sé hans jafningi á jörðunni og engill Drottins tilkynnir honum að riddarinn Romanus standi honum jafnfætis í siðferðilegum eignum. Einsetumaðurinn undrast mjög að vera flokkaður með slíku stærimenni og fer til Miklagarðs að finna Romanus. Þegar þeir hittast heilsar Romanus einsetumanninum með virktum því hann sér að þar fer guðrækinn maður. Einsetumaðurinn segir honum erindi sitt, tjáir honum úrskurð engilsins og spyr út í lífernir Romanusar. Romanus biðst undan í fyrstu en munkurinn þrabiður hann að útskýra hvort einhver dulin guðrækni sé kjarninn í lífi hans. Þegar munkurinn gefur í skyn að honum sé skapi næst að yfirgefa sitt fyrra líf og ganga á ný inn í

⁴⁵³ Einsetumenn gæddir spádómsgáfu koma fyrir í bæði *Ólafs sögu Tryggvasonar hinn mestu* og *Ólafs sögu helga*. Sjá *Ólafs saga Tryggvasonar en mesta*, Editiones Arnarnagæanæ Series A 1, útg. Ólafur Halldórsson (Kaupmannahöfn: Munksgaard, 1958), 161-163, og *Ólafs saga hins helga efter pergamenthaandskrift i Uppsala Universitetsbibliotek, Delagardieske samling nr. 8^o*, útg. Oscar Albert Johnsen (Kristjánía: Den Norske Historiske Kildeskriftkommission, 1922), 18-19.

⁴⁵⁴ Sbr. „Af meistara Pero og hans leikum,“ 3. hluti og „Af einum meistara,“ l. 139-229. Öll eru þessi ævintýri frá skrifara 3.

⁴⁵⁵ Sjá samantekt hjá Braga Halldórssyni, *Ævintýri frá miðöldum* I, 257. Að auki má nefna sögur nr. 2560 og 3175 í safni Tubachs ásamt rannsókn bandaríska þjóðfræðingsins Gordon Hall Gerould (1877-1953) þar sem sagnaminnið um einsetumanninn sem finnur ofjarl sinn í dyggðum og heilagleika er rakið um persneskar, arabískar og gyðinglegar gerðir allt aftur til indverskrar fornaldar. Niðurstaða Geroulds er sú að þessar sögur einkennist af samúð með lágstéttum í austrænum gerðum en í Evrópu hafi dæmið snúist við og þær þjónað þeim tilgangi að hampa höfðingjum á kostnað klerka. Sjá Gordon Hall Gerould, „The Hermit and the Saint,“ *PMLA* 20, nr. 3 (1905): 529-545.

veraldlegt vafstur, fyrst meinlætaliði hafi ekki skilað honum neinu, samþykkir Romanus loks að útskýra fyrir honum það sem hann hafði ætlað að þegja yfir til dauðadags.

Mennirnir ganga heim í garð Romanusar. Romanus segist fagna því að vera ásakaður um vantrú, hann muni þá allténd ekki ofmetnast. Afstaða hans er athyglisverð í samhengi við hugmyndir um það að einsetumenn hefðu sterka tilhneigingu til að þykjast öðrum fremri, en allt frá skrifum Cassianusar í fornöld var sú skoðun algeng að einsetumönnum væri sérstaklega hætt við drambi og stórlæti (*superbia*).⁴⁵⁶ Romanus afklæðist skrautbúningi sínum og sýnir einsetumanninum sviðið holdið á brjósti sínu. Þeir ganga út á völlinn þar sem Romanus er vanur að spássera í meintum hégóma á meðan aðrir sækja kirkju. Þar sýnir hann einsetumanninum pytt sem er falinn undir hlemmi. Í pyttinum er heitt vatn sem Romanus notar til að lina sársauka sinn. Mennirnir ganga til herbergis Romanusar þar sem hann er vanur að láta bera sér mat tvisvar á dag, einnig þegar aðrir fasta. Hann lyftir þá hlemmi af gati í gólfinu. Fyrir neðan eru þrettán sjúkir ölmusumenn sem hann fósttar í leynum. Alltaf þegar einhver úr hópnum deyr bætir hann einum við til þess að tala Krists og postulanna haldist óbreytt. Að fundinum loknum er einsetumaðurinn sannfærður um guðrækni og dyggðir Romanusar og þykir sitt eigið ævistarf fölna í samanburði: „Bróðirinn fellur þá fram með nýfengnum tárum og þakkaði guði af öllu hjarta, að hann var maklegur fyrir sína einvist að samtengjast svo sterkum og mikilvirkum guðs riddara; því að á hverja lund er hann lerkar sig og þínir þykir honum sem hvergi muni í nánd um það sambjóði því sem bróðir hans þolir.“⁴⁵⁷ Boðskapur sögunnar er sá að virkt starf í þágu góðgerðarmála sé enn göfugra en höfnun heimsins. Jafnræði mannanna tveggja er ítrekað með þeim sögulokum að þeir deyja á sama augnabliki og eru grafnir hlið við hlið.

Ævintýrið um Romanus felur í sér endurmat á hinni viðteknu andstæðuhugsun um einsetumenn og höfðingja, eyðimörk og samfélag, sem er svo fyrirferðarmikil í ýmsum dæmisögum. Sagan kallast þannig á við það sem Benedicta Ward hefur kallað „eyðimerkurgoðsögnina“ (*desert myth*) meðal sistersíumunka á 12. öld, en með því hugtaki er vísað til hugmynda um eyðimörkina sem tákn fyrir uppruna og grundvallarhugsjónir munklífis í Evrópu, jafnvel þótt munkar og einsetumenn hafi almennt þróast frá sjálfsrækt í einangrun til beinnar þátttöku í samfélaginu.⁴⁵⁸ Betlimunkahreyfingarnar taka síðan við keflinu á 13. öld og leggja sitt af mörkum til þess að draga úr aðgreiningu upplitningarlífs og

⁴⁵⁶ Um þetta er rætt í tólftu bók ritsins *Institutes* eftir Cassianus þar sem stórlætið er í forgrunni.

⁴⁵⁷ „Af riddara Romano“, l. 158-163.

⁴⁵⁸ Benedicta Ward, „The Desert Myth: Reflections on the Desert Ideal in Early Cistercian Monasticism,“ í *One Yet Two: Monastic Tradition East and West*, ritstj. M. Basil Kennington (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1976), 183-199.

sýslulífs, enda leggja þær alla áherslu á að starfa úti í samfélaginu.⁴⁵⁹ Í ritinu *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate*, sem telst til elstu texta fransiskana, er sagt frá því þegar heilagur Frans kynnist lafði Fátækt. Frans og fylgdarsveinar hans bjóða henni í veislu þar sem veitingarnar eru vatn og brauð. Lafði Fátækt biður um ýmislegt, t.d. handklæði, munnþurrku, disk og hníf, en gestgjafar hennar geta ekki orðið við neinni ósk. Þegar hún biður þá um að sýna sér klaustrið þeirra fara þeir með henni upp á hæð, horfa yfir landslagið í kring og segja við hana: „Þetta er okkar klaustur.“⁴⁶⁰ Ævintýrið „Af riddara Romano“ er runnið frá skrifara 3 en skrifari 4 bregður upp sams konar samjöfnuði einsetumanna og jarðneskra virðingamanna í aðfararorðum sínum að ævintýrinu um Karlamagnús:

... sumir armæðast í daglegu erfiði um alla sína lífdaga sem munkar og einsetumenn með fátækt og föstum, vökum og söngum, og fengu svo um síðir sinn denarium. Aðrir eru þeir að sitt líf og líkam leggja út í orrustur og erfiði með margfaldri þján og þröngslum til frelsis guðs kristni að eyða illmenni og efla guðs rétt og almennilega trú, og jafnfram þessu starfi stríða þeir þó líkamanum með miklu aðhaldi.⁴⁶¹

Ekki verður annað séð en að sá sem þarna talar hafi að minnsta kosti jafnmikla velþóknun á síðari valkostinum og þeim fyrri, enda er lýsingin á Karlamagnúsi öll hin jákvæðasta.

Munkar og einsetumenn standa eðli málsins samkvæmt fjær veraldlegu umstangi en kirkjulegir embættismenn og flestum munkareglum var það sérstakt metnaðarmál að geta haldið sínu striki án þess að sveiflast eftir pólitísku ástandi hverju sinni. Í þessum skilningi má segja að munkar séu á öndverðum meiði við biskupa enda voru biskupar eins konar héraðshöfðingjar og störf þeirra til marks um það hvernig veraldlegt og kirkjulegt vald skarast. Vera kann að mörkin hafi ekki verið eins afgerandi á Íslandi og meðal stórþjóða og viðbúið að klaustur í fámennissamfélögum líkt og því íslenska hafi staðið í virkari tengslum við samfélagið en þau evrópsku klaustur sem voru nægilega stór til að vera sjálfum sér nóg um flest. Íslenskir biskupar hlutuðust mikið til um málefni klaustra og í vissum tilfellum fylgdi biskupsembættinu sjálfkrafa sú skylda að gegna stöðu ábóta í tilteknum klaustrum.⁴⁶² Sem bókmenntaleg stærð er embætti biskupsins hins vegar alls ólíkt embætti munksins og í norrænum ævintýrum gilda um það allt önnur lögmál.

⁴⁵⁹ Hugtökin „upplitningarlíf“ og „sýslulíf“ sem þýðingar á *vita contemplativa* og *vita activa* eru úr fornu máli. Sjá Kirsten Wolf, „Inngangur“, í *Heilagra meylla sögur* (Reykjavík: Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands, 2003), xiii.

⁴⁶⁰ „*Sacrum commercium*“, í *Fontes Franciscani*, ritstj. Enrico Menestò og Stefano Brufani (Assisi: Edizioni Porziuncola, 1995), 1730; hér vitnað eftir Barbara Newman, *God and the Goddesses: Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003), 4.

⁴⁶¹ „Frá þeim manni er drap prestana II í kirkjunni“, l. 93-99.

⁴⁶² Þetta fyrirkomulag var viðhaft í Möðruvallaklaustri og Reynistaðaklaustri. Sjá Janus Jónsson, „Um klaustrin á Íslandi“, *Tímarit hins íslenska bókmenntafélags* 8 (1887): 251 og 256.

4.2. Biskup

Embætti biskups er æðsta kirkjulega staðan innanlands allar götur frá því að það er stofnað á Íslandi um miðja 11. öld. Tilurð biskupsembættis er eitt mikilvægasta skrefið í átt að kerfisbindingu kirkjustarfs á Íslandi í kjölfar kristnitökunnar og með því skapast smám saman stöðugleiki og skipulag í öllu trúarlífi. Vígsla Ísleifs Gissurarsonar, fyrsta íslenska biskupsins, var mjög í anda hinnar opinberu trúboðsstefnu Rómakirkju þar sem lögð var áhersla á að stofnuð yrðu biskupsdæmi á kristniboðssvæðum svo fljótt sem auðið yrði.⁴⁶³ Á 13. öld mótast heill sagnaflokkur um fyrstu og mikilvægustu biskupa landsins, sögur sem eru í senn ævisögur og héraðssaga. Ekkert annað kirkjulegt embætti nýtur viðlíka athygli í sagnabókmenntum tímabilsins og þegar biskupar koma við sögu í þeim ævintýrum sem þýdd eru á fyrri hluta 14. aldar er vert að hafa í huga að lesendasamfélagið sem tók við þessu efni gjörþekkti embættið, skyldur þess og hefðir. Fyrir vikið má ætla að ævintýri um biskupa standi í sérstöku og óhefðbundnu sambandi við eldra efni innan bókmenntakerfisins, samanborið við ævintýri sem fjalla um önnur embætti kirkjunnar. Bókmenntalegir merkingaraukar biskupsembættisins hafa vísast verið verulegir á þeim tíma sem Jón Halldórsson gegndi því í Skálholti.

Biskupar koma alloft fyrir í ævintýrasafninu í 657 en þótt þessar persónur eigi vígsluna sameiginlega með þeim mönnum sem eru meginviðfangsefni íslenskra biskupasagna er fleira sem aðgreinir textategundirnar tvær en sameinar þær. Umfram annað má nefna það hversu ólík afstaðan til tímans er í þessum tveimur sagnaflokkum, biskupasögum og ævintýrum. Ásdís Egilsdóttir hefur bent á að sagnarit um biskupsstólana „þurfi ekki að hafa ákveðinn endapunkt og [séu] því ekki lokaðar sögur.“⁴⁶⁴ Meginreglan í latnesku dæmisögunni er hins vegar skýrt afmarkaður innri tími, upphaf, flækja og niðurstaða, þar sem áþreifanlegum boðskap er miðlað í knöppu formi. Sem bókmenntaleg stærð eru biskupar því að nokkru leyti óhentugir fyrir dæmisöguna. Kennivald biskupsins er nátengt stöðu hans í hinni postullegu vígsluröð; samkvæmt kenningum sem náðu allt aftur til frumkirkjunnar voru biskupar eftirmenn postulanna rétt eins og páfinn var eftirmaður Péturs. Þess voru dæmi seint á 2. öld að kristnir söfnuðir gætu rakið biskupatal sitt aftur til stofnandans sem í sumum tilvikum var einn postulanna eða einhver nátengdur þeim. Með þessu móti mátti tryggja að lögmati safnaðarins væri áreiðanlegt.⁴⁶⁵ Þegar biskupinn er hins vegar settur inn í samhengi hinnar einkennalausú dæmisögu er hann sviptur þeirri sérstöðu sem samspilið við

⁴⁶³ Niels Refskou, „Missionary Aims,“ í *The Christianization of Scandinavia*, ritstj. Birgit Sawyer o.fl. (Alingsås: Viktoria, 1987), 22.

⁴⁶⁴ Ásdís Egilsdóttir, „Formáli,“ í *Biskupa sögur II*, útg. Ásdís Egilsdóttir (Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 2002), xiii. Sjá einnig grein Ásdísar „Eru biskupasögur til?“, *Skáldskaparmál 2* (1992): 213.

⁴⁶⁵ Kevin J. Madigan, *Medieval Christianity: A New History* (New Haven and London: Yale University Press, 2015), 14.

fyrirrennarana veitir honum og útkoman verður því hálfgerð þversögn. Biskuparnir í ævintýrasafninu í 657 eru bæði nafngreindir (erkibiskuparnir Remigius og Lanfrancus eru þar helstir) og nafnlausir. Á kvarða samsömunar og dæmigildis í ævintýrum má því segja að biskupar standi miðja vegu milli munda og páfa, þar sem munkar eru oftast nafnlausir en páfar nær alltaf tilgreindir með nafni.

Annað atriði sem aðgreinir ímynd biskupsembættisins í hinum eldri biskupasögum frá ævintýrum er hugmyndin um biskupinn sem fyrirmynd fyrir kollega sína og sporgöngumenn, hvort sem þeir starfa í sama biskupsdæmi eða ekki. Ritun biskupasagna er þáttur í staðbundnu helgihaldi þar sem arfleifð hins helga manns verður til þess að varpa dýrðarljóma á staðinn þar sem hann bjó og starfaði. Fremur en flestir aðrir kirkjulegir embættismenn þiggur biskupinn merkingu sína og mikilvægi frá tengingunni við forverana og dæmi eru um að íslenskir biskupar leggi áherslu á þetta í embættisskjölum sínum. Árið 1430 byrjar Jón Vilhjálmsson Craxton skipunarbréf á því að skilgreina ætlunarverk sitt sem heiðursvott við „guð og hans helgustu móður jungfrú sancte Marie og hinn helgasta guðs játara Jón hólábiskup, vorn patrón, og heilagan Guðmund biskup.“⁴⁶⁶ Staðardýrlingarnir Jón Ögmundsson og Guðmundur góði eru hér kallaðir til sem vottar að lögmæti embættisverksins sem greint er frá. Meðal helstu markmiða sagnagerðarinnar er þá að gefa síðari biskupum forskrift um embættisstörf. Í heilagra manna sögum sem fjalla um biskupa er stefnt að sama marki þótt skírskotunin sé víðtækari og almennari; *Martinus saga*, *Nikulás saga* og *Ambrosius saga* fjalla allar um biskupa og sennilegt er að auk hinnar almennu skírskotunar hafi þessar sögur verið túlkaðar sérstaklega sem reglusnið fyrir störf biskupa.⁴⁶⁷ Í *Guðmundar sögu biskups* er jafnvel að finna háðska vísu þar sem Kolbeinn Tumason skensar biskupinn fyrir það sem honum þykir óhófleg fylgispekt við fordæmi Tómasar Becket, erkibiskups: „Ara vill Guðmundur gerast/glíkur Tómasi að ríki.“⁴⁶⁸ Í ævintýrum er nokkuð annað uppi á teningnum; biskupsembættinu er þar venjulega lýst í fullkomnu tómarúmi og án nokkurra tengsla við arf forveranna. Að þessu leyti má segja að virkni embættisins í ævintýrum sé óhefðbundin og ólík því sem almennt tíðkast.

Staðlægt vald er aðalsmerki biskupsembættisins frá öndverðu. Á Íslandi þróast valddreifingin á 13. öld með þeim sérstaka hætti að skiptingin í andlegt og veraldleg vald endurspeglar í meginatriðum skiptinguna í staðbundið og miðstýrt vald. Biskupar og

⁴⁶⁶ *Íslenzkt fornbréfasafn* IV, 411. Fallbeygingu er hér hnikað smávægilega til í þágu samhengis.

⁴⁶⁷ Í sögum biskupanna Árna Þorlákssonar og Guðmundar Arasonar er að finna samanburð við Ambrósíus biskup. Sjá „Árna saga biskups,“ í *Biskupasögur* III, ÍF XVII, 22, 204; „Guðmundar biskups saga“ (D), í *Biskupa sögur* II (1878), 87. Samanburður við Martein frá Tours kemur einnig fyrir í Guðmundar sögu D (21) en hvergi þó skýrar en í sögu Þorláks helga þar sem Þorlák dreymir að hann beri höfuð Marteins í faðmi sér og er sá draumur túlkaður sem forboði um væntanlega biskupstign Þorláks sjálfs. Sjá „Þorláks saga A,“ *Biskupasögur* II, ÍF XVI, 79.

⁴⁶⁸ „Guðmundar biskups saga“ (D), 63.

konungur deila valdinu á milli sín líkt og kveðið er á um í kristnum rétti Jónsbókar: „[Guð] hefir [...] skipað sínum tveimur undirmönnum og þjónum að vera auðsýnilega hans umboðsmenn og halda þessa heilaga trú og hans heilagt lögmál, góðum mönnum til verndar og réttinda en vondum mönnum til refsingar og hreinsanar. Eru þessir tveir annar konungur en annar byskup.“⁴⁶⁹ Ýmsar vísbendingar eru um að ítök biskupa hafi óvída verið meiri en á Íslandi og kann orsök þess að liggja í því hversu lengi landið er utan við valdsvið Noregskonungs. Ýmsir útlendir menn veittu þessari sérstöku stöðu biskupa athygli. Á 11. öld fullyrðir Adam frá Brimum í kirkjusögu sinni að fyrir Íslendingum jafngildi biskupinn konungi.⁴⁷⁰ Í *Árna sögu biskups* er greint frá því þegar Loðinn leppur, sendimaður Noregskonungs, kynnir Jónsbók á Alþingi 1281 og er þar gert að hlýða á Árna Þorláksson biskup útlista skilmerkilega þau ákvæði lögbókarinnar sem hann telur að henti kirkjunni illa og þurfi að breyta. Loðinn bregst illa við, snöggreiðist og lætur þau orð falla af þessu tilefni að hvergi í heiminum sé ofríki biskupa jafnmikið og á Íslandi: „... hvergi kom ég þar til lands né lagar að svo sé nokkur konungs réttindi undir fótum troðin sem hér, og þó mest af byskupum.“⁴⁷¹ Ummælin eru sérlega þungvæg í ljósi þess að Loðinn leppur var einn víðförlasti maður Noregs á sinni tíð og hafði því víðtækan samanburð.

Ævintýrið „Af ágirnd Absalons erkibiskups og af einum bónda“ sýnir vel hvernig staðlægt vald er dregið fram sem aðalatriði í lýsingu biskupa og sjálfsmynd þeirra skilgreind út frá yfirráðum yfir landi. Jafnframt er sagan til marks um vægi dómsvaldsins í embættisskyldum biskupsins, en átökin í sögunni eru öll sett fram á forsendum dómsmála. Þar greinir frá deilu Absalons, erkibiskups í Lundi, við bónda nokkurn sem á góðan og gjöfulan akur til hálfis á móti kirkjunni í Lundi. Absalon þræbiður bóndann að selja sinn hluta en hann neitar alltaf. Þegar málið telst fullreynt ákveður biskup að best sé að skipta akrinum með því að draga vað yfir hann þveran. Biskup og bóndi strengja vaðinn á milli sín og þegar slakinn á reipinu gerist fullmikill rykkir bóndi í það með þeim afleiðingum að biskup dettur kylliflatur og hlýtur af blóðugt sár. Biskup bannfærir bónda og alla hans jörð í refsingarskyni nema hann gangist undir sinn dóm í málinu. Bóndi samþykkir þetta með semingi því hann vill ekki verða af samneyti við aðra kristna menn en treystir því í hjarta sér að málið komi seinna undir annan og æðri dómstól. Dómur biskups er á þá leið að jarðeign bónda skuli

⁴⁶⁹ *Jónsbók*, útg. Már Jónsson (Reykjavík: Háskólaútgáfan, 2004), 90. Sama hugsun býr að baki flestum viðbótum í löggjöf á 13. og 14. öld og birtist m.a. í því að sektargreiðslur fyrir afbrot skuli deilast á milli konungs og biskups. Sjá réttarbót Eiríks Magnússonar 1281, í *Íslensku fornbréfasafni* II, 222-225, kristindómsbálk í landslögum Magnúsar Hákonarsonar 1325, í *Norges gamle love* II, 385-386, og réttarbót Margrétar Valdemarsdóttur 1392, í *Íslensku fornbréfasafni* IV, 22-26.

⁴⁷⁰ „Episcopum suum habent pro rege.“ Adam Bremensis, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* (Hannover, 1876), 184; sjá einnig „Þátr af Ísleifi biskupi,“ *Biskupa sögur* I (1858), 55 (nmgr. 3). Rit Adams er samið á 8. áratug 11. aldar þegar Hólastóll hefur ekki enn verið stofnaður og Ísland er allt eitt biskupsdæmi.

⁴⁷¹ „Árna saga biskups,“ 96.

renna óskipt til kirkjunnar. Tímarnir líða uns bóndi tekur banasótt. Hann kallar til sín prest og segist vilja gefa honum besta hestinn sinn ef hann fari að sér látnum til Absalons biskups og stefni honum fyrir „dómstól himnakóningsins“ vegna rangsleitninnar. Eftir andlát bónda fer prestur til biskups og ber honum stefnuna. Á sama augnabliki hnígur Absalon biskup niður og er andaður.

Ævintýrið um Absalon erkibiskup er ekki þekkt úr erlendum heimildum. Danski sagnfræðingurinn Peter Frederik Suhm (1728-1798) taldi að sagan hefði orðið til á Skáni og grundvallaðist sú tilgáta hans á því hversu neikvæð mynd er dregin upp af Absalon, enda hefðu Skánungar haft sérstakt horn í síðu erkibiskupsins vegna þess yfirgangs sem hann sýndi þeim. Túlkun Suhms er með öðrum orðum sú að þótt sagan lýsi einstöku atviki spegli hún samt sem áður einhvern almennan sannleik um valdatíð Absalons erkibiskups.⁴⁷² Nýlega hefur Bragi Halldórsson lagt til að ævintýrið um Absalon kunni að vera innblásið af Möðruvallamálum (1324-1328) þar sem Lárentíus Kálfsson deilir við klausturbræður í Möðruvallaklaustri um yfirráð klaustureigna. Sú túlkun byggir þó fremur á aðild Jóns Halldórssonar að deilunni en efnislegu inntaki hennar: „Það skyldi þó ekki vera að Arngrímur [Brandsson] hafi ritað þetta ævintýri að undirlagi Jóns sem innlegg í deilurnar við Lárentíus?“⁴⁷³ Í Möðruvallamálum kemur til átaka innan kirkjunnar en sagan um Absalon lýsir því þegar ofstopafullur klerkur ræðst gegn vanmáttugum leikmanni sem ekki má vamm sitt vita og beitir bannfæringarvopninu af fullkomnu ábyrgðarleysi. Samkvæmt túlkun Braga jafngildir Absalon í sögunni Lárentíusi í Möðruvallamálum en það flækir óneitanlega myndina að Eilífur Árnason, sem gegndi stöðu erkibiskups í Niðarósi þegar Möðruvallamál geisðuðu, tók eindregna afstöðu með klausturbræðrum og telst í raun höfuðandstæðingur Lárentíusar í deilunni. Ef sá skilningur er lagður í ævintýrið að hin kirkjulegu embætti hafi skýra og sértæka merkingu en séu ekki valin af handahófi orkar embætti erkibiskups tvímælis ef sagan er lesin saman við Möðruvallamál.

Þegar umkvartanir hins nafnlausu bónda í sögunni eru skoðaðar kemur hins vegar í ljós að sagan hefur beinan snertiflöt við eldri deilu íslenska, nánar tiltekið staðamál hin síðari og stjórnarhætti Árna Þorlákssonar Skálholtsbiskups. Bóndanum er óljúft að selja jörðina því hún hefur tilheyrt ætt hans lengur en elstu menn muna: „... oft synjar bóndi sölunnar og segir það forna eign sinna langfeðga.“⁴⁷⁴ Deiluefnið er í meginatriðum hið sama og í málatilbúningi Árna biskups gagnvart Oddaverjum 1271 þar sem deilt er um það hvort Oddastaður skuli vera kirkjueign eða ekki. Helsta málsvörn Steinvararsona, sem deila við

⁴⁷² Peter Frederik Suhm, *Historie af Danmark fra Aar 1182-1202* VIII (Kaupmannahöfn, 1806), 596. Sbr. *Íslendzk æventyri* II, 61.

⁴⁷³ Bragi Halldórsson, *Ævintýri frá miðöldum* I, 316.

⁴⁷⁴ „Af ágirnd Absalons,“ l. 16-17.

biskup, er sú að staðurinn sé ævarandi arfleifð ættarinnar og að eignarhaldið á henni byggist á hefðarrökum. Sighvatur, einn bræðranna orðar það svo: „Ég [...] ætla það að það skilorð mætti standa sem Sæmundur Sigfússon gjörði fyrir Oddastað, að hann skildi sér forræði og varðveislu hans og sínum örfum ævinlega.“⁴⁷⁵ Svipmótið leynir sér ekki, mótbáru bóndans gegn Absaloni byggja á sömu röksemdum og þessi afstaða Sighvats. Báðir finna málsvörn í fornum eignarumráðum ættar sinnar og tefla henni fram gegn einþykkni kirkjulegs valdhafa. Það er athyglisvert að sögusamúð ævintýrisins liggur greinilega hjá bóndanum en ekki Absalon, jafnvel þótt yfirgnæfandi líkur séu á því að þýðingin sé gerð í kirkjulegu umhverfi. Mótrök sem eru vegin og léttvæg fundin í *Árna sögu biskups* eru talin lögmæt og eðlileg í þessari sögu.

Hin lagalega hlið sögunnar um Absalon er aðalsmerki hennar. Absalon skákar í því skjólinu að bóndinn hafi beitt sig ofbeldi af ásettu ráði þótt það sé augljóst af lýsingu sögumanns að áverkar hans eru afleiðing óhapps. Refsingin sem hann kveður upp er ákvörðuð út frá lagaákvæðum um friðhelgi kennimanna en líkamlegt ofbeldi gegn embættismönnum kirkjunnar kallaði á skilyrðislausu bannfæringu líkt og kveðið er á í bréfi erkibiskups til íslensku biskupanna 1174 og oft síðar.⁴⁷⁶ Málflutningur Absalons hefur að geyma tvö orð sem koma hvergi fyrir í öðrum heimildum og teljast því stakdæmi, en ekki er fullljóst hvort þar er um að ræða formleg, lagaleg hugtök. Þetta er annars vegar hugtakið „öfundarþáttur“ en þar er vísað um að ræða „öfund“ í fornri merkingu, þ.e. hatur eða fjandskapur.⁴⁷⁷ Hitt hugtakið er „minningarbót“ sem virðist merkja „gjald til málamynda“ og er það sú einkunn sem Absalon gefur akurhluta bóndans þegar hann er látinn koma sem bótagreiðsla fyrir áverkann.⁴⁷⁸ Lýsingin er bersýnilega írónísk; erkibiskup ásælist landið freklega og rær að því öllum árum að eignast það en dregur síðan mjög úr verðgildi þess þegar það er metið í samhengi skaðabótaréttar sem miskabætur til hans sjálfs. Bóndinn lætur óhæfuna hafa sinn gang en bíður með mótaleik sinn þar til hann er sjálfur á dánarbeiði. Úrræðið sem hann grípur til er í eðli sínu áfrýjun til æðra dómstigs og það er nokkuð óvænt niðurstaða sögunnar að dómstóll almættisins snýr dómi erkibiskups.⁴⁷⁹ Refsingin kemur fram

⁴⁷⁵ „Árna saga biskups“, 37.

⁴⁷⁶ Guðrún Asa Grímsdóttir, „Um afskipti erkibiskupa af íslenskum málefnum á 12. og 13. öld“, *Saga* 20 (1982): 38-39.

⁴⁷⁷ „Öfund“ kemur fyrir í Gulapingslögum í þessari merkingu, en allt frá því um 1200 er orðið notað sem þýðing latneska hugtaksins *invidia*, m.a. í handritum Hómilíubókanna. Orðalagið hefur því sennilega þótt fornlegt á fyrri hluta 14. aldar þegar þýðingin er samin. Merkingin „hatur“ og „fjandskapur“ rúmast ágætlega í latneska hugtakinu *invidia* og það má vera að merking orðsins „öfund“ hafi frá upphafi tekið mið af *invidia*.

⁴⁷⁸ Í orðabók Fritzners er orðið skýrt sem „gjöf, gefin að eigin frumkvæði, í því skyni að friðþægja fyrir afbrot“ („frivillig Gave som ydes for derved at udsone en Brøde“). Af skýringunni má ráða að orðið hafi formlegt gildi í skýlausum lagabókstaf en þar sem það er stakdæmi hefur Fritzner ekkert annað fyrir sér í þeirri túlkun en texta ævintýrisins um Absalon.

⁴⁷⁹ Þessi málflutningur er nokkuð í anda ræðu gegn biskupunum sem flytur mál Sverris konungs gegn kirkjunni. Þar er það t.d. blinda Eiríks erkibiskups (1188-1205/6), sem hrjáði hann a.m.k. frá 1195, þegar hann gat ekki

samstundis og Absalon fær ekkert svigrúm til að standa fyrir máli sínu heldur neður dauður án nokkurra réttarhalda. Ævintýrið felur þannig í sér meðvitund um að dómsvald erkibiskupa sé ekki óskeikult og að réttlætinu sé stundum ekki hægt að framfylgja öðruvísi en með því að láta yfirvaldið svara til saka hjá enn æðra yfirvaldi.

Fleiri dæmi má finna um ævintýri sem spegla kirkjurétt 13. og 14. aldar með óbeinum hætti þótt sögusvið þeirra sé fjarlæg fortíð. Í ævintýrinu „Af Augustino biskupi“ er greint frá því þegar látnu fólki er veitt syndaaflausn en áþekkan atburð er að finna í *Árna sögu biskups*. Ágústínus sá er ævintýrið fjallar um er í norrænu gerðinni sagður vera biskup í Damaskus en um hann eru engar frekari heimildir. Í tveimur erlendum gerðum sögunnar er hins vegar um að ræða fyrsta erkibiskupinn af Kantaraborg og miðað við það mun atburðatíminn vera 6. öld.⁴⁸⁰ Í sögunni er sagt frá riddara í Damaskus sem neitar að greiða tíund til kirkjunnar þótt hann viti ekki aura sinna tal. Hann er um síðir bannfærður en lætur sér það í léttu rúmi liggja þar sem hann er „eigi mjög guðhræddur.“ Dag nokkurn flytur Ágústínus prédikun í kirkju í borginni og hefur hann mál sitt á því að vísa öllum mönnum sem ekki hafa gert upp glæpi sína út af kirkjújörðinni á meðan hann talar. Rísa þá dauðra manna bein úr gröfum í kirkjugarðinum og safnast saman utan garðs. Einn maður í hópi uppvakninganna er stærri og meiri um sig en allir hinir og vekur hann mikinn ugg í brjósti viðstaddra. Ágústínus særir manninn í drottins nafni að segja sér hvaða merkingu þessi undur hafi. Látni maðurinn útskýrir að jarðneskar leifar syndara hafi risið upp úr kirkjújörðinni og yfirgefið hana til að hlýða skipun biskupsins. Sjálfur segist hann hafa verið riddari í lifanda lífi og hinn óuppgerði glæpur hans sé sá að hafa aldrei goldið tíund. Lifandi riddarinn verður vitni að orðaskiptunum og veit nú hvað til síns friðar heyrir; hann fellur að fótum biskupsins og beiðist miskunnar. Ævintýrinu lýkur síðan á því að Ágústínus veitir öllu látna fólkinu fyrirgefningu synda sinna og beinin hverfa aftur ofan í grafirnar.

Í ævintýrinu „Af Augustino biskupi“ er tíundargreiðsla sú kirkjuréttarlega stærð sem frásögnin hverfist um að mestu leyti. Sjálf syndaaflausnin, þegar Ágústínus biskup leysir hina látnu úr banni, er aðeins afgreidd stuttlega í sögulok.⁴⁸¹ Megináherslan er m.ö.o. á brotið en ekki yfirbótina en í erlendum gerðum sögunnar er þessu nokkuð ólíkt farið. Elsta þekktu gerð sögunnar er í *Vidræðum* Gregoríusar mikla þar sem bannfæringin og eðli hennar er hið raunverulega viðfangsefni. Þar er fjallað um heilagan Benedikt frá Núrsíu og sýnt fram á það

sjálfur vígt Pál Jónsson til Skálholts, sem höfð er til marks um vanþóknun Guðs á framferði erkibiskups.

Ævintýrið um Absalon er nokkuð í þessum anda. Absalon er eflaust notaður af því að minning hans er ekki neinum heilög í Noregi og á Íslandi. Á síðari hluta 13. og fyrri hluta 14. aldar stóð danska ríkið að sama skapi veikt og mikill uppgangur var hjá Norðmönnum. Þessu var alveg öfugt farið á 12. öld.

⁴⁸⁰ *Speculum Laicorum*, Thesaurus exemplorum V, útg. J.-Th. Welter (París, 1914), 39 (177a) og *Ci nous dit II*, útg. Gérard Blangez (París: A. et J. Picard, 1988), 442.

⁴⁸¹ Í útgáfu Gerings er ævintýrið 55 línur að lengd. Sá hluti þess sem snýr að aflausninni er afgreiddur í fjórum síðustu línunum.

hvílíkan áhrifamátt orð hans höfðu; jafnvel þegar hann talaði einungis í aðvörunartón (*minando*) orkaði ræða hans engu að síður eins og úrskurður (*sententia*).⁴⁸² Þessum eiginleika í fari hans er lýst með dæmisögu um tvær kyngöfugar nunnur sem búa í eigin húsnæði og hafa þar bryta í þjónustu sinni. Siðgæði kvennanna ristir grunnt og þær ausa svívirðingum yfir brytann í tíma og ótíma. Loks kemur þar að brytanum er nóg boðið, hann leitar á náðir heilags Benedikts sem tekur hús á nunnunum og hótar að bannfæra þær ef þær láta ekki af illmælgis sinni. Þær virða tilmælin að vettugi og halda uppteknum hætti en nokkrum dögum síðar deyja þær og eru grafnar í kirkju. Þegar messa er sungin í kirkjunni þar sem þær hvíla mælir djákninn svo fyrir í upphafi messu að allir þeir sem bannfærðir eru í hópi viðstaddra skuli nú yfirgefa kirkjuna. Nunnurnar tvær rísa þá úr gröfum sínum og ganga út. Fólki verður ljóst að umvöndun Benedikts hefur öðlast formlegt gildi sem bannfæring þótt konurnar tvær hafi enn verið á skilorði þegar þær dóu. Fóstra kvennanna leitar ásjár hjá Benedikt fyrir þeirra hönd og hann leysir þær úr banninu með því að færa fósturunni friðþægingarförn (*oblatio*) sem hún leggur fram í þeirra nafni. Þriðju gerð sögunnar má tilfæra hér til samanburðar. Þar er um að ræða latneskan texta í ensku handriti frá öndverðri 14. öld.⁴⁸³ Vangoldin tíund er brotið sem leiðir til bannfæringarinnar í þeirri sögu rétt eins og í norræna textanum. Meginmunurinn er sá að biskupinn sem vekur hinn látna brotamann til lífsins tekur ekki sjálfur að sér að leysa hann úr banninu. Þess í stað særir hann fram prestinn sem kvað upp bannfæringuna en langur tími hefur liðið frá því að atburðirnir áttu sér stað og presturinn er því líka löngu látinn. Uppgjörið fer þannig fram á milli hinna upphaflegu málsaðila í stað þess að biskupinn leiðrétti sjálfur embættisgjörðir annarra. Hér skiptir nokkru máli að stigsmunur er á mönnum tveimur, sá sem bannfærir er sóknarprestur en sá sem hefur frumkvæði að því að bannfæringunni er aflétt er biskup.

Vandamál er lúta að því að leysa látið fólk úr banni eru til umfjöllunar í *Árna sögu biskups* og tengjast þar máli manns sem hét Oddur Þórarinsson. Málsatvik í þeirri frásögn varpa nokkru ljósi á ævintýrið „Af Augustino biskupi,“ bæði vegna þess hversu stuttur tími liður á milli þess að textarnir tveir eru ritaðir og vegna þess að í *Árna sögu* er skírskotað til lagaákvæða sem ætla má að þýðandi ævintýrisins hafi þekkt. Sá hluti *Árna sögu* sem hverfist um mál Odds Þórarinssonar hefst á því að boð kemur frá erkibiskupnum í Niðarósi um að Odd skuli leysa úr banni rúmum tuttugu árum eftir að hann deyr. Til þess að þetta sé mögulegt þarf samþykki beggja lýðbiskupanna á Íslandi, en ekki er útskýrt hvers vegna erkibiskup ákveður að banninu skuli aflétt. Árni Þorláksson Skálholtsbiskup telur sjálfsagt og

⁴⁸² PL 66, 478.

⁴⁸³ Handritið er Additional 11579, varðveitt á British Library í London. Hér er stuðst við endursögn J.A. Herbert á sögunni, sjá *Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum* III (London, 1910), 531-532.

eðlilegt að verða við þessari kröfu erkibiskups en Jörundur Þorsteinsson Hólabiskup virðist ekki sannfærður og reynir að koma sér undan því að taka afstöðu til málsins. Eftir nokkurt þóf funda biskuparnir tveir að Seylu í Skagafirði þar sem gert er úti um mál Odds. Árni biskup heldur ræðu fyrir Jörund þar sem hann talar fyrir málstað erkibiskups og vitnar til kirkjulagasafnsins *Compilatio tertia* sem tekið var saman að frumkvæði Innocentiusar III. páfa.⁴⁸⁴ Í fimmtu bók safnsins er ákvæði þar sem fjallað er um aflausn manna sem deyja í banni.⁴⁸⁵ Með því fylgir dæmisaga um vígðan mann sem er bannfærður fyrir hórdómsbrot en iðrast í kjölfarið og gerir yfirbót. Eftir að hafa ráðfært sig við biskup ákveður maðurinn að leggja í ferðalag til Rómar þar sem hann hyggst víkja máli sínu til páfa, en hann kemst þó aldrei af stað því skömmu fyrir brottförina er hann drepinn af óvinum sínum og grafinn í óvígðri jörð. Innocentius III. tilfærir þetta sem dæmi um mál þar sem bannfærður einstaklingur sýnir skýr merki iðrunar og öðlast þannig að öllum líkindum fyrirgefningu Guðs þótt hann deyi áður en honum auðnast að ganga frá málinu. Boðskapurinn er sá að viss sveigjanleiki þurfi að vera til staðar þegar bannfæringarvopnið er annars vegar, hin jarðneska og stríðandi kirkja (*ecclesia militans*) er stundum skrefi á eftir hinni himnesku og sigursælu kirkju (*ecclesia triumphans*) og kirkjulegir embættismenn þurfa því að vera reiðubúnir til þess að endurskoða embættisgjörðir sínar ef ný gögn koma fram í þeim málum sem þeir hafa átt aðild að. Það kemur skýrt fram í umfjöllun Innocentiusar III. að dómar Guðs séu eilífir og óbreytanlegir en dómar kirkjunnar kunni að sveiflast eftir tíðaranda og almenningsáliti. Þótt ekkert sé sagt berum orðum í þessa veru í ævintýrinu um Ágústínus biskup fellur hugmyndin eftir sem áður vel að hneigð sögunnar; með aflausn riddarans leiðréttir Ágústínus gamlan dómsúrskurð einhvers forvera síns.

Staðaráherslan í ævintýrum um biskupa tekur á sig fleiri myndir en frásagnir um yfirráð yfir landi. Húsakynni koma einnig við sögu og í því tilliti má tala um bein tengsl við áherslur biskupasagna. Biskupar voru umsvifamestu húsbyggjendur landsins á 14. öld og í biskupasögum er víða að finna lýsingar á þeim byggingarframkvæmdum sem þeir stóðu fyrir.⁴⁸⁶ Ekki fer á milli mála að rúmt aðgengi og viðmótsgæði teljast til höfuðkosta þegar híbýli biskupa eru annars vegar. Í ævintýrinu „Af biskupi og púka“ er bústaður biskupsins áfangastaður píligríma og mikið er lagt upp úr því að aðkomumenn fái þar hlýjar móttökur.

⁴⁸⁴ „Árna saga biskups,“ 74.

⁴⁸⁵ „Collectionis Tertiae Decretal,“ V.XXI.II, í *Antonii Augustini Archiepiscopi Tarraconensis Opera Omnia* IV (Lucca, 1769), 591-592. Safnið er prentað sem hluti af heildarverkum spænska erkibiskupsins Antonio Agustín y Albanell (1516-1586) þar eð skýringar hans fylgja safninu. Ekki verður úr því skorið með fullri vissu hvort þetta er sú lagagrein sem Árni les upp til að sannfæra Jörund en málsatvik eru mjög sambærileg.

⁴⁸⁶ Ágætt yfirlit um íslenskar dómkirkjur, mestmegnis byggt á biskupasögum, er að finna í greinum Guðbjargar Kristjánsdóttur, „Fyrstu dómkirkjurnar,“ í Hjalti Hugason, *Frumkristni og upphaf kirkju*, Kristni á Íslandi I, 272-274 og „Dómkirkjur,“ í Gunnar F. Guðmundsson, *Íslenskt samfélag og Rómakirkja*, Kristni á Íslandi II, 154-164.

Ef biskupinn meinar gestum aðgöngu að salarkynnum sínum er hætt við því að hann fyrirgeri trausti sínu og þar með kennivaldi. Í þessu ævintýri leggur djöfullinn snörur sínar fyrir ónefndan biskup á Ítalíu og dregur hann á talar í konulíki. Með fláttskapnum tekst djöflinum að einangra biskupinn frá öðrum mönnum og fjarlægja hann þannig frá því mannlega samneyti sem er nauðsynleg forsenda starfa hans. Embættisdugnaður biskupsins kemur að litlu gagni þegar fólk á ekki lengur greiðan aðgang að honum og gjörðir hans hafa þá og því aðeins þýðingu að hann sé hluti af samfélagi. Í ævintýrinu eru þessar samfélagsskyldur biskupsins dregnar fram með sviðsetningu þar sem hinn ónefndi biskup er lokaður inni í höll sinni, blekktur af djöflinum. Heilagur Andrés, sem biskupinn hefur sýnt sérstaka ræktarsemi í gegnum tíðina, kemur honum til bjargar dulbúinn sem pílgrímur. Hann óskar eftir að hitta biskupinn en er vörnuð inngangan því tálkvendið ráðleggur biskupnum að hleypa honum ekki inn og reynir að tefja málið með því að leggja spurningar fyrir aðkomumanninn. Allt fer vel að lokum en allan þann tíma sem hinn helgi maður er sýndur í þessu ævintýri stendur hann í dyragætt biskupshallarinnar og furðar sig á því að hann fái ekki að koma inn: „Hver heyrði slíkt af eins biskups herbergi að fátækir pílgrímar skulu spurningum mæta?“⁴⁸⁷ Fíring biskupsins er sýnd á myndrænan hátt með því að hann útilokar þann dýrling sem er honum kærastur.

Í beinu framhaldi af ævintýrinu „Af biskupi og púka“ þar sem það stendur í handritinu 657 kemur annað biskupsævintýri, „Af biskupi og flugu.“⁴⁸⁸ Þar segir frá ónefndum biskup sem ekki hefur mikið umleikis og er hinu takmarkaða valdsviði hans lýst í upphafi sögu á forsendum staðaforráða og ívistar: „Ekki var hans biskupsstóll forkunnar ríkur hvorki að herbergjum né árlegum innrentum.“⁴⁸⁹ Í ævintýrinu sem í hönd fer er síðan sagt frá prófraun sem biskupinn undirgengst og stenst með glæsibrag. Frásögnin hefst á atviki sem virðist fremur hversdagslegt: Biskupinn situr við skriftir í klefa sínum þegar kónguló kemur á bókfellið hjá honum og bifast hún ekki þótt biskup reyni að blása henni niður á gólf. Grípur hann þá til pennans og sníður einn fótinn undan kóngulónni svo auðveldara reynist að feykja henni burt. Nokkrum dögum síðar er biskupinn kallaður á fund páfa þar sem hann á að svara til saka fyrir misgjörðir sem á hann eru bornar en hann hefur sjálfur ekki hugmynd um hverjar eru. Þegar hann kemur til páfans bíður hans þar einfættur maður sem sakar biskupinn um að hafa örkumlað sig. Biskupinn er fljótur að átta sig á málavöxtum og sér að þar er kominn djöfull í mannlíki sem vill klekkja á honum. Rekur hann þá alla söguna fyrir páfanum, segir honum frá kóngulónni og afhjúpar ákæranda sinn svo að klækjabrögð hans

⁴⁸⁷ „Af biskupi og púka“, l. 81-82.

⁴⁸⁸ Titillinn er ekki að finna annars staðar en í útgáfu Gerings og er sennilega uppfinning útgefandans. Í handritinu er yfirskriftin mun lengri: „Frá einum biskupi, hans guðrækilegri ástundan og svo hversu djöfullinn vildi það hindra,“ og er sagan prentuð með þeim titli í útgáfu Braga Halldórssonar.

⁴⁸⁹ „Af biskupi og flugu“, l. 2-4.

verða öllum ljós. Páfinn dæmir biskupnum fullnaðarsigur og selur honum sjálfðæmi í málinu. Bótakrafa biskupsins fyrir áburðinn er að púkinn flytji eitt af íbúðarhúsum páfans í heilu lagi heim til hans og bæti því við biskupsgarðinn.⁴⁹⁰ Sigurlaun hans fyrir afrekið eru hrein viðbót staðar; aukinn hróður biskupsins er táknaður með stækkuðum húsakosti.

4.3. Páfi

Þegar Íslendingar tóku kristni árið 1000 bættist landið við umdæmi páfans í Róm en næstum þrjár aldir áttu þó eftir að líða til þess að nokkur formleg afstaða yrði tekin til páfa í stjórnskipun landsins. Í kristinna laga þætti Grágásar er ekki minnst einu orði á páfann og það er fyrst með kristinrétti Árna Þorlákssonar 1275 sem vald páfans yfir landinu er staðfest með lögformlegum hætti.⁴⁹¹ Um svipað leyti taka páfar að skjóta upp kollinum í sagnabókmenntum í ríkari mæli en áður og ýmsar tilraunir eru gerðar til að samþætta merkingarheim embættisins við þann veruleika sem landsmenn þekktu af eigin raun. Eitt forvitnilegasta framlagið í þessa veru kemur fyrir í broti af *Péturs sögu postula* sem er fært í letur á síðasta fjórðungi 13. aldar:

Er sú virðing og tign Petri postula um alla menn aðra fram að sá skal ávallt æðstur og tignastur vera í öllum heiminum er í hans stóli situr, páfinn sjálfur í Rómaborg, og skal hann um alla dæma þessa heims en engi um hann. Eigum vér og allt traust með guði undir þessum hinum æðsta höfðingja Petro postula, er allt vort land hefir hnigið undir hans tign og vald fyrir öndverðu og undir biskupsstól þann er í Skálaholti er. Eiga þeir menn og það helst til að telja við þennan hinn göfga dýrling Pétur postula er undir valdi þessa biskupsstóls byggja ef þeir halda þangað hlýðni í alla staði.⁴⁹²

Biskupsstóllinn í Skálholti er hér staðsettur í hinu kirkjulega stigveldi og valdsvið biskupsins er skilgreint sem stak í mengi páfans. Nokkrum áratugum síðar ritar Arngrímur Brandsson *Guðmundar sögu* D þar sem greina má viðleitni til þess að nota embætti páfans sem viðmið fyrir embætti lýðbiskupa og erkibiskupa, og birtist hún einkum í þeirri tilhneigingu höfundarins að auðkenna biskupa með raðtölum þegar tveir menn eða fleiri með sama nafni koma við sögu staðarins, líkt og um væri að ræða páfa. Þannig er Þorlákur helgi Þórhallsson kallaður „Thorlacus secundus“ til aðgreiningar frá Þorláki Runólfssyni sem var vígður

⁴⁹⁰ Ekki er fullljóst hvers konar húsakost er um að ræða, ýmist er talað um „auðherbergi“ (l. 84), „steinhús“ (l. 99) eða „herbergi“ (l. 104).

⁴⁹¹ Gunnar F. Guðmundsson, *Íslenskt samfélag og Rómakirkja*, 46-47.

⁴⁹² *Postula sögur: Legendariske fortællinger om apostlernes liv*, útg. C.R. Unger (Kristjánía, 1874), 215. Sögubrotið er að finna í handritinu AM 655 XII-XIII 4to sem tímasett hefur verið um 1275-1300; sjá Ole Widding, „En fragment af Stephanus saga (AM 655, 4to XIV B), Tekst og kommentar,“ *Acta philologica Scandinavica* 21 (1952): 143-171.

Skálholtsbiskup sextíu árum á undan honum.⁴⁹³ Hið sama gildir um Þóri víkverska sem var erkibiskup í Niðarósi 1206-1214 en í sögunni er hann nefndur „herra Þórir [...], fyrsti Nidrosensis með því nafni“ til aðgreiningar frá Þóri þrændska sem gegndi sama embætti 1227-1230. Framsetningarmátinn virðist sniðinn eftir raðtölukerfi páfa.⁴⁹⁴

Í þeim norrænu ævintýrum sem hafa páfann í forgrunni er dæmigildið oft látið víkja fyrir almennri uppfræðslu um réttindi og skyldur embættisins. Sem sögupersónur eru páfar fremur óhentugir í dæmisögum og samræmast trauðla því meginmarkmiði bókmenntagreinarnar að sýna eftirbreytniverða hegðun; páfinn „skal ávallt æðstur og tignastur vera í öllum heiminum“ og um hann hljóta því að gilda önnur lögmál en flesta aðra dauðlega menn. Það er hins vegar auðvelt að koma auga á hina lagalegu hlið páfasagnanna. Í byrjun 14. aldar er páfinn ekki bara æðsti embættismaður kirkjunnar heldur einnig veigamesti sérfræðingurinn á sviði kirkjuréttar. Embætti páfans var óhjákvæmilega tengt lögum og lagasetningu, ekki síst um þetta leyti, en á árabílinu 1159-1303 eru allir páfar sem nokkurt vægi hafa menntaðir í lögum.⁴⁹⁵ Dómsvald er önnur hlið á þessum peningi og mikil áhersla er lögð á að páfinn sé æðsta dómstigið í hverri deilu sem upp kann að koma í mannlegu félagi: „... skal hann um alla dæma þessa heims en engi um hann.“ Þessi fullyrðing úr *Péturs sögu postula* er réttnefnd yfirskrift ævintýrisins „Af Marcellino páfa“ þar sem lýst er atburðum er gerast í frumkristni þegar embættið er enn ómótað. Líkt og fleiri páfasögur er þetta ævintýri listræn útfærsla tiltekinnar lagagreinar, nánar tiltekið kennisögn um uppruna þess lögmáls að „hinn fremsti biskupsstóll skuli af engum dæmdur verða.“⁴⁹⁶ Í samhengi kirkjuréttar hafði sagan um Marcellinus sérstaka þýðingu á 12. og 13. öld sem innlegg í umræðuna um það hvort páfinn gæti sagt af sér embætti og vitnað er til hennar undir þeim formerkjum í lagasafninu *Decretum Gratiani*.⁴⁹⁷

Þegar ofsóknir Diónetíanusar keisara gegn kristnum mönnum standa yfir í Rómaveldi er Marcellinus páfi þvingaður til að tilbiðja skurðgoð. Hann gerir það einungis til að forða

⁴⁹³ *Biskupa sögur* II (1878), 23.

⁴⁹⁴ Sama heimild, 64. Sú hugmynd hefur orðið lífseig að *Guðmundar saga* D sé þýðing á latneskri sögu eftir Arngrím Brandsson, upphaflega samin til lestrar við hirð páfans í því skyni að Guðmundur yrði tekinn þar til álitu sem dýrlingur. Björn M. Ólsen mun hafa verið upphafsmaður þeirrar tilgátu, sjá grein hans „Um Sturlunga sögu,“ í *Safn til sögu Íslands og íslenskra bókmennta að fornu og nýju* III (Kaupmannahöfn, 1902), 297-300.

⁴⁹⁵ Richard Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (Harmondsworth: Penguin, 1970), 131-132.

⁴⁹⁶ „Prima sedes a nemine iudicatur.“ Orðtakið er kunnugt á latínu allt frá lokum 5. aldar en nær fótfestu í kirkjurétti um og eftir valdatíma Karls mikla. Eins og nærri má geta gekk misjafnlega að koma þessu lögmáli heim og saman við þau tilvik þegar páfar voru settir af sökum villutrúar en slíkar uppkomur voru tíðar á 8.-11. öld. Sjá Klaus Schatz, *Papal Primacy: From its Origins to the Present* (Collegeville: The Liturgical Press, 1996), 73-75.

⁴⁹⁷ Walter Ullmann, „Medieval Views concerning Papal Abdication,“ *The Irish Ecclesiastical Record* LXXI (1949): 130. Sú aðferð að setja fornaldartexta í beint samhengi við álitefni samtímans hafði tíðkast á sviði guðfræðinnar allt frá því á 11. öld; sjá Brian Tierney, „Religion and Rights: A Medieval Perspective,“ *Journal of Law and Religion* 5 (1987): 166-167.

lífinu en iðrast gjörða sinna sárlega og sækir biskupafund í Puglia skömmu síðar þar sem hann játar brotið. Með verknaðinum hefur Marcellinus brotið sjálft fyrsta boðorðið og sökum misgerða sinna telur hann réttast að biskuparnir á fundinum úrskurði hvaða refsing hæfi honum. Þögn slær á hópinn um stund en loks stígur fram „einn biskup er bæði var vitur og gamall í góðum siðum“ og tekur að sér að yfirheyra Marcellinus vegna málsins. Biskupinn spyr Marcellinus út í það þegar Pétur postuli afneitaði Kristi og grét iðrunartárum í kjölfarið. Hann spyr páfann hver hafi hlýtt á játningu Péturs og sett honum skriftir. Páfinn veit ekki svarið en biskupinn svarar sjálfur að enginn hafi verið yfir Pétur settur, þess vegna hafi enginn sett honum skriftir nema hann sjálfur. Á sama hátt eigi Marcellinus að dæma sjálfan sig fyrir brot sitt: „Gjöri þér og svo að hans dæmi því að þér eruð hinn æðsti biskup í kristinni, yfir alla skipaður en undir engum.“⁴⁹⁸ Páfi gleðst við þessi orð, dæmir sjálfan sig frá embætti og gefur þau fyrirmæli að enginn skuli veita honum kristilega greftrun eftir dauðann að viðlagðri bannfæringu. Að fundinum loknum fer Marcellinus aftur til Rómar og gengur á fund DÍókletíanusar keisara í höll hans. Hann lýsir sig kristinn mann og afneitar skurðgoðadýrkuninni í heyranda hljóði. Keisarinn lætur hálshöggva hann utan borgarinnar og lík hans er skilið eftir í óbyggðum. Nýr páfi er kosinn, Marcellus. Pétur postuli birtist honum í draumsýn og spyr hvers vegna hann ætli ekki að láta greftra líkama sinn. Marcellus spyr hvað hann eigi við og svarar þá Pétur að hann álitu líkama Marcellinusar jafnan sínum eigin líkama. Marcellus vaknar og lætur greftra lík Marcellinusar meðal annarra páfa.⁴⁹⁹

Þessi saga um Marcellinus er þekkt úr allmörgum eldri heimildum. Sú elsta sem varðveist hefur er *Decretum*, rit um kirkjurétt eftir Bonizo biskup í Sutri (um 1045-1095) þar sem sagan stendur innan um fjölda annarra píslarvottafrásagna.⁵⁰⁰ Á 13. öld kemur sagan fyrir í söfnum á borð við *Legenda Aurea* (60. kafli), páfa- og keisarakróníku Marteins frá Troppau og *Speculum historiale* eftir Vincent frá Beauvais (XII.98). Samanborið við þessar latnesku gerðir sögunnar er norræna þýðingin mun útleitnari og ítarlegri. Nokkuð er um raunsæisleg smáatriði sem ekki er að finna annars staðar; þannig virðist hinn aldni og vitri biskup í Puglia vera uppfinning þýðandans, samtal hans við Marcellinus er tilraun til þess að sviðsetja rökleiðslu sem leiðir til kjarnahugmyndarinnar en í öðrum gerðum sögunnar er það einfaldlega biskupafundurinn í heild („þeir,“ *illi*) sem talar við páfann. Þótt sagan gerist í fornöld hefur hún vafalaust þótt hafa nokkurt vægi sem innlegg í kirkjupólitík á síðari öldum. Bonizo í Sutri, höfundur elstu gerðarinnar, var einn af helstu ráðgjöfum Gregoríusar VII. páfa (1020-1085) og ötull málsvari þeirrar stefnu sem hann markaði á sviði kirkjulegra efna, ekki

⁴⁹⁸ „Af Marcellino páfa,“ l. 34-36.

⁴⁹⁹ Sagan um Marcellinus páfa kemur fyrir í breytttri mynd í upphafi *Jóns sögu postola* IV og er þar nefnd „dæmisaga.“ Sjá *Postola sögur*, 467-469.

⁵⁰⁰ *Nova bibliotheca* VII:3, útg. Angelo Mai (Róm, 1854), 37-38. *Decretum* er einungis varðveitt í brotum.

síst í samskiptum við keisara. Það er hægur vandi að sjá hvernig sagan um Marcellinus hefur þjónað sem upprunagoðsögn um óskorað dómsvald páfans í samhengi skryðingardealunnar á ofanverðri 11. öld, en frásögnin hefur þó víðari skírskotun í heildarverki Bonizo biskups. Ótvíræður samhljómur er með Marcellinusi og Gregoríusi VI. páfa (d. 1047) eins og Bonizo lýsir honum en sá páfi var einn af lærimeisturum Gregoríusar VII.⁵⁰¹ Marcellinus og Gregoríus VI. eiga afsögnina sameiginlega, sá síðarnefndi lét af embætti á kirkjuþingi í Sutri árið 1046 eftir að Hinrik III. Þýskalandskeisari óskaði eftir því. Hinrik hafði komið til Ítalíu í þeim tilgangi að láta páfann krýna sig til keisara en þar sem þrálátar sögusagnir gengu manna á milli um að Gregoríus VI. hefði keypt páfaembættið með mútufé taldi Hinrik hann óhæfan til vígslunnar. Bonizo lýsir kirkjuþinginu í Sutri í riti sínu *Ad amicum* og athöfnin minnir óneitanlega á biskupafundinn í Puglia. Rétt eins og Marcellinus selur Gregoríus fundarmönnum sjálfðæmi og fær það svar að þar sem páfinn sé öllum æðri sé það hans að dæma í eigin máli. Líkt og biskuparnir í Puglia vísa fundarmenn í Sutri til Péturs postula um leið og þeir höfðu til samvisku páfans. Báðum samkomunum lýkur með því að páfinn vekur máls á broti sínu og dæmir sjálfan sig frá embætti.⁵⁰²

Sagan um Marcellinus hefur skýr tengsl við ímyndarsköpun páfastóls á ofanverðri 11. öld og er í þeim skilningi eins konar sálrænt frávarp embættisins, hliðstæða úr fornöld sem notuð er til að spegla atburði úr nýliðinni fortíð. Bonizo biskup hefur nokkuð jákvæða sýn á Gregoríus VI., telur hann hafa breytt rétt með afsögninni og hnykkir á þeirri afstöðu sinni með því að tengja hann óbeint við hinn réttssýna og fórnfúsa Marcellinus sem var ekki annað en fórnarlamb aðstæðna þegar hann framdi glæp sinn. Í ævintýrinu „Af Gregorio páfa,“ sem er einnig varðveitt í 624 og kom við sögu í kafla 3.5 er Gregoríus VI. aðalpersónan og þar er embættisferli Gregoríusar VI. lýst með allt öðru móti enda kemur sagan úr annarri átt. Þetta ævintýri fjallar um verkaskiptingu milli keisara og páfa og réttlætir veraldlegt vald og hernaðarumsvif páfastóls. Páfi er handhafi andlegs valds en einnig veraldlegs þegar svo ber undir. Upprunalegasta heimild þessa ævintýris er *Saga Englandskonunga* eftir William frá Malmesbury, verk sem er nokkrum áratugum yngra en rit Bonizo.⁵⁰³

Ævintýrið um Gregoríus VI. er í engu samræmi við sögulegar staðreyndir og bersýnilega hannað sem innlegg í áróður gregoríanskra umbótasinna fremur en hlutlaus sagnaritun. Í sögunni er áréttað hið sama og er megininntak ævintýrisins um Marcellinus:

⁵⁰¹ Þýski textafræðingurinn Philipp Jaffé (1819-1870) bendir á þessa líkingu í inngangi sínum að verkinu *Ad amicum* eftir Bonizo, sjá *Monumenta Gregoriana*, Bibliotheca rerum Germanicarum 2 (Berlín, 1865), 599-600.

⁵⁰² Orðalag sjálftrar afsagnarinnar er mjög áþekkt: *iudico me deponendum* hjá Marcellinusi en *iudico me submovendum* hjá Gregoríusi VI.

⁵⁰³ *Gesta Regum Anglorum* var að mestu leyti sett saman á árunum 1124-1125 og fullgert 1126. Sjá Michael Winterbottom og Rodney M. Thomson, „Introduction,“ *Liber super explanationem lamentationum Ieremiae prophetae*, CCCM 244 (Turnhout: Brepols, 2011), viii.

Páfinn nýtur forréttinda sem eftirmaður Péturs postula og enginn er þess umkominn að dæma hann. Þetta gildir jafnt þótt gjörðir páfans orki tvímælis eða brjóti jafnvel í bága við kristileg siðaboð. Með dæmisögum um það hvernig páfi dæmir sjálfan sig frá embætti fyrir misgjörðir en Guð dæmir hann aftur inn í embættið, svo að segja, er undirstrikað að þótt vilji páfa stríði gegn bókstafnum og lögmálinu þá sé það aðeins í veraldlegum og mannlegum skilningi; í æðri og andlegum skilningi sé vilji páfa sá hinn sami og vilji Guðs. Hvað svo sem páfi gerir (nema þegar hann afsalar sér páfadómi) reynist það vera vilji Guðs. Valdið yfir kirkjunni er því nauðsynlega persónulegt vald páfa en samtímis er það guðlegt og hafið yfir veraldlegan dóm. Í aðfararorðum sögunnar í 624 er hún skýrð þannig að hún sýni „hvað hreinferðug ást vinna má fyrir guði, þótt sjálft verkið sýnist meinum sambundið.“⁵⁰⁴ Sú breytni sem kardinálarnir álíta ámælisverða og refsiverða er gustukaverk að mati Gregoríusar sjálfs og sá skilningur er síðan staðfestur með jarsteininni sem á sér stað að honum látnum. Marteinn Helgi Sigurðsson hefur bent á svipmót þessa ævintýris og þriðju innskotssögunnar í *Jóns þætti*; í báðum tilvikum er sagt frá ofbeldisfullum verknaði sem er „meinum sambundinn“ að mati jarðneskra manna en lofsverður í augum Guðs því hann þjónar æðra markmiði.⁵⁰⁵ Ýmsir snertifletir eru jafnframt milli ævintýrisins og annarra páfasagna í 657 og er hið óhrekjandi dómsvald þar veigamest. Í þremur ævintýrum frá skrifara 3 er deilum skotið til páfa og hann dæmir í málum sem varða aðra en hann sjálfan. Í tveimur þessara sagna er úrskurðurinn þvert á væntingar og felur í sér undanþágu frá rikjandi lögum og siðaboðum.⁵⁰⁶ Í öðru þeirra, ævintýrinu „Af einni frú og hennar syni,“ er úrskurður páfans rökstuddur með nákvæmum heimildavísunum sem er harla fátítt í sögum af þessu tagi.

Upphaf ævintýrisins „Af einni frú og hennar syni“ er á þá leið að kona eignast launson og lætur þjónustustúlku sína skilja barnið eftir við kirkjudyr. Sama dag finnur önnur kona barnið, tekur það með sér heim og elur upp, en gleymir að hirða um hvort það er skírt eða ekki. Drengurinn verður afburða námsmaður og er loks vígður til prests en honum auðnast ekki löng starfsævi og hann deyr ungur. Að honum látnum kemst upp hver er raunveruleg móðir hans og að hvorki hún né stjúpmodirin höfðu látið skíra hann. Mjög er deilt um afdrif prestsins, sumir telja að honum verði tryggð sáluhjálpi þar sem hann hafði lifað göfugu og kristilegu lífi en aðrir telja það ekki duga til fyrst skírnina skorti. Svo hart er deilt um málið að loks er brugðið á það ráð að skrifa til páfa og biðja um úrskurð hans. Páfinn, Innocentius III, skrifar til baka og ævintýrinu lýkur með beinni tilvitnun í svarbréf hans. Dómur páfa er sá að maðurinn muni hljóta sáluhjálpi vegna síns flekklausa lífs og hann vitnar

⁵⁰⁴ *Íslensk ævintýri* I, 4.

⁵⁰⁵ Marteinn Helgi Sigurðsson, „The Life and Literary Legacy of Jón Halldórsson,“ 85-91.

⁵⁰⁶ Í þriðja ævintýrinu, „Af biskupi og flugu,“ er páfinn einungis í aukahlutverki og hefur engin afgerandi áhrif á gang sögunnar. Þetta er jafnframt eina ævintýrið af þessum þremur þar sem páfinn er ekki nafngreindur.

til rita tveggja kirkjufæðra, Ágústínusar og Ambrósíusar, máli sínu til stuðnings.⁵⁰⁷ Sögulokin eru að sönnu stuttaraleg og hin eiginlega söguframvinda þókar alveg fyrir guðfræðilegri útlistun. Nærvera Innocentiusar III. í þessu ævintýri er vel við hæfi, hann er sá páfi sem á helst tilkall til þess að teljast holdgervingur kirkjuréttar og kirkjuvaldsstefnu og fáir eru betur til þess fallnir að reka endahnút á ævintýri með lærðum útskýringum á réttarfarslegum frávikum. Ævintýrið „Af einni frú og hennar syni“ er ekki þekkt úr erlendum heimildum en líkt og Gering bendir á í skýringum sínum er það efnislega samhljóða bréfi sem Innocentius III. sendi ónefndum biskup í Ferrara árið 1206. Þar er brugðist við fyrirspurn um mál prests sem horfði fram á embættismissi eftir að í ljós kom að hann hafði ekki tekið skírni. Úrskurður páfa er mildur og kveður á um að presturinn eigi einfaldlega að taka skírni og starfa síðan áfram óáreittur.⁵⁰⁸ Góðar líkur eru á að norræna ævintýrið sé spunnið út frá þessu bréfi. Bókmenntalegu mótífin um barnið sem er skilið eftir á kirkjutröppum og móðurina sem finnst löngu síðar teljast þá viðbætur þýðandans. Hvað sem upprunanum líður er ljóst að ævintýrið er vafningalaus sviðsetning á guðfræðilegu álitamáli sem heyrði undir lögsögu páfans.

Hitt ævintýrið frá skrifara 3 sem greinir frá ófyrirséðum úrskurði páfa hefur keimlíka yfirskrift: „Af einni ekkju og syni hennar.“ Fleira sameinar textana tvo, báðir lýsa deilumáli sem skotið er til páfa og úrskurði sem er á skjön við fyrirmæli laganna. Ævintýrið „Af einni ekkju“ segir frá konu sem sængar hjá syni sínum og eignast annan son með honum. Þegar þetta verður uppvíst er henni stefnt á fund páfa til að biðjast lausnar fyrir brot sitt.⁵⁰⁹ Á þeim tíma er kardináli við hirð páfa sem er mörgum góðum gáfum gæddur en er að sama skapi metnaðarfullur og hneigist til að vera ósammála páfa í öllu. Konan kemur til páfa með barnungan soninn í fanginu, fellur grátandi að fótum hans og biðst lausnar en hann segir henni að koma aftur næsta dag. Daginn eftir lætur páfinn þjóna sína segja konunni að afklæðast áður en hún gangi fyrir hann og birtast honum í því ástandi sem hún var í þá er hún framdi brotið. Konan hlýðir þessum fyrirmælum, fer úr öllum fötunum nema náttserk sínum og gengur fyrir páfa sem veitir henni aflausn syna sinna. Kardinálinn ráðríki grípur þá inn í og telur að þetta mál geti orðið til þess að aðrir menn taki að drýgja hórdómsbrot í stórum stíl í kjölfarið. Páfi bregst illa við þessu, ákallar óhreinan anda til að dæma um málið og hrifsa sig

⁵⁰⁷ Heimildirnar eru tilgreindar í texta ævintýrisins: 8. bók *De civitati Dei* eftir Ágústínus og útfararræðan *De obitu Valentiniani consolatio* eftir Ambrósíus. Gering er þeirrar skoðunar að fyrri tilvísunin hafi skolast til hjá þýðandanum og að hin rétta heimild sé annað rit eftir Ágústínus, *De baptismo contra Donatistas* IV.22; sjá *Íslendzk ævintýri* II, 63.

⁵⁰⁸ PL 215, d. 864-866.

⁵⁰⁹ Í texta ævintýrisins er ekki útskýrt nákvæmlega hvers vegna konan þarf að játa syndir sínar fyrir páfa, einungis er sagt að henni sé „stefnt á páfa fund til lausnar.“ Eðlilegast er að álykta að fyrir svo alvarlegan glæp dugi ekkert minna en að skrifa hjá æðsta embættismanni kirkjunnar. Í *Mariu sögu* er að finna annað dæmi um konu sem skriftar hjá páfa eftir að hafa eignast barn með syni sínum; sjá *Mariu sögu* I, 165-166.

á brott ef ranglega er dæmt. Samstundis birtist svartur púki sem grípur kardinálann og hefur hann á brott með sér niður í jörðina. Ekkjan fer heim með son sinn og unir vel sínum hlut.

Ævintýrið um ekkjuna kemur fyrir í allmörgum erlendum heimildum.⁵¹⁰ Elsta þekkt gerð sögunnar, og sennilega sú útbreiddasta á 14. öld, er í *Dialogus miraculorum* eftir Caesarius frá Heisterbach (II.11).⁵¹¹ Hjá Caesariusi er páfínn í sögunni Innocentius III., sá sami og í ævintýrinu um óskírða prestinn, og atburðirnir eru tímasettir á síðasta stjórnarári hans. Norræni þýðandinn, eða sá sem breytti sögunni í frumriti hans, velur að skipta Innocentiusi út fyrir Urbanus IV. páfa (1261-1264) en örðugt er að skilja hvaða rök liggja til þeirrar breytingar. Þar sem umfjöllunarefni ævintýrisins hefur engin eiginleg tengsl við Urbanus IV. fremur en aðra páfa liggur beinast við að skilja breytinguna sem tilraun til þess að aðgreina sögunnar tvær, ævintýrið um óskírða prestinn og ævintýrið um ekkjuna, og fjarlægja þær hvora frá annarri. Jafnframt er skotið inn alls óskyldu ævintýri á milli þeirra þrátt fyrir það hversu augljóst svipmót er með þeim.⁵¹² Viðleitnin virðist þannig vera sú að draga úr samfellunni, tefla fram tveimur óskyldum atburðum sem gerast með nokkurra áratuga millibili og fjalla um tvo óskylda og fremur ólíka páfa. Staðreyndin er aftur á móti sú að táknrænu athöfnina sem ekkjan undirgengst að boði páfans er mun auðveldara að tengja Innocentiusi III. en Urbanusi IV. með tilliti til þess hversu mikil umræða átti sér stað um klæðaburð og einkennisbúninga klerka á valdaskeiði hins fyrrnefnda. Í texta Caesariúsar skipar páfínn konunni að stíga fram „í sömu klæðum“ (*in tali veste*) og hún klæddist þá er hún framdi glæp sinn. Hugsunin er sú að klæðleysið sé ein tegund klæða, einkennisbúningur hinnar syndugu konu og þannig táknrænt ástand ekki síður en fataburður almennt. Ekkert er sagt í latneska textanum um stétt og stöðu konunnar en hafi hún verið nokkrum efnum búin er hún í öllu falli svipt sérhverju stöðutákni á því augnabliki sem hún gengur fram fyrir páfann.⁵¹³ Á valdatíma Innocentiusar III. jókst áhugi páfaembættisins á klæðaburði vígðra manna til muna og talið var mikilvægara en nokkru sinni fyrr að unnt væri að þekkja fulltrúa hinna ýmsu deilda kirkjunnar út frá klæðnaði, ekki síst nýju munkareglurnar sem voru farnar að setja mikinn svip á borgarumhverfi víða í Evrópu.⁵¹⁴ Í sextánda grein samþykktar fjórða

⁵¹⁰ Í sagnaskrá Tubachs eru tilgreindar níu gerðir auk hinnar norrænu (saga 870).

⁵¹¹ Nærvera púkans í frásögninni er eitt af því sem gerir hana dæmigerða fyrir sagnasafn Caesariúsar en í *Dialogus miraculorum* úir allt og grúir í djöflum sem leggja snörur sínar fyrir mannfólkið; sjá Norman Cohn, *Europe's Inner Demons: The Demonization of Christians in Medieval Christendom* (Chicago: The University of Chicago Press, 1993), 25-27.

⁵¹² Ævintýrið „Af einum greifa“ stendur á milli sagnanna tveggja í 657 en þar er sögusviðið hirð veraldlegs höfðingja og engir vígðir klerkar í auglýsni. Gering velur hins vegar að láta páfasögunnar tvær standa hlið við hlið í útgáfu sinni.

⁵¹³ Í norrænu þýðingunni er hnykkt á þessu með því að taka fram strax í upphafi sögunnar að ekkjan hafi ráðið fyrir „nokkrum garði mjög ríku“; „Af einni ekkju og syni hennar,“ l. 1-2.

⁵¹⁴ Cordelia Warr, „*De Indumentis: The Importance of Religious Dress During the Papacy of Innocent III, Innocentius III: Urbs et Orbis. Atti del Congresso Internazionale, Roma 9-15 settembre 1998* (Róm: Società romana di storia patria, 2003), 502.

Lateran-þingsins 1215 er kveðið á um það hverju klerkar mega og mega ekki klæðast.⁵¹⁵ Hugmyndir um klæðaburð og klæðleysi hafa þannig vissan merkingarauka í frásögn um Innocentius III. en þegar honum er skipt út fyrir annan páfa gufar sá merkingarauki upp.⁵¹⁶

Líkt og fyrr greinir er viðleitni skrifara 3 í þessum tveimur páfaævintýrum sú að slíta í sundur efni sem ætti með góðum rökum að geta staðið saman. Annað er uppi á teningnum í ævintýrinu „Af Celestino og Bonifacio páfum“ sem varðveitt er í 624. Þar spinnur skrifarinn saman þrjár sjálfstæðar frásagnir um einn og sama páfann svo að útkoman verður sagnasyrpa, ekki ósvipuð *Jóns þætti* sem stendur við hlið hennar í handritinu og bendir það til þess að skrifarinn hafi lagt textana tvo að jöfnu. Upphaf syrpu um Bonifacius VIII. og hinn eiginlegi, hugmyndafræðilegi kjarni hennar er frásögnin um það hvernig Bonifacius sölsaði undir sig páfaembættið með því að sannfæra forvera sinn, Celestinus V., um að segja af sér en sú afsögn átti sér stað í raun og veru árið 1294. Næstu árin á eftir spratt upp fjöldi sagna um það hvernig atvikið hefði borið að og sú gerð sem liggur að baki norræna ævintýrinu fyllir flokk margháttæðra samsæriskenninga um vélabrögð Bonifaciusar páfa. Engin bein samsvörun hefur fundist við frásögnina sem heild þótt hliðstæður séu allnokkrar. Celestinus er aldraður einsetumaður sem tekur við páfaembættinu með semingi eftir tveggja ára þrátefli um það hver skuli kosinn. Hugur hans stendur þó fremur til einsetulífnaðar en þeirra veraldlegu umsvifa sem embættinu fylgja og hann á sér þá ósk heitasta að losna undan skyldunni. Bonifacius starfar upphaflega sem herbergissveinn Celestinusar páfa. Hann gengur á lagið og falsar bréf sem hann lætur hefjast á ávarpi þar sem „sú kristni sem ríkir á himnum eftir heiminn sigraðan sendir kveðju þeirri kristni guðs er stendur á jarðríki.“⁵¹⁷ Erindi bréfsins er að veita formlegt leyfi fyrir því að páfar megi framvegis segja af sér embætti. Celestinus bíður ekki boðanna, afsalar sér stöðunni og hverfur aftur inn í einsetulífnaðinn, frelsinu feginn. Falsaða bréfið er frásagnartæki sem hefur sætt furðu hjá þeim sem hafa leitast við að tengja ævintýrið við erlendar gerðir og á sér enga þekkta samsvörun. Í allmörgum gerðum sögunnar er blekkingaleikur Bonifaciusar útfærður þannig að hann þykist vera engill og talar til Celestinusar í gegnum rör þar sem hann dvelur í svefnklefa sínum.⁵¹⁸

⁵¹⁵ *Disciplinary Decrees of the General Councils*, útg. H.J. Schroeder (St. Louis: B. Herder, 1937), 568-569.

⁵¹⁶ Það er allalengt í dæmisögum að einum páfa sé skipt út fyrir annan. Brian S. Lee tiltekur dæmi um það hvernig saga um Leó III. páfa verður í viðtökunum að sögu um Leó I; sjá Brian S. Lee, „This is no fable“: Historical Residues in Two Medieval Exempla,“ *Speculum* 56, nr. 4 (1981): 739-740.

⁵¹⁷ „Af Celestino og Bonifacio páfum,“ l. 32-33.

⁵¹⁸ Þetta er raunin í elstu tímasettu gerð sögunnar sem kemur fyrir í *Liber certarum historiarum* eftir Jean af St.-Viktor. Það rit er samið 1342 og er því nokkurn veginn jafngamalt ævintýrasafninu í 657. Sjá *Iohannis abbatis Victoriensis Liber certarum historiarum*, útg. Fedor Schneider (Hannover, 1909), 317. Talrörið kemur einnig fyrir hjá ítölsku sagnariturunum Benvenuto da Imola (1330-1388) og Francesco da Buti (1324-1406); sbr. Ronald B. Herzman og William A. Stephany, „Dante and the Frescoes at Santi Quattro Coronati,“ *Speculum* 87 (2012): 141.

Í ævintýrinu „Af Celestino og Bonifacio páfum“ er útskýrt hvernig frávik frá aldagamalli hefð er leitt í lög. Þannig má segja að dæmigildi sé beint umfjöllunarefni sögunnar; eftir afsögn Celestinusar V. er afsögn orðinn raunverulegur valkostur fyrir páfa í krafti fordæmisins. Bonifacius VIII. var sá sem fyrstur réttlætti gjörninginn eftir á með fræðilegum rökstuðningi í riti sínu *Liber Sextus*.⁵¹⁹ Ævintýrið hefur fjölbreytt tengsl við páfasögurnar í 657; Celestinus kallast óneitanlega á við Marcellinus páfa því báðir segja þeir sig frá embætti og í upphafi 14. aldar var oft vísað til Marcellinusar í tengslum við þennan fáheyrða embættisgjörning Celestinusar.⁵²⁰ Bonifacius er að sama skapi hliðstæður Innocentiusi III. þar sem báðir þenja út umsvif páfastóls og teljast hvor um sig til atkvæðamestu páfa 13. aldarinnar; valdaskeið þeirra ramma inn þá öld sem er í raun rétttri hápunkturinn á völdum páfans.⁵²¹ Það sem gefur ævintýrinu um Celestinus og Bonifacius þó einna skýrasta sérstöðu í safninu í 624 er sú ótvíræða afstaða sem skrifari 3 tekur með kirkjuvaldsstefnu gegn grunngildum betlimunka. Hér er alfarið horft fram hjá sögusögnum um margvíslega lesti Bonifaciusar VIII., græðgi, frændhygli og spillingu, og voru þær þó legió að tölu á 14. öld. Að þessu leyti er ævintýrið ólíkt ýmsum öðrum heimildum úr ranni betlimunka sem ritaðar eru um líkt leyti. Í fransiskanahandritinu MS Add. 33956 sem er sett saman í upphafi 14. aldar í Englandi og Frakklandi er sagt um Bonifacius páfa að hann hafi „upphafist sem úlfur, ríkt sem ljón og drepist sem hundur.“⁵²² Celestinus V. tilheyrði klaustri sem hafði tengsl við fransiskana og aðild Bonifaciusar að afsögn hans var gjarnan álitin vanvirðing við hugsjónina um postullega fátækt. Skrifari 3 fer hins vegar allt aðra leið að þessu sagnaefni; í hans augum er Bonifacius mikilhæfur stjórnandi, „klerkur geysigóður og framferðarmaður mikill“ (l. 11-12) og „lyndur og stórráður í sínu valdi“ (l. 65). Í kjölfar frásagnarinnar um það hvernig Bonifacius hlaut páfaembættið fylgja tvær sögur um úrskurði hans í erfiðum dómsmálum. Bæði málin varða klerka sem grípa til líkamlegs ofbeldis við tvísýnar aðstæður og hljóta syndaaflausn eftir að páfinn hefur ígrundað málsatvik. Enn og aftur er páfanum lýst sem handhafa óvefengjanlegra sanninda sem þó eru á skjön við almenn siðaböð.

Á heildina litið einkennast lýsingar páfaembættisins í norrænum ævintýrum af óttablandinni virðingu fyrir þessu æðsta embætti kirkjunnar. Brugðið er upp myndum af

⁵¹⁹ Walter Ullmann, „Medieval Views concerning Papal Abdication,“ 125. *Liber Sextus* er sennilega það rit sem þýðandinn á við þegar hann talar um „eina bók er síðan kallaðist Bonifacius cæcus“ (l. 46-47) en sá titill er ekki kunnur úr öðrum heimildum.

⁵²⁰ Sama heimild, 130.

⁵²¹ Samanburð á Innocentiusi III. og Bonifaciusi VIII. er að finna hjá Eamon Duffy, *Saints and Sinners: A History of the Popes* (New Haven og London: Yale University Press, 2006), 162.

⁵²² „... intravit ut vulpes, regnavit ut leo et moriebatur ut canis...“ J.-Th. Welter, *L'exemplum*, 266. Ummælin minna óneitanlega á dýralíkingar Hrafns Oddssonar þegar hann leggur mat á biskupana Árna Þorláksson og Jörund Þorsteinsson í *Árna sögu*: „... Árni byskup gengur sem björn á hvað sem fyrir verður, en Jörundur byskup er slægur sem refur ...“ *Biskupa sögur* III, 147.

ólíkum mönnum á ólíkum tímum sem takast á við sífellt nýjar, sögulegar aðstæður í krafti embættisins. Skyldur og réttindi páfans eru fastar og óbreytilegar þótt aldirnar líði. Lítið fer fyrir gagnrýni á einstaka páfa eða efasemdum um lögmæti þeirra dómsúrskurða sem þeir kveða upp. Jafnvel illmennið Silvester II. hlýtur miskunn guðs eftir að hafa iðrast á dauðastundinni og jarðneskar leifar hans öðlast upp frá því spádómsgildi um yfirvofandi andlát annarra páfa.⁵²³ Eitt páfaævintýri hefur þó töluverða sérstöðu samanborið við önnur vegna þess hversu kómíska lýsingu það hefur geyma. Þetta er ævintýrið „Af prestri og klukkara“ þar sem greint er frá deilumáli sem lagt er í dóm páfa vegna þess að málsaðilarnir skilja ekki sjálfir hvernig á að greiða úr þeirri lagalegu flækju sem þeir kalla yfir sig.⁵²⁴ Upphaf deilunnar er á þann veg að prestur og klukkari sitja við drykkju. Þeim verður sundurorða og orðaskakið snýst upp í slagsmál svo að báðir lemstrast. Þegar þeir finnast aftur næsta dag neitar presturinn að hafa klukkarann lengur í sinni þjónustu því hann sé nú í páfans banni fyrir að hafa ráðist á kirkjunnar þjón. Klukkarinn neitar því ekki en svarar á móti að hið sama hljóti að gilda um prestinn, enda er klukkarinn líka vígður maður. Það verður úr að presturinn skrifar bréf til páfans og sendir klukkarann af stað til Rómar að biðja um syndaaflausn fyrir þá báða. Klukkarinn fær líka skotsilfur til að hafa með í ferðina og sögumaður segir berum orðum að peningar séu nauðsynlegir til að tryggja framgang þeirra erinda sem menn koma með til Rómar: „... en svo segist að það hefir kostað peninga á páfagarði þá menn er nokkurn framgang fengu.“⁵²⁵ Þegar klukkarinn kemur til Rómar eru peningar hans á þrotum. Honum tekst að komast inn í höll páfans ásamt fjölda annarra gerðarbeiðenda. Svo mikil er mannþröngin að klukkarinn verður örvæntingarfullur um að erindi hans hljóti afgreiðslu; páfinn er umkringdur kardinálum og aðgengið að honum ekki auðvelt. Klukkarinn bregður á það ráð að vefja erindisbréfið utan um stein og kasta því í átt til páfans. Bréfið lendir í andliti æðsta kardinálans, þess sem situr næst páfa, með þeim afleiðingum að hann blóðgast í andliti. Ákafi klukkarans í að fá greitt úr sakamáli sem innifelur líkamsmeiðingar tveggja vígðra manna leiðir þannig til þess að sá þriðji bætist við. Páfinn les bréfið og lætur finna þann er kastaði steininum. Klukkarinn er hræddur í fyrstu en segir allt af léttu og útskýrir fyrir páfa hvernig sér og klerki hafi sinnast og þeir lent í banni. Páfi segir að athafnir klukkarans í höllinni, þ.e. að særa kardinála, ættu undir venjulegum kringumstæðum ekki að verða til þess að minnka sekt hans. Hins vegar sé klukkarinn ærlegur

⁵²³ „Af Silvestro páfa,“ l. 57-64.

⁵²⁴ Ævintýrið kallast mjög á við Ketils þátt í *Guðmundar sögum* C og D þar sem lágt settur embættismaður fer á fund páfans í Róm í umboði næsta yfirboðara síns, en stíll ævintýrisins er allur ýktari og skoplegri. Gustav Cederschiöld benti fyrstur manna á þessi tengsl við *Guðmundar sögu* D (þá var *Guðmundar saga* C ekki þekkt), sjá „Eine alte Sammlung Isländischer Äfintýri,“ *Germania* 25 (1880), 134; einnig Bragi Halldórsson, *Ævintýri frá miðöldum* I, 214.

⁵²⁵ „Af prestri og klukkara,“ l. 34-35.

maður og vilji vel. Því afræður páfínn að veita honum aflausn og umboð til að veita prestinum aflausn líka. Að lokum gefur páfínn klukkarann ný klæði fyrir heimferðina.

Úrskurður páfans í ævintýrinu um klukkarann er undantekning frá reglum og frásögnin að því leyti sambærileg við ýmsar aðrar páfasögur. Frá sjónarhóli íslenskrar kirkjusögu blasir hins vegar við að hér er komin paródísk tilgáta um nýlegt lagaákvæði. Hreyfiaflið í frásögninni er bannfæring sem tekur gildi sjálfkrafa og án þess að sérstök embættisfærsla þurfi að koma til. Presturinn og klukkarinn standa ráðþrota frammi fyrir lögnum og á því byggist kómíkin í sögunni. Á Íslandi tóku lög um bann af sjálfu verkinu gildi með bannsakabréfi Jóns Halldórssonar árið 1326 en í fimmta lið bréfsins er kveðið á um að líkamlegt ofbeldi gegn klerkum og klaustramönnum hafi bannfæringu í för með sér.⁵²⁶ Í *Árna sögu biskups* kemur fram að biskup geti leyst menn úr banni í málum sem þessum en þann skilning er ekki að sjá í ævintýrinu um klukkarann.⁵²⁷ Sé gengið út frá því að ævintýrið um prestinn og klukkarann sé komið frá Jóni Halldórssyni fær arfleifð hans nokkuð óræðan svip sem leiðir af hinum tveimur ólíku hlutverkum hans. Sagnamaðurinn Jón Halldórsson tekur þannig að sér að skopstæla lagaákvæði sem hann hefur sjálfur leitt í lög á starfsvettvangi sínum sem biskup. Þversögnin er mergjuð en ævintýrið hlýtur engu að síður farsæl endalok, þökk sé þeim sem dæmir allt eftir sínu höfði, eftirmanni Péturs postula, páfanum í Róm.

4.4. Altarissakramentið

Öll vitneskja um það hvernig Íslendingar iðkuðu skriftir og altarisgöngu á 12. og 13. öld er ærið brotakennd. Í kristinrétti eldri er hvergi minnst á reglulegan skriftagang, né heldur í skriftaboðum Þorláks biskups sem lúta einungis að yfirbótarverkum fyrir tiltekin afbrot. Í íslensku hómilíubókinni, sem rituð er um 1200, kemur fram að altarisganga á stórhátíðum sé ekki eins algeng á Íslandi og í öðrum löndum: „Þess er meiri venja á öðrum löndum en hér með oss, að menn taka þjónustu á mörgum hátíðum.“⁵²⁸ Það er ekki fyrr en í kristinrétti Árna Þorlákssonar að kveðið er á um að allir sem náð hafa tólf ára aldri skuli ganga til skrifta einu sinni á ári og ganga til altaris á páskum.⁵²⁹ Kristinréttur Árna var lögtekinn í

⁵²⁶ *Íslenzkt fornbréfasafn* II, 584.

⁵²⁷ *Biskupasögur* III, 69-70. Lýsing ævintýrisins á lagaákvæðinu stendur nær því sem tíðkast hafði í Evrópu þegar bann af sjálfu verkinu var fyrst leitt í kirkjulög árið 1123. Slík mál heyrðu upphaflega aðeins undir dómsvald páfa en síðar öðluðust biskupar vald til að veita aflausn í þeim; sjá Láru Magnúsardóttur, *Bannfæring og kirkjuvald á Íslandi 1275-1550: Lög og rannsóknarforsendur* (Reykjavík: Háskólaútgáfan, 2007), 81.

⁵²⁸ *Íslensk hómilíubók*, 139. Á öðrum stað í hómilíubókinni kemur fram hinn hefðbundni skilningur kirkjunnar á syndajátningunni sem forsendu fyrir altarisgöngunni. Fólki er þar ráðlagt að meðtaka ekki brauðið úr hendi prestsins ef það veit um ójатаðar syndir hjá sjálfu sér eða það hefur ekki undirbúið sig nægilega vel. Sjá sömu heimild, 111-113. „Þjónusta“ og „húsl“ eru þau orð sem almennt eru notuð um altarissakramentið í norrænum heimildum á 13. öld.

⁵²⁹ *Járnsíða og kristinréttur Árna Þorlákssonar* (Reykjavík: Sögufélag, 2005), 183-184.

Skálholtsbiskupsdæmi árið 1275 en tók ekki gildi í Hólabiskupsdæmi fyrr en 1354.⁵³⁰ Upp frá því giltu ein kirkjulög í öllu landinu. Ævintýrasafnið í 657 mun vera tekið saman um eða eftir miðja 14. öld og ef gert er ráð fyrir því að safnið sem heild eigi að þjóna kirkjulegum markmiðum er vel hugsanlegt að þaðun samræmdir löggjafar hafi verið þar á meðal.⁵³¹

Heimildaskortur veldur því sömuleiðis að fátt verður fullyrt um það hvort framkvæmd og útdeiling altarissakramentisins hafi verið að öllu leyti í samræmi við alþjóðlegar siðvenjur eða hvort aðstæður á Íslandi hafi kallað á einhver sérúræði. Að vísu er varðveitt bréf frá 1237 þar sem Gregoríus IX. páfi bregst við erindi Sigurðar Eindriðasonar, erkibiskups í Noregi, þar sem leitað hafði verið álits páfa á því hvort bjóða mætti annars konar brauð en brauð úr sáðkorni og annars konar vín en vín úr vínberjum við altarisgöngu. Bréf Sigurðar er glatað en af svarbréfinu má ráða að hann hafi bent á að korn og vínþrúgur væru af skornum skammti á vissum svæðum í erkibiskupsdæmi hans. Ekki er ljóst hvort Ísland er eitt þeirra svæða sem Sigurður átti við þótt það sé að sjálfsgöðu ekki óhugsandi. Svar Gregoríusar páfa er afdráttarlaust og hann þvertækur fyrir að nokkuð megi bregða frá þeim reglum sem almennt eru viðhafðar um altarissakramentið. Lítið sem ekkert svigrúm var fyrir staðbundin frávik í meðferð altarissakramentisins en í kirkjulögum 14. aldar er þó kveðið á um að breytingar séu heimilar í neyð. Þannig kemur fram í biskupatilskipun frá 1327 að prestar séu skyldugir til þess að veita dauðvona mönnum úr annarri sókn hinsta sakramentið ef sóknarprestur viðkomandi var ekki tiltækur. Í ábótatali Stokkhólmsbókar, sem ritað er um 1360, er jafnframt nefnt að djákni megi veita altarissakramenti ef ekki næst í sjálfan prestinn.⁵³²

Skriftir og altarisganga voru lögfest sem árleg skylda 1215 en margt bendir til þess að sú siðvenja hafi víða orðið viðtekin mun fyrr. Sá eðlismunur var á þessum tveimur athöfnum að skriftir fóru allajafna fram leynilega en altarissakramentið þurfti hins vegar að meðtaka fyrir opnum tjöldum.⁵³³ Staða altarissakramentisins sem eitt af sjö sakramentum kirkjunnar festist í sessi um miðja 12. öld og sá skilningur varð viðtekinn að það vægi þyngra en öll önnur sakramenti. Ólíkt skírn, giftingu og síðustu smurningu var altarissakramentið eina

⁵³⁰ *Íslenzkt fornbréfasafn* III, 98-99.

⁵³¹ Ýmsir textar í 657, aðrir en ævintýrin, hafa verið tengdir nafngreindum höfundum sem lifðu og störfuðu í Hólabiskupsdæmi, einkum Þingeyramunkunum Bergi Sokkasyni, Arngrími Brandssyni og Árna Lárentíussyni. Ef gengið er út frá því að handritið sé ritað með hagsmunum biskupsdæmisins í huga er unnt að túlka marga texta í því sem framlag í þá veru að festa hinn nýja kirkjurétt í sessi. Sjá Braga Halldórsson, *Ævintýri frá miðöldum* I, 27-29.

⁵³² *Íslenzkt fornbréfasafn* II, 639 og III, 151; hér vitnað eftir Magnús Már Lárusson, „Kommunion, Island,“ *KLNM* VIII, 676-678.

⁵³³ Einstök dæmi finnast í norrænum sagnabókmenntum á 14. öld um fólk sem skriftast opinberlega. *Jónatas ævintýri* endar í dramatískum hápunkti þar sem hin illa og svikula ástkona játar syndir sínar í þeirri von að hún læknist af sjúkdómi. Um er að ræða skriftir utan kirkjunnar þar sem Jónatas er í hlutverki skriftaföðurins en hann er ekki vígður maður og hefur því ekki tilskilin réttindi. Um opinberar skriftir sjá Mary C. Mansfield, *The Humiliation of Sinners: Public Penance in Thirteenth-Century France* (Ithaca og London: Cornell University Press, 1995), einkum 92-129.

sakramentið sem leikmenn gátu aldrei framkvæmt, ekki einu sinni í neyð.⁵³⁴ Nærvera og framlag prestsins var algjört skilyrði fyrir því að gjörbreytingin gæti átt sér stað.⁵³⁵ Hugtakið *transsubstantiatio* er notað í ritheimildum frá miðri 12. öld sem lýsing á því þegar brauðið og vínið breytast í líkama og blóð Krists við blessun prestsins en sjálft eðli breytingarinnar er eitt af helstu guðfræðilegu álitaeftum tímabilsins. Sú umfjöllun skilaði sér aðeins að litlu leyti yfir í hið norræna textasamfélag en þó er varðveitt þýðing frá því um 1200 þar sem fengist er við gjörbreytinguna og ábyrgð klerka á henni. Þetta er samræðan *Elucidarius* eftir Honorius Augustodunensis þar sem meistari og lærisveinn skeggræða um ýmis grundvallaratriði trúarinnar. Meðal þess sem þeim fer í milli er vandamálið um spillta kennimenn. Þegar lærisveinninn spyr hvort slíkir menn séu færir um að helga altarissakramentið svarar meistarinn: „Þó að hinir verstu sé, þá gerist *corpus domini* fyrir sakir orða þeirra er þeir syngja yfir, því að Kristur helgar en eigi þeir og vinnur hann heilsu sonum sínum fyrir hendur óvina, svo sem sólargeisli saurgast eigi af saur og lýsist eigi af altari.“⁵³⁶ Hér er sá skilningur ríkjandi að þótt vígsla prestsins sé forsenda gjörbreytingarinnar er það Kristur sem fremur hana í gegnum þá og er þá hugsanlegur siðferðisbrestur kennimannsins málinu alveg óviðkomandi. Um innræti þess sem tekur við altarissakramentinu gildir öðru máli og því er haldið fram að þegar ókristilegir menn gangi til altaris eigi gjörbreytingin sér ekki stað í raun og veru í því brauði og víni sem þeim er skenkt: „En þeir er eigi eru í Guði, þó að þeir sýnist taka hold hans og blóð til munns, þá taka þeir það eigi, heldur eta þeir sér áfallsdóm. En englar bera hold Krists til himna, en djöflar kasta eitri í munn hinum, sem Cyprianus segir. Og þeir er blóð Krists taka sem vín annað, þá snýst þeim það í ormagall og óumræðilegt eitur.“⁵³⁷ Þessi hugmynd um að gjörbreytingin sé háð tilteknum skilyrðum hjá

⁵³⁴ Miri Rubin, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 36.

⁵³⁵ Orðið „gjörbreyting“ er hin opinbera, íslenska þýðing kaþólsku kirkjunnar á latneska orðinu *transsubstantiatio*. Ég þakka Gunnari F. Guðmundssyni fyrir þessa ábendingu.

⁵³⁶ *Þrjár þýðingar lærðar frá miðöldum*, útg. Gunnar Harðarson (Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 1989), 78. Tilsvárið er svohljóðandi á latínu: „Quamvis damnatissimi sint, tamen per verba quæ recitant fit corpus Domini; non enim ipsi, sed Christus consecrat, et per amicos et inimicos salutem filiis operatur: illi ad perniciem sumunt, alii ad salutem accipiunt. Unde et a pessimis non pejoratur, et ab optimis non melioratur: sicut solis radius a cæno cloaco non sordidatur, nec a sanctuario splendificatur.“ PL 172, 1130.

⁵³⁷ *Þrjár þýðingar lærðar*, 80. Tilsvárið er svohljóðandi á latínu: „... hi autem, qui in Christo non manent, quamvis videantur ad os porrigere, corpus Christi non sumunt, sed iudicium sibi manducant et bibunt. Corpus autem Christi per manus angelorum in cælum defertur, carbo vero a dæmone in os projicitur, ut Cyprianus testatur. Et quia hoc sumunt negligenter ut alium panem et aliud vinum, vertitur eis in fel draconum, et in venenum aspidum insanabile.“ PL 172, 1131. Þess má geta að í norsku hómilíubókinni (AM 619 4to), sem rituð er um líkt leyti og norræna þýðingin á *Elucidarius*, er að finna þýðingu úr *Gemma animæ*, öðru verki eftir sama höfund þar sem gjörbreytingin er einnig til umfjöllunar; sjá *Messuskýringar*, útg. Olof Kolsrud (Ósló: Jacob Dybwad, 1952), 4-5, 18-20.

viðtakandanum var í raun ekki viðurkennd af kirkjunni og hafði löngu áður verið fordæmd af Ágústínusi kirkjuföður.⁵³⁸

Sistersíumunkar voru í fylkingarbrjosti hinnar guðfræðilegu umræðu um altarissakramentið og gjörbreytinguna á 12. öld. Spurningin um það hvernig frelsarinn væri fólgin í brauðinu og víninu varð áberandi um þetta leyti en guðfræðingar á borð við Bernharð frá Clairvaux lögðu megináherslu á að viðtaka altarissakramentisins væri í eðli sínu eftirlíking eftir Kristi – *imitatio Christi*.⁵³⁹ Dæmisagnahöfundar á 13. öld nutu ávaxtanna af þeim viðamiklu skoðanaskiptum sem fram fóru öldina á undan en fyrsta meiriháttar dæmið um þá eftirtekju er að finna í níundu bók *Viðræðu um jarteinir* eftir Caesarius frá Heisterbach sem helguð er altarissakramentinu. Þar er að finna 67 sögur sem eru að ýmsu leyti fyrirboði þess sem koma skyldi hjá síðari höfundum. Niðurröðun efnisins og sú ákvörðun Caesariusar að flokka saman sögur um altarissakramentið er meðal þess sem er endurtekið í yngri dæmisagnasöfnum, m.a. ensku söfnunum *Speculum laicorum* frá öndverðri 13. öld og safninu í handritinu BL Harley 2851 sem er tekið saman um 1300.⁵⁴⁰ Endurteknar sagnagerðir skipta þó ekki minna máli en líkt og fleiri viðfangsefni dæmisagna tekur altarissakramentið smám saman á sig skýrar og fastmótaðar birtingarmyndir sem ganga frá einum höfundi til annars. Peter Browe skilgreindi tuttugu gerðir jarteinafrásagna um altarissakramentið í riti sínu *Die Eucharistischen Wunder des Mittelalters* frá 1938.⁵⁴¹ Hálfri öld síðar átti Caroline Walker Bynum eftir að túlka þessa flokka frá kynjafræðilegu sjónarhorni og benda á að átta flokkar af þessum tuttugu væru aðallega eða eingöngu helgaðir kvenpersónum, og er þá áherslan fremur á viðtöku en veitingu altarissakramentisins. Aðeins tveir flokkar eru sérstaklega helgaðir körlum og báðir hverfast þeir um gjörðir presta sem gátu einungis verið karlar.⁵⁴² Miri Rubin skiptir dæmisögum um altarissakramentið í þrjá flokka í bókinni *Corpus Christi* frá 1991. Í fyrsta flokknum eru sögur um fólk sem upplifir sýnir og vitranir tengdar altarissakramentinu, ýmist í viðurkenningarskyni fyrir guðrækni sína eða sem mótsvar við smávægilegum efasemdum. Í öðrum flokknum eru sögur um óvænt atvik sem lúta að hegðun fólks eða dýra, eða gang náttúruaflanna þvert á hið venjulega, sem orsakast af lotningu fyrir altarissakramentinu. Þriðji flokkurinn hefur svo að geyma sögur um níðinga og illmenni,

⁵³⁸ Ágústínus, „Sermo LXXI de scripturis,“ PL 38, 453; hér vitnað eftir Aron Gurevich, *Medieval Popular Culture*, 248.

⁵³⁹ Caroline Walker Bynum, *Holy Fast and Holy Feast* (Berkeley: University of California Press, 1987), 255.

⁵⁴⁰ Miri Rubin, *Corpus Christi*, 117.

⁵⁴¹ Peter Browe, *Die Eucharistischen Wunder des Mittelalters* (Breslau: Müller und Seifert, 1938), 23.

⁵⁴² Caroline Walker Bynum, *Holy Fast and Holy Feast*, 76. Önnur jarteinagerðanna tveggja sem fjalla einungis um karlpersónur er sagan um kóngulóna í kaleiknum sem varðveitt er í norrænni þýðingu frá 13. öld; sjá *Mariu sögu* I, 153.

einkum gyðinga, nornir, þjófa eða hirðulausa presta, sem bera hold og blóð Krists augum í einhverju áþreifanlegu formi eftir að hafa svívirt altarissakramentið og er refsað í kjölfarið.⁵⁴³

Gjörbreytingin var skilgreind formlega og endanlega af hálfu páfastóls á fjórða Lateranþinginu en deilum um eðli hennar lauk þó ekki þar með. Óhefðbundin afstaða til gjörbreytingarinnar er kennimerki villutrúarhreyfinga bæði fyrir og eftir 1215.⁵⁴⁴ Sú skoðun hefur orðið algeng á síðari tímum að dæmisögur og jarteinafrásagnir sem fjalla um altarissakramentið hafi sprottið upp á síðari helmingi 11. aldar til þess að kynna hugmyndina um gjörbreytinguna og festa hana í sessi. Flest bendir til þess að áhugi klerka á frásagnarbókmenntum um altarissakramentið hafi skýr tengsl við deilu Berengars frá Tours og Lanfrancusar frá Bec sem fram fór um miðja 11. öld. Í skrifum Berengars er að finna fyrstu afdrifaríku atlöguna að gjörbreytingunni eins og kaþólska kirkjan túlkaði hana. Andsvör Lanfrancs gegn þessum sömu skrifum hlutu samstundis mikinn stuðning og var fylgt eftir með fjölda dæmisagna þar sem nærvera Krists í altarissakramentinu er gerð sýnileg og áþreifanleg. Hugmynd Berengars er í meginatriðum sú að Kristur sé nálægur í helgun altarissakramentisins en að engin breyting eigi sér stað í brauðinu og víninu. Hin guðlega nærvera var m.ö.o. huglæg og brauðið og vínið einungis tákn um hold og blóð Krists. Að mati Berengars var form hlutarins og eðli hans ein órjúfanleg heild; klofningur brauð-eðlisins frá sjálfu brauðinu var því ómögulegur.⁵⁴⁵ Mótrök Lanfrancusar grundvallast einkum á málfræðilegri greiningu á þeim ritningarstöðum úr samstofna guðspjöllunum sem liggja til grundvallar hugmyndinni um gjörbreytinguna: „Þetta er líkami minn“ (*Hoc est corpus meus*).⁵⁴⁶ Frumlagið og sagnfyllingin í setningunni hlutu að vera jafngild og af því leiddi að brauðið, sem vísað er til með ábendingarfornafninu *hoc*, væri raunverulega líkami Krists en ekki einungis tákn um hann.⁵⁴⁷

Í 657 er að finna ævintýrasyrpu um Lanfrancus sem varðveist hefur óheil. Frásögnin er í grunninn þroskasaga Lanfrancusar þar sem framgangur hans er rakinn allt frá námsárunum í Pavia þar til hann er vígður erkibiskup af Kantaraborg.⁵⁴⁸ Altarissakramentið kemur einungis lítilllega við sögu þótt ætla megi að lærðir lesendur á 14. öld hafi umfram allt

⁵⁴³ Sama heimild, 118.

⁵⁴⁴ Líkt og Hans Jorissen benti á virðast guðfræðingar á 13. öld ekki hafa litið svo á að úrskurður fjórða Lateranþingsins hafi takmarkað rétt þeirra til að setja fram nýjar tilgátur um það hvað ætti sér stað í gjörbreytingunni. Heimildir frá fyrstu áratugum 13. aldar sýna að ekkert samræmi var í hugmyndum manna um þetta efni, auk þess sem notkun hugtaksins *transsubstantiatio* var afar sundurleit. Sjá Hans Jorissen, *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik* (Münster: Aschendorff, 1965); hér vitnað eftir Gary H. Macy, „The Dogma of Transubstantiation in the Middle Ages,“ *The Journal of Ecclesiastical History* 45 (1994): 13.

⁵⁴⁵ Berengar beitti hugtakaförða úr rökfræði Aristótelesar í skrifum sínum um altarissakramentið, sjá Henry Chadwick, „Ego Berengarius,“ *Journal of Theological Studies* 40, nr. 2 (1989): 427.

⁵⁴⁶ Matt. 26:26, Mk. 14:22 og Lk. 22:19.

⁵⁴⁷ Maria L. Colish, *The Mirror of Language: A Study in the Medieval Theory of Knowledge* (Lincoln og London: University of Nebraska Press, 1983), 73-75; hér vitnað eftir Miri Rubin, *Corpus Christi*, 18.

⁵⁴⁸ *Islendzk æventyri* I, 298-305.

tengt nafn Lanfrancusar við það. Í upphafi er Lanfrancus sagður kunna „stórlítið“ í tíðagjörð en eftir að hann breytir um stefnu og gengur í klaustur vex hann jafnt og þétt að kunnáttu í kirkjulegum embættisgjörðum. Þegar Vilhjálmur bastardur hefur lagt undir sig England gerir hann Lanfrancus að erkibiskup og til marks um röggsemi hans í því embætti er sögð saga af atviki sem á sér stað einhverju sinni þegar hann þjónar fyrir altari. Þegar Lanfrancus býr sig undir að lyfta upp kaleiknum svo að söfnuðurinn megi sjá hann kemur í ljós að djákninn sem stendur við hlið hans er gripinn óhreinum anda. Hann ræðst á Lanfrancus og reynir að koma í veg fyrir að hann lyfti kaleiknum. Lanfrancus bregst skjótt við, þrífur í hárið á djákninum og snýr hann niður með annarri hendi á meðan hann heldur kaleiknum stöðugum með hinni hendinni. Djákninn er fluttur nauðugur til betrunarvistar í klaustri og sagt er frá afdrifum hans í framhaldinu en Lanfrancus er úr sögunni. Af atvikinu má ráða að metnaður erkibiskupsins hafi staðið til þess að varðveita altarissakramentið og koma í veg fyrir það með öllum tiltækum ráðum að það færi til spillis. Atriðið hefur beinan snertipunkt við tilskipanasafn Lanfrancusar þar sem kveðið er skýrt á um hvernig eigi að bregðast við þegar messuvínið hellist niður eftir að það hefur verið helgað og hvernig skuli refsa þeim sem valda slíkum afglöpum með ógætni sinni.⁵⁴⁹

Upphald altarissakramentisins (*elevatio*) varð almennur siður við messuhald í Evrópu á síðari helmingi 12. aldar. Í ævintýrinu um Lanfrancus er að finna elsta þekkta dæmið um notkun orðsins „upphald“ í þessari merkingu á norrænu en í eldri heimildum er merking orðsins venjulega samsvarandi latneska hugtakinu *cura*, þ.e. framfærsla eða umsjón. Samsvarandi dæmi er að finna í ævintýrinu „Af riddara og álfkonu“ í 624, frásögn um mann sem kynnist dularfullri konu í skógi, kvænist henni og nýtur upp frá því góðs af þeim óþrjótandi auðæfum sem hún hefur til ráðstöfunar. Konan er í raun álfkona í dulargervi og grunsemdir um hið rétta eðli hennar kvikna þegar í ljós kemur að hún vill aldrei sitja heila messu frá upphafi til enda: „Hún er gæf við alþýðu og fer sæmilega með sig að manna augliti og kemur til kirkju sem aðrir menn og stendur að tíðum, nema um messu: þá fær hún sér nokkuð til starfs heldur en standa við messuna, sem guðspjall er lesið eða lágasöngvar upp hafðir, en um upphald er hún aldrei í kirkju.“⁵⁵⁰ Rétt eins og andsetni djákninn í ævintýrinu um Lanfrancus er álfkonan óttaslegin við upphaldið því með því er nærvera Krists staðfest og opinberuð. Báðar frásagnirnar eru til marks um áhrifamátt upphaldsins í messunni sem aftur staðfestir mikilvægi þeirra viðhafnarsíða sem presturinn einn getur framkvæmt. Upphaldið er sterkasta og táknrænasta staðfestingin á þeirri grundvallarbreytingu sem verður í merkingu altarissakramentisins frá frumkristni til 14. aldar, þ.e.a.s. færsla frá samvist til helgunar. Í

⁵⁴⁹ *The Monastic Constitutions of Lanfranc*, útg. David Knowles (London: Thomas Nelson, 1951), 90-92.

⁵⁵⁰ *Íslendzk æventyri* I, 248.

frumkristni var altarissakramentið sameinandi upplifun allra viðstaddra en sú hugmynd vék smám saman fyrir ofuráherslu á augnablikið þegar brauðið og vínið breytast í líkama og blóð Krists í höndum prestsins.⁵⁵¹ Til að undirstrika mikilvægi athafnarinnar tíðkaðist mjög að örva öll skilningarvit sóknarbarna með því að hringja klukkum, tendra ljós og brenna reykelsi á meðan hún fór fram.⁵⁵² Upphaldið hefur skírskotun út fyrir trúarlegar sýnir og upplifanir í norrænum sagnabókmenntum á 14. öld. Í *Játvarðar sögu* er greint frá því þegar Játvarður góði Englandskonungur er viðstaddur messu. Þegar kemur að upphaldi sakramentisins rekur konungurinn upp mikinn hlátur svo að allir viðstaddir undrast stórlega. Þegar hann er spurður út í atvikið eftir messuna segist hann hafa séð í hugskoti sínu hvar Danakonungur hafi ætlað að leggja af stað í herleiðangur gegn Englandi en fallið útbyrðis þegar hann gekk upp í skip sitt og drukknað. Við eftirgrennslan kemur í ljós að þetta er einmitt það sem hefur gerst í Danmörku.⁵⁵³ Þannig gat upphaldsstundin haft þýðingu fyrir veraldleg stjórn málaátök.

Vegsauki altarissakramentisins er ein stærsta breytan í þróun messuhalds á 13. öld. Sjálfstætt gildi fyrirbærisins jókst jafnt og þétt og þáttaskil urðu árið 1264 þegar Urbanus IV. páfi lögfesti dýradag (*corpus Christi*) sem hluta af kaþólska kirkjuárinu. Dýridagur er sérstök hátíð helguð altarissakramentinu sem haldin er fyrsta fimmtudag eftir þrenningarhátíð.⁵⁵⁴ Út frá þessari hátíð varð til alls kyns búnaður sem hafði þann tilgang að gera framsetningu altarissakramentisins skilvirkari og áhrifaríkari og eru nokkur nýyrði frá 14. öld til marks um þetta: „Upphaldsker“, „upphaldskerti“, „upphaldsklukka“ og „upphaldsstika.“ Framkvæmd messunnar þróaðist sífellt í átt til þeirrar hugmyndar að Guð kæmi umfram allt til safnaðarins í gegnum prestinn en ekki til allra viðstaddra á jafningjagrundvelli.⁵⁵⁵ Til urðu kenningar um að presturinn tæki við sakramentinu fyrir hönd fjöldans og samhliða því varð það víðast hvar viðtekin venja að presturinn einn skyldi drekka vínið en sóknarbörnin einungis taka við brauðinu. Altarissakramentið hætti að vera tákn um sameiginlega upplifun og varð viðfang tilbeiðslu. Það var Jón Halldórsson Skálholtsbiskup sem innleiddi dýradag á Íslandi árið 1326 og það er því varla undrunarefni að altarissakramentið skuli vera áberandi í þeim ævintýrum sem honum eru eignuð.⁵⁵⁶

Vitneskjan um sómasamlega meðhöndlun brauðsins varð útbreiddari eftir því sem vægi altarissakramentisins við messuhald jókst og hin óttablandna virðing leikmanna fyrir töframætti þess magnaðist. Sögur um svívirðingu altarissakramentisins eru til marks um þetta

⁵⁵¹ Caroline Walker Bynum, *Holy Fast and Holy Feast*, 32. Samantekt nokkurra sagna sem tengjast upphaldi sakramentisins er að finna í riti sama höfundar, *Wonderful Blood: Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007), 87.

⁵⁵² Miri Rubin, *Corpus Christi*, 58.

⁵⁵³ *Flateyjarbók IV*, útg. Sigurður Nordal (Akranes: Flateyjarútgáfan, 1945), 247-248.

⁵⁵⁴ Ítarlega umfjöllun um tilurð og þróun dýradags er að finna í Miri Rubin, *Corpus Christi*, 164-212.

⁵⁵⁵ Caroline Walker Bynum, *Holy Fast and Holy Feast*, 56.

⁵⁵⁶ *Íslenzkt fornbréfasafn II*, 594-595.

og sýna kappsmuni klerkastéttarinnar til þess að hræða almenning til tilhlýðilegrar lotningar fyrir helgisiðunum, enda er það ófrávíkjanleg niðurstaða slíkra sagna að trúniðingum er refsað grimmilega. Stöku tilvik má sjá um þetta í íslenskum sagnfræðiheimildum. Þannig er greint frá því í Flateyjarannál að árið 1343 hafi nunnna ein í Kirkjubæjarklaustri verið brennd fyrir margvísleg afbrot en meðal þess sem hún hafði unnið til saka var að kasta altarissakramentinu „um náðahústré.“⁵⁵⁷ Sá grunur vaknar óneitanlega að þessi lýsing sé undir áhrifum frá jarteinum og dæmisögum, bæði vegna þess hversu algeng ritklifin um vanhelgun brauðsins eru í þeirri hálfu bókmenntanna en einnig vegna þess hversu mörg og óljós illvirki nunnunnar í Kirkjubæ eru sögð vera. Í Flateyjarannál kemur einnig fram að hún hafi „gefist púkanum með bréfi“ og „lagst með mörgum leikmönnum,“ en í Lögmannsannál er glæpur hennar sagður vera „páfa blasphemiam.“⁵⁵⁸ Ef sú svívirðilega meðferð altarissakramentisins sem nunnunni er gefin að sök er ekki annað en tilbúningur er í öllu falli ljóst að verknaðurinn á sér fjölmargar samsvaranir í dæmisögum og heilagra manna sögum.⁵⁵⁹ Sakargiftirnar eru mjög áþekkar því sem finna má í Maríu jartein sem varðveitt er í norrænu handriti frá fyrri helmingi 14. aldar.⁵⁶⁰ Þar greinir frá illskeyttum gyðingi sem stelur Maríulíkneski, kastar því niður um kamarsauga og gengur síðan örna sinna yfir það. Eftir afbrotið hverfur gyðingurinn sporlaust og er það samdóma álit manna að fjandinn hafi dregið hann til sín.⁵⁶¹

Jarteinafrásögnin um gyðinginn og Maríulíkneskið sver sig í ætt við dæmisögur um altarissakramentið að því leyti að ódæðismennirnir eru þar harla oft gyðingar.⁵⁶² Að vissu leyti er þetta almennur vitnisburður um aldalanga andúð kristinna manna á gyðingum en margt bendir til þess að frá ofanverðri 13. öld sé gyðingaandúð sérstaklega tengd altarissakramentinu. Hugsanlegt er að þessa tilhneigingu megi túlka sem guðfræðilega áréttingu þeirrar hugmyndar að gyðingar hefðu borið ábyrgð á krossfestingunni. Með því að níðast á altarissakramentinu væri gyðingapjóðin sem heild þannig einungis að endurnýja sinn forna glæp.⁵⁶³ Elsti þekkti vitnisburður í evrópskum dómabókum um gyðing sem vanhelgar altarissakramenti er greinargerð um atvik sem á að hafa gerst í París 1290. Í því máli var

⁵⁵⁷ Gustav Storm (útg.), *Islandske annaler* (Kristjánía, 1888), 402.

⁵⁵⁸ Sama heimild, 402, 274.

⁵⁵⁹ Sjá Miri Rubin, *Corpus Christi*, 125 og tilv. rit. Þess ber að geta að lýsing Flateyjarannáls á vanhelgun altarissakramentisins er iðulega tekin sem sannleikur. Guðbrandur Jónsson bar atvikið saman við brottrekstur ábótans úr Þykkvabæjarklaustri árið 1343 og komst að þeirri niðurstöðu að það hljóti að hafa talist meiri glæpur að dómi 14. aldar manna að saurga altarissakramentið en að munkar gerðu uppreisn gegn ábóta. Sjá Guðbrandur Jónsson, „Arngrímur ábóti Brandsson og bróðir Eysteinn Ásgrímsson,“ *Saga* 1, nr. 4 (1953): 400.

⁵⁶⁰ Frásögnina er að finna í handritinu AM 234 fol. sem bæði Mattias Tveitane og Peter Foote álitu að væri ritað um 1340; sjá Mattias Tveitane, *Den lærde stil* (Bergen og Ósló: Norwegian Universities Press, 1968), 27 og Peter Foote (útg.), *Jóns saga Hólabyskups ens helga* (Kaupmannahöfn: Reitzel, 2003), 51.

⁵⁶¹ *Maríu saga* I, 132-133.

⁵⁶² Sbr. Tubach 2641, 2687, 2689 og 2802; sjá einnig Joan Young Gregg, *Devil, Women, and Jews: Reflections of the Other in Medieval Sermon Stories* (Albany: State University of New York, 1997), 222-226.

⁵⁶³ Miri Rubin, *Corpus Christi*, 122.

gyðingur sagður hafa vélað fátæka konu sem skuldaði honum fé til þess að útvega sér helgað brauð. Gyðingurinn vildi sannreyna hvort skilningur kristinna manna á áhrifamætti altarissakramentisins ætti við rök að styðjast og lofaði hann konunni skuldalúkningu fyrir viðvikið. Þegar konunni hafði tekist að smygla helguðu brauði úr messu og koma því til gyðingsins tók hann til við að níðast á brauðinu með öllu hugsanlegu móti; stinga það með hnífi, brenna það í eldi, sökkva því í sjóðandi vatn, negla í það nagla, en brauðið hélst heilt og óskemmt hvað sem á gekk. Þegar hamfarirnar höfðu staðið yfir drjúga stund hjúpaðist brauðið blóði og ummyndaðist síðan í svífandi róðukross. Þegar eiginkona og börn gyðingsins, sem voru stödd þar hjá, sáu þessa sýn urðu þau felmtri slegin og létu sannfærast um ágæti kristinnar trúar.⁵⁶⁴ Næstu áratugina á eftir tóku svipaðar frásagnir að skjóta upp kollinum víðar í Evrópu og leiddu þær oft til þungra refsinga. Á árunum fyrir 1350 var fjöldi gyðinga tekinn af lífi fyrir meintar misgerðir gegn altarissakramentinu.⁵⁶⁵

Önnur hlið á frásagnarminninu um gyðinga og altarissakramentið eru sögur um gyðinga sem verða vitni að því þegar Kristur birtist við þjónustuna og taka kristna trú í kjölfarið. Þess háttar sögur eru raunar angi af eldri og viðameiri sagnahefð þar sem ýmis önnur trúarleg tákn en altarissakramentið koma við sögu. Sú hefð nær aftur til Gregoríusar mikla, en í *Viðræðunum* er að finna sögu um gyðing sem dvelur næturlangt í heiðnu hofi. Hann ákveður til vonar og vara að signa sig áður en hann gengur til hvílu og sleppur fyrir vikið óskaddaður frá hersingu púka og djöfla sem halda samkomu í hofinu þá nótt. Í kjölfarið snýst hann til kristinnar trúar.⁵⁶⁶ Altarissakramentið sem aflvaki trúskipta hjá gyðinglegum persónum felur oft í sér sýnir þar sem brauðið tekur á sig Kristsmynd, ýmist kornabarn eða krosshanga. Ein elsta sagan í þessum flokki er tengd heilögum Basil og kemur fyrst fyrir í lífssögu hans sem var rituð á grísku um 800.⁵⁶⁷ Þar segir frá gyðingi sem vill forvitnast um altarissakramentið og gengur til kirkju þar sem heilagur Basil þjónar fyrir altari. Þegar röðin kemur að gyðingnum að meðtaka altarissakramentið virðist honum presturinn halda á

⁵⁶⁴ Miri Rubin, *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004), 40-41. Rubin bendir á að sagan hafi breiðst hratt út og hafa betlimunkarnir, sem áttu sitt helsta vígi í París, vísast átt mikilvægan þátt í því. Um miðlægt hlutverk Parísar í framleiðslu og dreifingu sagnaefnis fyrir farandprédikara sjá D.L. d'Avray, *The Preaching of the Friars*, 180-203.

⁵⁶⁵ Lionel Rothkrug, „Popular Religion and Holy Shrines,“ í *Religion and the People*, ritstj. James Obelkevich (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1979), 29.

⁵⁶⁶ *Heilagra manna sögur* I, 222-224. Hliðstæðar frásagnir er að finna í *Apophthegmata patrum, Vitae patrum* og sagnasafninu *Collationes* eftir heilagan Cassianus, en það er Gregoríus sem finnur upp á því að gera sögupersónuna að gyðingi. Sjá Francis Clark, *The Pseudo-Gregorian Dialogues* II (Leiden: Brill, 1987), 591-594. Siân Grønlie telur að þessi saga sé grundvöllur kaflans um tröllin á Hálogalandi í *Ólafs sögu Tryggvasonar* eftir Odd Snorrason og að sá kafli sé þar með elsta dæmið um úrvinnslu íslenskra höfunda á sagnaefni frá Gregoríusi mikla í frumsömdum sögum. Sjá Siân Grønlie, „Translating (and translocating) miracles,“ 47-48; einnig *The Saint and the Saga Hero*, 65-66.

⁵⁶⁷ Sagan er eignuð Amphilocheusi, biskup í Iconium, sem lifði á 4. öld og var því samtímamaður heilags Basils. Flest bendir hins vegar til þess að textinn sé fölsun, *pseudepigraphia*, og ritaður mun síðar. Sjá John Wortly, „The Pseudo-Amphilocheian *Vita Basilii*: An Apocryphal Life of Saint Basil the Great,“ *Florilegium* 2 (1980): 219.

limlestu barnslíki og útteila raunverulegu holdi og blóði til sóknarbarna sinna. Sýnin hefur slík áhrif á gyðinginn að hann ákveður að taka kristna trú. Þessi saga gengur aftur í fjölmörgum yngri heimildum og er presturinn þá ýmist heilagur Basil, einhver annar nafngreindur einstaklingur eða einfaldlega nafnlaus persóna.⁵⁶⁸ Sagan kemur ekki fyrir í þeim sögubrotum sem varðveitt eru í norrænum handritum og fjalla um heilagan Basil, þótt þar sé bæði fjallað um altarissakramentið og trúskipti gyðings.⁵⁶⁹ Áþekka jartein er hins vegar að finna í norskri dóminíkanaprédikun frá því um 1450. Í þeirri gerð er gyðingurinn ungur drengur sem gengur til altaris með kristnum skólafélögum sínum og altarissakramentið birtist honum sem „heilbrigt, lítið sveinbarn“ („eit karst litit sveinbarn“). Þegar drengurinn kemur heim til sín verður faðir hans æfur við þá fregn að sonur hans hafi verið viðstaddur kristna messu og kastar honum inn í brennandi ofn. Móðir drengsins hrópar þá á hjálp svo að nokkur fjöldi fólks kemur inn í húsið og bjargar drengnum út úr ofninum. Hann reynist með öllu óskaddaður þrátt fyrir að hafa verið drygklanga stund í ofninum og tjáir viðstöddum að til sín í eldinum hafi komið fögur jómfú með barn í fanginu, nánar tiltekið sama sveinbarnið og hann sá í messunni.⁵⁷⁰

Allmörg norræn ævintýri fjalla um altarissakramentið með beinum hætti. Flest þeirra er auðvelt að setja í samhengi við trúboðsstefnu kirkjunnar og þá strauma sem verða ríkjandi í dæmisagnagerð eftir 1215. Í vissum tilvikum er þó um að ræða óbeinni tengsl við þjónustuna og þau frásagnarminni sem fylgja henni. Þetta birtist einkum í frásögnum þar sem altarissakramentið kemur ekkert fyrir en unnt er að greina hugsanleg áhrif frá sögum og fræðiritum þar sem fjallað er um það. Eins og gefur að skilja er lestur af þessu tagi mestmegnis byggður á getgátum en með honum er þó hægt að setja texta sem virðast sérviskulegir í samband við vel þekkt vandamál af sviði guðfræðinnar. Ævintýrið „Frá einum dauðum manni er kom til veislu“ er nærtækt dæmi. Þar kemur dauður maður til veislu en etur hvorki né drekkur og er heldur ókátur að sjá. Þegar máltíðinni er lokið er lesinn borðsálmur og þá hýrnar yfir mannum. Þegar sálmaestrinum lýkur er hann spurður hver hann sé. Hann

⁵⁶⁸ Gavin I. Langmuir, „The Tortures of the Body of Christ,“ í *Christendom and Its Discontents: Exclusion, Persecution and Rebellion*, ritstj. Scott L. Waugh og Peter Diehl (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 295.

⁵⁶⁹ Gustav Morgenstern (útg.), *Arnagnæanische fragmente* (Leipzig, 1893), 24-25 (brot úr AM 655 4to VI) og 25-35 (brot úr AM 238 fol. II). Í fyrra brotinu, sem ritað er í byrjun 13. aldar, er að finna atriði sem á rætur að rekja til lífssögu heilags Basils, þeirrar sömu og inniheldur frásögnina um gyðinginn og altarissakramentið. Þar deilir Basil brauðinu í þrjú hluta og setur einn hlutann í ker sem líkist dúfu, svokallað *peristerium*, sem hangir fyrir ofan altarið. Þess konar ílát voru víða notuð við messugjörðir, einkum í Austurkirkjunni. Síðara brotið fjallar um gyðinginn Jósef sem er læknir og vitjar heilags Basils á dánarbedinum. Þegar Basil virðist einungis eiga fáeinar mínútur ólífadaðar fær hann Jósef til að heita því að taka skírn ef sér takist að lifa fram á næsta dag. Það gengur eftir og Jósef snýst til kristinnar trúar. Síðasta verk Basils fyrir dauðann er að fylgja Jósef til kirkju og skíra hann þar. Þessi frásögn kemur einnig fyrir í *Legenda aurea*, sjá Jacobus de Voragine, *The Golden Legend: Readings on the Saints*, þýð. William Granger Ryan (Princeton og Oxford: Princeton University Press, 2012), 112-113.

⁵⁷⁰ Didrik Arup Seip, *Studier i norsk språkhistorie* (Ósló: Aschehoug, 1934), 241.

segist þá vera framliðinn og að látnir menn gleðjist af góðum bænum og sálum rétt eins og lifandi menn gleðjist yfir mat, drykk og veisluhöldum.⁵⁷¹ Myndhvörfin um sálma og ritningarlestur sem fæðu koma fyrir hjá Bernharði frá Clairvaux á 12. öld, einkum í skrifum hans um Ljóðaljóðin þar sem hugmyndin er siendurtekin. Þessi skrif Bernharðs ruddu brautina fyrir þá miklu innlifun í altarissakramentið sem setti svip sinn á menningu 13. og 14. aldar.⁵⁷² Úr annarri átt er ein af gátum þúkans í ævintýrinu „Af biskupi og þúka“ þar sem heilagur Andrés er spurður „hverja jörð hann veit æðsta.“ Svar dýrlingsins er æði háfleygt: „Það prédikar öll almennileg kristni, að lifandi son guðs tók sannan líkam dauðlegrar og duftlegrar náttúru í hreinum kviði jungrú Mariæ; þennan bar hann, í þessum prédikaði hann, í þessum þindist hann, í þessum reis hann upp nú dýrkuðum og ódauðlegum, í þessum steig [hann til himins] og í þessum situr hann til hægri handar guði föður, kóngur allra veralda.“⁵⁷³ Ótvíræð hugrenningatengsl vakna við gátu sem borin var undir dómíníkananunnuna Kristínu Ebner í Engelthal: „Hvar er jörðin hærri en himinninn?“ Svar Kristínar var: „Þar sem líkami Drottins birtist í gjörbreytingunni.“⁵⁷⁴ Umræðan um altarissakramentið var bæði margræð og viðamikil og kann að hafa mótað áherslur þeirra höfunda sem skrásettu ævintýri á norrænu með óhefðbundum leiðum.

Af þeim norrænu textum sem bera vott um óbein vensl við sagahefð altarissakramentisins hefur ævintýrið „Af sýslumanni og fjanda“ ótvíræða sérstöðu. Þar er um að ræða nýstárlega útfærslu hinnar alþekktu sögu um Þeófilus þann er gerði samning við djöfulinn.⁵⁷⁵ Í flestum gerðum sögunnar er Þeófilus embættismaður í biskupsgarði sem er látinn hætta gegn vilja sínum þegar nýr biskup tekur við. Í örvæntingu yfir þessari lítillækkun leitar Þeófilus til galdramanns sem kemur honum í samband við myrkráhöfðingjann. Þeir gera samning um að djöfullinn rétti hlut Þeófilusar, tryggi honum embættið aftur og þjóni honum síðan til dauðadags. Í staðinn á Þeófilus að þjóna djöflinum eftir dauða sinn. Þegar Þeófilus er aftur kominn til sinna fyrri virðinga sér hann eftir öllu saman og ákallar Maríu guðsmóður sem húðskammar hann fyrir tiltækið. Hún aðstoðar hann samt sem áður í erfiðleikunum og með tilstyrk hennar tekst síðan að ógera samninginn. Þeófilus lifir guðrækilega upp frá því og sál hans fer til himna eftir dauðann. Í norræna ævintýrinu í 657 er aðalpersónan ýmist kölluð „kaupmaður“, „sýslumaður“ eða „ballivus“ en nafn hans er aldrei

⁵⁷¹ *Islendzk æventyri* I, 122.

⁵⁷² Ann W. Astell, *Eating Beauty: The Eucharist and the Spiritual Arts of the Middle Ages* (Ithaca og London: Cornell University Press, 2006), 74-76.

⁵⁷³ *Islendzk æventyri* I, 98-99.

⁵⁷⁴ Leonard P. Hindsley, *Mystics of Engelthal: Writings from a Medieval Monastery* (London: Palgrave MacMillan, 1998), 80; hér vitnað eftir Caroline Walker Bynum, *Wonderful Blood*, 139.

⁵⁷⁵ Tubach gefur þessu ævintýri númerið 3572 í sagnaskrá sinni og flokkar hana þannig með öðrum Þeófilusar-sögum en gefur sérkennum norrænu gerðarinnar ekki gaum að öðru leyti. Sagan hefur númerið 467 í þjóðsagnaskrá Aarne-Thompson.

nefnt.⁵⁷⁶ Maður þessi er í miklum metum hjá Frakkakonungi, en þegar höfðingjaskipti verða í landinu missir hann eigur og völd. Hann leggst í volæði, en einn dag kemur til hans maður, búinn sem kaupmaður, og býðst til að hjálpa honum og færa honum aftur alla fyrri sæmd. Í staðinn þarf maðurinn að gerast handgenginn kaupmanninum það sem eftir er.

Málsatvik í ævintýrinu er mjög áþekkt því sem gerist í sögninni um Þeófilus allt fram til þess er samningurinn er undirritaður. Seinni helmingur frásagnarinnar er hins vegar mjög frábrugðinn og bendir til þess að sögur um altarissakramentið hafi mótað sýn þýðandans þótt það komi ekki fyrir í ævintýrinu sjálfu. Þegar hinn ónafngreindi sýslumaður áttar sig á því að velgjörðarmaður hans er djöfullinn sjálfur er hann gripinn óhug en í stað þess að leita til guðsmóðurinnar leitar hann til gyðings sem býr í nágrenninu og er víðkunnur fyrir úrræðasemi. Af einskærri víðsýni stingur gyðingurinn upp á því að sýslumaðurinn sviðsetji krossfestinguna og bregði sér í hlutverk frelsarans þegar djöfullinn kemur næst til fundar við hann. Sjálfur segist gyðingurinn ekki endilega sannfærður um að úrræðið beri árangur en telur að tilraunin geti orðið markverður prófsteinn á áhrifamátt kristinnar trúar. Sýslumaðurinn fylgir ráðum gyðingsins, atar sig blóði og stillir sér upp á krossi. Þegar djöfullinn kemur með sínu fylgdarliði telur hann að frelsarinn sé þar sjálfur kominn og flýr burt sem skjótast. Þegar gyðingurinn fréttir þetta snýst hann til kristni og lætur skírast. Niðurlag ævintýrisins virðist þannig sniðið eftir dæmisögum um gyðinga og altarissakramentið þótt hold og blóð Krists sé táknað með öðrum og jarðbundnari hætti en við messuna. Það frávik sem er þó einna óvæntast við ævintýrið er að gyðingurinn tekur við því hlutverki sem María guðsmóður hefur í hinni hefðbundnu gerð og er hin raunverulega hetja sögunnar. Í Þeófilusarsögninni er galdramaðurinn sem hefur milligöngu við djöfulinn í flestum tilvikum gyðingur og sagan fellur því í hina aldalöngu frásagnarhefð sem sprottin er af hugmyndum um gyðinga sem erkifjendur kristinnar. Það er því óhætt að segja að í norræna ævintýrinu sé gengið í berhögg við eina af hinum viðteknu staðalímyndum 14. aldarinnar.

⁵⁷⁶ Embættisheitið „ballivus“ er einungis notað um veraldlega embættismenn þótt merkingin sé breytileg eftir svæðum og tímabilum. Það er því ljóst að persónan í ævintýrinu er ekki klerkur eins og Þeófilus.

5. Þróun íslenskra ævintýra 1350-1500 og viðnámið gegn lollörðum

Í þessum kafla verður leitað svara við spurningunni um það hvort nokkrar grundvallarbreytingar hafi átt sér stað í ritun og miðlun íslenskra ævintýra á 15. öld. Í ljósi heimildafæðar getur slík athugun vart leitt til annars en getgátu þar sem ályktað er út frá sérefninu í 624 og þeim frávikum sem þar birtast miðað við almenna heimsmynd og hugmyndafræði ævintýrasafnsins í 657. Sérefnið í 624 er þýtt úr miðensku og einkennist óneitanlega af öðrum áherslum en mörg ævintýrin í 657, en til þess að unnt sé að fullyrða að um sé að ræða tvö ólík þróunarstig sömu sagnahefðar þarf að túlka þennan yngri sagnaflokk sem sögulega heimild. Með því er gert ráð fyrir að þessi þýddu ævintýri endurspegli að einhverju marki þær sögulegu aðstæður sem eru uppi þegar þýðingarnar eru samdar. Þessi aðferð á sér ýmis fordæmi í rannsóknum Íslendingasagna, allt aftur til ritgerða Konrads Maurer um 1870 þar sem leitast er við að tímasetja sögur út frá þeirri lagaþekkingu sem þær hafa að geyma. Tveir nemendur Maurers, Karl Lehmann og Hans Schnorr, sömdu rit um *Brennu-Njáls sögu* í sama anda og sýndu fram á að lagagreinar sögunnar væru til marks um að hún hlyti að vera samin eftir 1262.⁵⁷⁷ Heilagra manna sögur hafa sömuleiðis verið túlkaðar í ljósi ritunartímans. Þannig fjallar *Jóns saga baptista II* eftir Grím Hólmsteinsson um atburði guðspjallanna en er öðrum þræði innlegg í samtímaumræðu 13. aldar, og hefur verið lýst sem óbeinni gagnrýni á veraldlega höfðingja þar sem „fjarlæg fortíð og fortíðarpersónur eru spunnar upp úr lögum og málefnum samtíðar söguhöfunda.“⁵⁷⁸ Þjóðkvæði og þjóðsögur hafa enn fremur gefið tilefni til túlkana sem gera ráð fyrir óbeinum skírskotunum í samfélagsleg málefni þess tímaskeiðs þegar verkin taka á sig mynd. Dæmi um slíka túlkun er að finna í grein Gísla Sigurðssonar um Kötludraum, sagnakvæði frá 16. eða 17. öld sem fjallar um samneyti mennskrar konu og huldumanns, en Gísli telur að kvæðið standi í beinum tengslum við Stóradóm og raunveruleg refsímál vegna hjúskaparbrota á Íslandi á fyrri hluta 17. aldar.⁵⁷⁹

Sé ætlunin að setja enska ævintýraflokkinn úr 624 í samhengi við þau málefni sem voru efst á baugi þegar handritið var skrifað er eðlilegt að taka nokkurt mið af öðru efni handritsins. Handritið geymir mestmegnis kirkjulegt efni auk stjörnufræði og rímfræði.

⁵⁷⁷ Karl Lehmann og Hans Schnorr von Carolsfeld, *Die Njálssage in ihren juristischen Bestandtheilen: Ein kritischer Beitrag zur altnordischen Rechts- und Literaturgeschichte* (Berlín: R.L. Prager, 1883). Sjá nánari umfjöllun í grein Sveinbjarnar Rafnssonar, „Um Hrafnkels sögu Freysgoða, heimild til íslenskrar sögu,“ *Saga* 34 (1996): 35-36.

⁵⁷⁸ Sveinbjörn Rafnsson, „Um Hrafnkels sögu Freysgoða, heimild til íslenskrar sögu,“ 74; sjá einnig Gunnar F. Guðmundsson, *Íslenskt samfélag og Rómakirkja*, 90-91.

⁵⁷⁹ Gísli Sigurðsson, „Kötludraumur: Flökkuminni eða þjóðfélagsumræða?“, *Gripla IX* (1995): 210-211.

Margir af hinum kirkjulegu textum handritsins eru mjög almenns eðlis og verða vart túlkaðir sem vitnisburðir um hugarfar eins tímaskeiðs umfram önnur. Í þeim hópi eru t.d. hómilíurnar þrjár sem hverfast einkum um yfirburði handanlífsins fram yfir jarðlífið og mikilvægi „upplitningarlífs“ (*vita contemplativa*) umfram „sýslulíf“ (*vita activa*).⁵⁸⁰ Hið sama má segja um skriftaboð Þorláks biskups sem verða til í lok 12. aldar en voru höfð í heiðri í einhverri mynd allt fram á 16. öld. Á hinn bóginn eru ýmsir trúarlegir textar í handritinu til marks um fjarskalega reglufestu og ósveigjanleika er varðar fyrirmæli um hegðun, svo að grunur vaknar um að þeir séu samdir sem viðbragð við einhverju tilteknu sögulegu samhengi umfram önnur. Úr þessum hópi ber einkum að nefna fremsta verkið í handritinu, óheila þýðingu ritgerðarinnar *Meditationes piissimæ de cognitione humanæ conditionis* sem var öldum saman eignuð Bernharði frá Clairvaux þótt nú sé almennt álitíð að hann sé ekki hinn rétti höfundur.⁵⁸¹ Þetta er fremur kaldranaleg lýsing á hinu jarðneska lífi, blandin skilyrðislausri fordæmingu á holdfýsnum mannkynsins, og hugmyndin um erfðasyndina er grunnstef í textanum öllum: „Svo mikið sem heyrir til hins ytra manns, þá kem ég af þeim feðginum er mig gjörðu fyrr bölvadan en fæddan; þau syndug fæddu mig syndugan í sinni synd, og ólu mig upp af synd; leiddu mig veslan til veraldar þessa ljóss, af þeim hefi eg ekki nema vesöld og synd, og þennan breyska líkam sem eg ber.“⁵⁸² *Meditationes* er samin sem leiðarvísir fyrir munka og mótast mjög af því sjónarmiði að sjálfskoðun sé besta leiðin til að þekkja Guð, enda sé maðurinn gerður í Guðs mynd og gæddur ódauðlegri sál.⁵⁸³ Töluverð umfjöllun er um höfuðsyndirnar sjö í handritinu, bæði í þeirri ritgerð sem nefnist einfaldlega „Um sjö höfuðlesti“ og í skýringum á faðirvorinu sem standa á undan henni, en þar er faðirvorið skýrt lið fyrir lið sem runa viðvarana um skaðsemi höfuðsyndanna.⁵⁸⁴

Megnið af innihaldi handritsins AM 624 4to er skrifað upp eftir eldri heimildum. Sérhver tilgáta um það hvaða þýðingu handritið í heild hefur haft sem framlag til samtímaumræðu um 1500 verður því að gera ráð fyrir því að efnisvalið hafi þýðingu í sjálfu sér, fremur en að hægt sé að álykta um höfundarætlun eða upphaflega merkingu hvers texta fyrir sig. Rannsóknir á handritinu hafa hingað til beinst að einstökum hlutum þess fremur en safninu í heild og fræðimenn leggja sjaldan meiri merkingu í efnistöð handritsins alls en þá að það innihaldi „efni af ýmsu tagi.“⁵⁸⁵ Handritið er ekki heilt sem gæti bent til þess að bandið sé yngra en innihaldið og textavalið sé því háð ákvörðunum sem voru teknar eftir að

⁵⁸⁰ Fyrsta hómilían er skert en hinar tvær síðari eru prentaðar í bókinni *Leifar fornra kristinna fræða íslenzkra*, 151-158.

⁵⁸¹ Norræna þýðingin er prentuð eftir 624 í *Leifum*, 188-198.

⁵⁸² *Leifar*, 190.

⁵⁸³ Étienne Gilson, *La Théologie mystique de Saint Bernard* (Paris: J.Vrin, 1980), 90-96.

⁵⁸⁴ *Leifar*, 159-161.

⁵⁸⁵ Sveinbjörn Rafnsson, „Skriftaboð Þorláks biskups,“ *Gripla* I (1982): 78.

efnið var skrifað.⁵⁸⁶ Sumir fræðimenn hafa jafnvel lagt sérstaka áherslu á það hve ósamkynja hinir mörgu textar safnsins séu; þannig fullyrti Þorvaldur Bjarnason árið 1878 að þetta væri „að efninu hin sundurleitasta bók.“⁵⁸⁷ Fátt bendir hins vegar til þess að hinir ýmsu hlutar handritsins séu misgamlir, algengt er að skipt sé um rithönd inni í kverum sem bendir til þess að bókin sé skrifuð í einni rennu.⁵⁸⁸ Öruggr niðurstaða um aldur handritsins er einfaldlega vandfengin og því er hvorki hægt að fullyrða með algjörrri vissu að einn samfelldur hugsunarþráður búi að baki safninu né að textavalið hafi tekið mið af tilteknum ásetningi eða hagsmunum sem skiptu máli á ritunartímanum. Um enska ævintýraflokkinn má þó fullyrða að með því að lesa efnið saman við aðra texta úr safninu kunni hæglega að opnast nýjar túlkunarleiðir um sögurnar sem vitnisburð um hugarfar og tíðaranda seint á 15. öld.⁵⁸⁹

Sá texti í 624 sem birtir einna skýrustu hugmyndina um sögulega framrás kirkjunnar er stutt samantekt um fimm kirkjuþing sem eru skilgreind sem þau mikilvægustu í sögunni: Fyrsta kirkjuþingið í Nikeu 325, fyrsta kirkjuþingið í Konstantínópel 381, kirkjuþingið í Efesus 431, kirkjuþingið í Kalcedon árið 451 og svo fjórða Lateranþingið 1215. Þetta er stuttur texti, aðeins 43 línur í handritinu, þar sem greint er frá úrskurðum kirkjuþinganna fimm í mjög einfölduðu máli.⁵⁹⁰ Það vekur óneitanlega athygli hversu mikið er lagt upp úr villutrú og fordæmingu hennar á stórþingum kirkjunnar. Um fyrstu fjögur þingin kemur ekkert annað fram en að ein gerð villutrúar hafi verið fordæmd á hverju þeirra og eru fjórir áhrifamiklir trúvillingar tilgreindir sem helstu fyrirsvarsmenn þessara forboðnu hugmyndakerfa: Arius, Makedónius, Nestoríus og Eutyches. Nokkuð öðru máli gegnir um fjórða Lateranþingið, þar er megináherslan á tímatalisreikninga sem komu við sögu á þinginu en ekkert er minnst á þær hugmyndir sem voru dæmdar sem villutrú við sama tilefni, þ.m.t. kenningar Jóakims af Fiore og trúarviðhorf Katara. Eftir sem áður er þó ljóst að þessi samantekt um stórþingin fimm er óumdeilanlega mótuð af hugmyndinni um villutrú sem sögulegt hreyfiafl. Þótt textinn sé af allt öðrum toga en ævintýrin er engu að síður hugsanlegt að ákveðin vensl séu á milli þeirra. Ensku ævintýrin í 624 líkjast hefðbundnum dæmisögum í

⁵⁸⁶ Niels Bonde og Peter Springborg rannsökuðu band handritsins árið 2004 en komust ekki að öruggri niðurstöðu um aldurinn þar sem of fáir trjáhringir eru í spjöldunum sem síðurnar eru bundnar í. Sjá Niels Bonde og Peter Springborg, „Wooden Bindings and Tree-Rings: A Conclusion,“ í *Nyt og gammelt fra Peter Springborg*, Bibliotheca Arnamagnæana LI, ritstj. Matthew James Driscoll og Annette Lassen (Kaupmannahöfn: Museum Tusulanum Press, 2018), 348.

⁵⁸⁷ Þorvaldur Bjarnason, [inngangur], *Leifar*, IX.

⁵⁸⁸ Einar G. Pétursson, „Inngangur,“ í *Miðaldaævintýri þýdd úr ensku*, xv-xvi.

⁵⁸⁹ Almenna umfjöllun um ensk áhrif í norrænum prédikunum má finna hjá Thomas N. Hall, „Old Norse-Icelandic Sermons,“ *The Sermon*, ritstj. Beverly Mayne Kienzle (Turnhout: Brepols, 2000), 679.

⁵⁹⁰ Samhljóða texta er að finna í handritinu AM 194 8vo, sem er tímasett árið 1387. Sá texti er prentaður í *Alfræði íslenzkri* og er farið eftir þeirri útgáfu hér; sjá *Alfræði íslenzk I*, útg. Kristian Kálund (Kaupmannahöfn, 1908), 31-33. Elstu varðveittu gerð textans er að finna í handritinu AM 625 4to, en þar er ekki fjallað um fjórða Lateranþingið 1215 og því einungis greint frá fjórum þingum. Sá hluti handritsins sem geymir þá gerð er tímasettur til fyrsta fjórðungs 14. aldar. Textinn er útgefinn í *Veraldar sögu*, útg. Jakob Benediktsson (Kaupmannahöfn: Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur, 1944), 73-74.

þeim skilningi að þar er brugðið upp myndum af einstaklingum sem fara villir vegar í sínu lífi, vanrækja trúna, drýgja syndir eða virða ekki fyrirmæli og siðaboð kirkjufirvalda. Hegðun þessa fólks og afstaða eru fordæmd með sama hætti og atferli villutrúarhreyfinga. Í evrópsku dæmisagnahefðinni er oft að finna beina samsvörun við úrskurði kirkjuþinga og hvert stakt dæmi er þá *dæmi um* hugmyndir og hegðun sem hafa verið dæmd sem óæskileg. Mörkin á milli villutrúarhópa og einstakra villutrúarmanna geta þannig orðið illgreinanleg, og gildir þá einu hvort villutrúin er iðkuð í samræmi við fyrirmæli frá ískyggilegum leiðtogum eða hvort hún á upptök sín í manningum sjálfum.

Engin þeirra trúarhreyfinga sem voru sakfelldar í heilu lagi á kirkjuþingum náði að festa rætur á Íslandi. Af rituðum heimildum á norrænu má ráða að sá hugtakaforði er snýr að villutrú er allur heldur losaralegur. Orðið „villa,“ sem stendur reyndar oft í orðasambandinu „villa og vantrú,“ er notað jöfnum höndum um heiðna trú, gyðingdóm, einstaklingsbundnar ranghugmyndir og falska kenningu sem er höfð í heiðri hjá fjölmönnum hópum. Þannig virðast latnesku hugtökin *paganitas*, *error* og *heresis* öll falla saman í eitt. Þar með er þó ekki sagt að áhugi íslenskra höfunda á villutrúarhreyfingum eða meðvitund þeirra um þær hafi verið takmörkuð. Í þeim tilvikum þar sem hægt er að finna enduróm af hugmyndum villutrúarhreyfinga án þess að þær séu nefndar á nafn þarf að huga að þeim félagslega bakgrunni sem heimildirnar eru sprotnar upp úr. Hvað varðar enska ævintýraflokkinn í 624 er hægt að leiða líkur að því að boðskapurinn sé ekki eingöngu hugsaður til brýningar fyrir einstaklinga heldur ekki síður til þess að fyrirbyggja villutrúarhugmyndir áður en þær næðu fótfestu. Sögurnar sem þarna birtast í þýðingum verða til á Englandi á 15. öld. Þær virðast hafa mótast af því sem var álitnið mikilvægasta úrlausnarefni kirkjunnar á þeirri öld og jafnframt það sem helst var talið geta grafið undan stoðum samfélagsins. Þetta voru lollardarnir, sú trúarhreyfing sem átti upphaf sitt í hugmyndum John Wyclif, og er að sönnu fyrirferðarmesta villutrúarhreyfingin í Englandi í aðdraganda siðaskiptanna.

Lollardarnir voru álitnir meiriháttar ógn við allsherjarreglu í Englandi á 15. öld. Á Íslandi var staðan vitanlega allt önnur, í fámennu og dreifbýlu sveitasamfélagi var lítil hætta á meiriháttar byltingum en þó er vel hugsanlegt að andspyrnunnar gegn trúvillingum sjái stað með einhverju móti. Lollardarnir eru hvergi nefndir í íslenskum heimildum svo að vandinn felst í því hversu langt þarf að seilast til að finna þá, eða öllu heldur finna meðvitundina um þá. 15. öldin er sá tími þegar Ísland stendur í hvað beinustu sambandi við England, þrír enskir biskupar sátu á Hólum á fyrri helmingi aldarinnar og voru þeir allir skipaðir af páfa. Það er nánast fjarstæðukennt að ímynda sér að þessir biskupar hafi ekki vitað af lollörðunum og þeirri ógn sem talið var að stafaði af þeim.

Eini enski biskupinn sem kom til Íslands var Jón Vilhjálmsson Craxton. Hann er jafnframt eini páfabiskupinn sem sat á báðum biskupsstólunum, fyrst á Hólum og síðan í Skálholti, þótt hann hafi að vísu ekki komið til landsins eftir að hann fékk veitingu fyrir Skálholti. Á Hólum sat hann hins vegar í sex eða sjö ár, hann kom til landsins 1427 og fór af landi brott 1433 eða 1434. Venjulega var skipunarbréf látið nægja við vígslu biskupa en í tilviki Jóns Vilhjálmssonar Craxton var um beina vígsluathöfn að ræða með tilheyrandi ferðalagi til Rómar. Páfinn sem vígði Jón var enginn annar en Marteinn V., maðurinn sem hafði tekið við völdum í kjölfar kirkjubingsins í Konstanz 1415 og fékk það hlutverk að sameina kaþólska kirkju eftir Klofninginn mikla.⁵⁹¹ Marteinn var ötull og yfirlýstur fjandmaður lollarda. Hann var sjálfur viðstaddur þegar Jan Hus var tekinn af lífi og sendi frá sér páfabullu árið 1420 þar sem hann hvatti alla kristna menn til að sameinast í krossferð gegn lollörðum og öðrum trúvillingum. Árið 1427, tveimur árum eftir að hann vígði Jón Vilhjálmsson Craxton til Hóla, sendi hann bréf til biskupa í Lincoln og Kantaraborg, auk ýmissa veraldlegra höfðingja í Englandi, þar sem hann skerpti á mikilvægi þess að finna og ákæra lollarda, og reyna eftir fremsta megni að uppræta hinar eitruðu hugmyndir Wyclifs með öllu. Árið 1428 skipar hann svo fyrir að bein Wyclifs skyldu grafinn upp og brennd til ösku til að sýna það svart á hvítu að hann nyti engrar náðar, hvorki þessa heims né annars. Jón Vilhjálmsson Craxton starfaði í umboði Marteins V. og hafi hann tekið þá skuldbindingu alvarlega má vel ímynda sér að hann hafi lagt upp með útrýmingu lollarda sem hluta af starfslýsingu sinni í embætti Hólabiskups. Einn þeirra manna sem lögðu sitt af mörkum til þess að Jón fengi biskupsembættið var Henry Beaufort, biskup af Winchester og síðar kardináli, en hann mun hafa verið sérstakur trúnaðarvinur Marteins páfa.⁵⁹² Frá Beaufort þessum eru varðveittar skorinorðar ræður sem hann hélt um nauðsyn þess að berjast gegn lollörðum og uppreisnaráróðri þeirra.⁵⁹³ Allt ber þetta að sama brunni; hvert svo sem litið er í hópi þeirra manna sem komu Jóni Vilhjálmsyni Craxton til valda er að finna óþreytandi baráttumenn gegn villum Wyclifs.

John Wyclif var fæddur á þriðja áratug 14. aldar, ártalið 1327 er oft nefnt í því samhengi, en önnur ártöl í næsta nágrenni koma stöku sinnum fyrir í heimildum. Hann nam í Oxford og varð doktor í guðfræði árið 1372. Óljósar heimildir herma að hann hafi fengið loforð frá sjálfum Gregoríusi XI. páfa um eitthvert meiriháttar embætti innan kirkjunnar, honum hafi verið gefið viljrði fyrir því að verða biskup, jafnvel erkibiskup, en síðan hafi

⁵⁹¹ Páfabréfið þar sem Marteinn V. páfi skipar Jón í embætti Hólabiskups er dagsett 25. apríl 1415. Sjá *Íslenskt fornbréfasafn* VIII, 25.

⁵⁹² *Íslenskt fornbréfasafn* XVI, 231, nmgr. 1.

⁵⁹³ Richard Rex, *The Lollards, Social History in Perspective* (New York: Palgrave, 2002), 87.

ekkert orðið úr því.⁵⁹⁴ Það kann að vera að hér sé um að ræða sögusögn sem hafi orðið til löngu síðar og verið hönnuð út frá þeirri miklu páfaandúð sem einkennir skrif Wyclifs, sagan um hið svikna loforð Gregoríusar XI. sé m.ö.o. uppdiktuð eftiráskýring um það hvernig þessi andúð kviknaði. Hvað sem því líður er ljóst að Wyclif hlaut aldrei nokkurt þeirra hæstu kirkjulegu embætta sem veita mátti, og hann fór aldrei leynt með vonbrigði sín yfir því. Það skásta sem honum bauðst var að vera sóknarprestur í Lutterworth, litlum bæ í miðhéraðum Englands sem er í rúmlega tuttugu kílómetra fjarlægð frá Leicester. Enginn klerkvígður maður greiddi götu Wyclifs á þessari vegferð, það var konungurinn Játvarður III. sem skenkti honum brauðið og þar átti hann eftir að þjóna með hléum til dauðadags. Hann dvaldi þó langdvölum í Oxford og gegndi þar lærdómsstöðum, hélt fyrirlestra og var í nánú sambandi við fjölda ungra manna sem þar lærðu til prests.

Vatnaskil urðu á ferli Wyclifs árið 1374 þegar hann var skipaður í sendinefnd sem fór til borgarinnar Brügge í Belgíu, og má segja að með þeirri ferð hafi þátttaka hans í opinberu lífi hafist af alvöru. Sendinefndin hafði það hlutverk að hitta aðra sendinefnd sem kom sunnan úr Róm og fundurinn snerist um ýmis málefni er lutu að sambandi Englandskirkju og páfastólsins, skattlagningu, áfrýjanir dómsmála og fleira í þeim dúr.⁵⁹⁵ Það var í kjölfar þessarar farar sem Wyclif tók að helga sig fræðilegum skrifum og með þeim tekur hann sér stöðu sem áhrifamikill hugsuður. Skrif Wyclifs voru frá upphafi á skjön við hina opinberu guðfræði kirkjunnar. Hann ögraði mjög viðteknum skoðunum og uppskar skammir og áminningar frá kirkjudeildum. Hann var jafnvel látinn svara til saka hjá siðanefndum og dómstólum. Samhliða fræðistörfum sínum átti hann í góðu samstarfi við ýmsa höfðingja og konungssinna. Þeirra helstur var John of Gaunt, hertoginn af Lancaster, sem var einn valdamesti maður Englands á þessu árabili, sonur Játvarðar konungs III. og hinn eiginlegi hæstráðandi landsins í nokkur ár eftir að Ríkharður II. varð konungur á unga aldri árið 1377. Jónarnir tveir, Wyclif og Gaunt, voru afar nánir framan af og á milli þeirra voru miklir kærleikar. Fræðikenningar Wyclifs voru eins og klæðskerasumaðar fyrir hagsmuni John of Gaunt og fyrir vikið naut Wyclif víðtækrar verndar hjá þessum mikla stjórnsmálaráðgjafi. Það er vafalaust John of Gaunt að þakka að Wyclif var ekki brenndur á báli líkt og var alsíða í Evrópu um þetta leyti þegar trúvillingar voru annars vegar. Wyclif var boðaður í yfirheyrslur hjá erkibiskupi árið 1377 þar sem hann átti að svara fyrir einhver æsingaskrifin sem hann hafði látið frá sér fara skömmu áður. Hann mætti til stefnunnar en til réttarhaldanna mættu líka John of Gaunt og hans menn, gráir fyrir járnnum, til þess að sitja á

⁵⁹⁴ Matthew Spinka, „John Wyclif, Advocate of Radical Reform,“ *Advocates of Reform from Wyclif to Erasmus*, The Library of Christian Classics XIV (London: SCM Press, 1953), 21.

⁵⁹⁵ Michael Wilks, „John Wyclif, Reformer, c. 1327-1384,“ *Wyclif: Political Ideas and Practice* (Oxford: Oxbow Books, 2000), 2.

áhorfendapöllum. ⁵⁹⁶ Eins og við var að búast leiddi ákæran ekki til sakfellingar í það skiptið, yfirheyrslurnar runnu út í sandinn og Wyclif var laus allra mála.

Í pólitískum skilningi er samband aðalsins og kirkjunnar sá rauði þráður sem gengur í gegnum hin umdeildu skrif Wyclifs. Wyclif gerði ráð fyrir því að Kristur hefði einungis gefið kirkjunni vald yfir andlegum eignum en ekki veraldlegum. Að þessu leyti sver hann sig í ætt við hugsuði á borð við Marsilíus frá Padova og Vilhjálmm frá Ockham. ⁵⁹⁷ Postulleg fátækt var sérstakt metnaðarmál hjá Wyclif, hann taldi að auðsöfnun kirkjunnar hefði leitt hana á glapstigu og brenglað alla heimssýn klerkastéttarinnar. Áherslan á fátæktina er eitt af því sem Wyclif sótti til kenninga Frans frá Assisi, enda hafði hann mikinn stuðning meðal fransiskana framan af. Wyclif lagði mikla áherslu á þátt veraldlegra valdhafa, konungsins og þeirra höfðingja sem undir hann voru settir. Einhver þurfti að svipta gráðuga og óhæfa presta völdum, kirkjan sjálf réði ekki við það verkefni og þess vegna þurfti ríkisvaldið að sjá um það. Eignaupptaka var lykilatriði í þessu sambandi, hertogar og aðrir heimsins höfðingjar áttu miklu meira tilkall til þess að sýsla með lönd og lausa aura en hin geistlega stétt og því var það ekki nema eðlilegt að tilfærslur verðmæta ættu sér stað. Wyclif sá kirkjuna fyrir sér sem sjálfseignarstofnun undir forystu leikmanna, þar eð aðallinn væri eini þjóðfélagshópurinn sem megnaði að bæta klerkastéttina og hafa taumhald á þeirri djúpstæðu græðgi sem hafði heltekið hana, var það æskilegasta fyrirkomulagið að aðallinn sæi um allan rekstur og eignarhald en klerkarnir væru á móti siðferðilegir ráðgjafar hinna veraldlegu leiðtoga. Í ritum Wyclifs er orðunum iðulega beint til riddara og aðalsmanna, í menntastarfi sínu lagði hann allt kapp á að þjálfa prédikara sem gætu starfað í hirðvist, talað beint til höfðingja og breitt boðskapinn út meðal aðalsmanna. Það kemur því varla á óvart að menn eins og John of Gaunt hafi tekið kenningum hans opnum örmum. Þar við bætist að á valdatíma Játvarðar III. (1327-1377) hafði konungsvaldið náð vaxandi undirtökum á kirkjum, sölsað undir sig eignir þeirra og tekið af þeim yfirráð á ýmsum sviðum. Kenningar Wyclifs voru þannig ekki annað en fræðileg staðfesting og réttlætning á ástandi sem var þegar komið til sögunnar í Englandi.

Skilgreiningar á siðferðilegum og embættislegum skyldum páfans er annar meginþáttur í skrifum Wyclifs. Hann var þeirrar skoðunar að miðstýringarhugmyndir hefðu ómaklega orðið ofan á í allri kirkjulegri stjórnsýslu, að með einhverri bjagaðri útgáfu af kenningum Ágústínusar hefði páfanum verið fengið allt of mikið vald í hendur á kostnað erkibiskups- og biskupsdæma í einstökum konungsríkjum. Páfavelðið var stóra meinlokan í kenningakerfi kirkjunnar, flest annað var í meginatriðum í lagi, kirkjuþing í sinni hefðbundnu mynd voru vel nothæft tæki til framfara að dómi Wyclifs og vegsömun dýrlinga með

⁵⁹⁶ Matthew Spinka, „John Wyclif, Advocate of Radical Reform,“ 24.

⁵⁹⁷ Ian Christopher Levy, „John Wyclif and the Primitive Papacy,“ *Viator* 38, nr. 2 (2007):159.

hefðbundnu sniði þótti honum sömuleiðis mjög heppilegur farvegur trúarlífs. Það voru umfram allt inngríp páfans sem þurfti að hefta, þau voru í mótsögn við ritninguna og höfðu með handahófskenndum hætti fjarlæggt kirkjuna frá sínum sanna kjarna.⁵⁹⁸ Líkt og almennt gildir um umbótasinna innan kirkjunnar gekk Wyclif út frá hugmynd um hina réttu og upprunalegu kirkju, kirkjuna eins og Kristur og postularnir hugsuðu hana. Umbæturnar áttu þannig ekki að leiða kirkjuna fram á nýjar og ókannaðar slóðir heldur aftur til upprunans. Wyclif gekk sífellt lengra í gagnrýni sinni á páfa eftir því sem árin liðu, andúðin jókst stig af stigi og í síðustu ritum sínum fór hann jafnvel að tala fyrir því að embætti páfans yrði afnumið með öllu. Helsta varðan á þessari leið var klofningurinn sem átti sér stað árið 1378, þegar páfarnir urðu tveir, einn í Róm og annar í Avignon, og seinna þrír. Þessir páfar bannfærðu hver annan og Wyclif sá klofninginn sem staðfestingu á þeim ógöngum sem stofnunin var komin í.

Eftir 1378 urðu skrif Wyclifs róttækari en áður, hann hætti að skrifa um höfðingja og ríkisvald og einbeitti sér að því að gagnrýna páfann. Afstaða hans er mun eindregnari en annarra skoðanabræðra hans og það kvað svo mikið að gagnrýninni að John of Gaunt sá sig á endanum knúinn til þess að draga í land með stuðninginn við Wyclif. Hið sama gilti um ýmsa formælendur hans í Oxford. Konungurinn sá hag landsins betur borgið í því að styðja Róm gegn Avignon, enda stóð Frakkakonungur á bak við páfann í Avignon. Árið 1382 var Wyclif orðinn svo að segja einangraður í afstöðu sinni. Þegar sú fregn barst að erkibiskupinn væri væntanlegur í vísitasíuferð til Oxford þá um sumarið sá Wyclif sæng sína upp reidda og yfirgaf staðinn fyrir fullt og allt. Hann fór til heimahaganna í Lutterworth og hélt sig þar þau tvö ár sem hann átti eftir ólifðuð. Á þessum síðustu tveimur árum einbeitti hann sér að því að byggja upp hreyfingu betliprédikara. Hann hafði um sig hirð manna sem áttu að ferðast um landið og færa boðskapinn hvert þangað sem hans var þörf. Wyclif sá þetta sem lausn á auðsöfnun kirkjunnar, grundvallarreglan var þá sú að presturinn ætti að sýna ráðdeild og nægjusemi í öllu sínu hátterni. Fjárframlög sóknarbarna og annarra skjólstæðinga áttu að standa undir framfærslu prestsins og öllum þeim fjármunum og eignum sem honum áskotnaðist umfram það sem nauðsynlegt var átti hann að deila meðal fátækra.

Það var í þessum þrönga aðdáendahópi Wyclifs undir lok ævi hans sem fyrstu fræjunum að hreyfingu lollarda var sáð. Nokkrir af nánustu samstarfsmönnum Wyclifs tóku til við að útbreiða hugmyndir hans að honum gengnum, yfirleitt í einfölduðu formi og stundum í enn róttækari mynd en þeirri sem birtist í ritum hans. Upp úr þessu urðu lollardarnir til, en þess má geta að hugtakið lollardi er ekki frá Wyclif komið, sjálfur nefnir hann þennan aðdáendaklúbb sinn ýmist *ordo Christi* eða *secta Christi*, Kristshreyfinguna eða

⁵⁹⁸ Michael Wilks, „John Wyclif, Reformer, c. 1327-1384,“ 12.

söfnuð Krists.⁵⁹⁹ Eftir því sem næst verður komið kemur hugtakið lollardi fyrst fyrir sem skammaryrði hjá Henry Crump í Oxford árið 1382.⁶⁰⁰ Þótt núorðið sé alvanalegt í fræðilegum skrifum um enska kirkjusögu að draga úr tengslum Wyclifs við lollardana er engu að síður ljóst að í samtímaheimildum eru orðin Wyclif-sinni og lollardi iðulega notuð sem samheiti.⁶⁰¹ Því miður eru þær ritheimildir sem rekja má til lollardanna sjálfra af mjög skornum skammti svo ekki verður fullyrt með vissu hvort þeir skilgreindu sig almennt sjálfir með þessu heiti. Langstærsti textahópurinn í flokki þeirra ritheimilda sem varðveist hefur um lollardana eru málsskjöl úr réttarhöldum þar sem þessir menn eru sóttir til saka fyrir trúarhugmyndir sínar. Lollardar eru langstærsti villutrúarhópurinn í Englandi á 15. öld, og í raun fyrsta óopinbera kristna trúarhreyfingin þar í landi sem nær fjöldahylli. Kenningar Wyclifs voru bældar niður og lifðu sem neðanjarðarfyrirbæri í meira en hundrað ár. Eftir að Wyclif yfirgaf Oxford í síðasta skiptið árið 1382 varð hreyfing fylgismanna hans alþýðleg fremur en akademísk; eftir að aðalsmenn og höfðingjar gáfu þessar kenningar upp á bátinn lifðu þær áfram hjá millistétt og alþýðufólki, hjá bændum og handverksmönnum.

Það vekur nokkra athygli að lollardarnir hafa byr í seglum í upphafi en síðan snýst gæfuhjólið þeim í óhag á undraskömmum tíma. Wyclif er í uppáhaldi hjá valdamestu höfðingjum Englands um 1380 en þrjátíu árum síðar eru sporgöngumenn hans hundeltir um allt landið, ákærðir, dæmdir og brenndir. Michael Wilks útskýrði þessi hröðu umskipti á þá leið að lollardarnir hafi upp til hópa verið konungspjónar í byrjun, líkt og Wyclif sá fyrir sér, menntamenn sem sögðu valdhöfunum það sem þeir vildu heyra og gátu rökstutt það með lærðum vísunum. Þetta útskýrir það hversu mikillar verndar þeir nutu framan af; landstjórninni var umhugað um að ná heljartaki á biskupum og öðrum geistlegum drottunum og hún leit á kenningar Wyclifs sem hentuga leið að því markmiði. Þegar það var síðan orðið ljóst um 1400 að þessu markmiði mætti hæglega ná án þess að Wyclif eða lollardarnir þyrftu að koma þar við sögu var hins engin þörf á að fá þá til fylgilags lengur. Um leið og lollardarnir misstu sitt pólitíska mikilvægi urðu ofsóknir gegn þeim mögulegar og næsta víst að margir innan kirkjunnar töldu sig eiga harma að hefna.⁶⁰² Þessu má líkja við breytta stöðu presta á Íslandi á 12. öld eins og Orri Vésteinsson lýsir henni í doktorsriti sínu. Orri telur að áhugi goðorðsmanna á prestsmentun hafi minnkað eftir því sem leið á öldina, fyrst og fremst

⁵⁹⁹ Michael Wilks, „Royal Priesthood: The Origins of Lollardy,“ *The Church in a Changing Society*, Proceedings of the CIHEC Conference in Uppsala, August 17-21, 1977 (Uppsölum: Uppsala University, 1978), 63.

⁶⁰⁰ Sama heimild, 68.

⁶⁰¹ Anne Hudson, „'Laicus litteratus': The Paradox of Lollardy,“ *Heresy and Literacy 1000-1530*, ritstj. Peter Biller og Anne Hudson (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 228.

⁶⁰² Michael Wilks, „Reformatio regni. Wyclif and Hus as Leaders of Religious Protest Movements,“ *Studies in Church History* 9 (1972): 121.

vegna þess að þeir hafi ekki lengur talið sig þurfa á stuðningi kirkjunnar að halda.⁶⁰³ Bæði dæmin eru til marks um valdastétt sem snýr baki við klerkum þegar henni verður ljóst að hún getur náð markmiðum sínum án þeirra.

Kenningar Wyclifs náðu aldrei fjöldahylli á Íslandi, ekki frekar en önnur villutrú. En hugsanlegt er að enski sagnaflokkurinn í 624 geymi leifar um tilraunir til fyrirbyggjandi aðgerða og beri þannig vott um óttann við lollarda og hættuna sem af þeim stafar. Peter Jorgensen leiddi rök að því í grein árið 1972 að einhver tengdur Jóni Vilhjálmsyni Craxton hefði samið þýðingu sem hann nefnir hið íslenska *Gesta Augmenta*, og er safn ævintýra sem sótt eru til enskrar gerðar *Gesta Romanorum*, Odo frá Cheriton, sem samdi mikinn fjölda dæmisagna fyrir prédikanir, og *Handlyng Synne* eftir Robert Mannyng. Kenning Jorgensens er sú að þrjú handrit sem varðveist hafa, nánar tiltekið AM 624 4to, AM 238 XX fol. og AM 696 VII 4to, séu öll leidd af þessu safni. Einn af skrifurunum í AM 624, og sá eini sem við þekkjum með nafni, er Jón Þorvaldsson sem starfaði um skeið sem *officialis* (umboðsmaður biskups) á Hólum, og fyrir vikið má leiða líkur að því að handritið sé skrifað á Hólum.⁶⁰⁴

Í ævintýrinu „Af riddaranum sem reyfaði fátækan mann“ er greint frá því þegar dauður maður vitjar félagu síns og biður hann að láta syngja messur fyrir sálu sinni því hann hafði átt eina alvarlega synd óuppgerða þegar hann dó. Félaginn telur upp nöfn nokkurra presta sem hann stingur upp á að verði fengnir til að sjá um messusönginn en látni maðurinn neitar þeim öllum. Af því tilefni kemur eftirfarandi innskot í söguna:

Það megum vér vita allir að þessir munu ei allir hreinlífir verið hafa er hann vildi öngvan af þeim af því hann hirti aldrei um þeirra bænir, – ei fyrir því að messan sé ei jafn góð í sjálfri sér hver sem hana segir því að svo sem að sólin týnir ei sinni fegurð þó hún skíni upp á mykjuhauginn nema mykjan stiknar því meir sem hún skín heitara upp á hann. Svo tapar og messan ekki sinni dygd þó að sá sé syndugur sem hana segir.⁶⁰⁵

Afstaða sögumannsins er með öðrum orðum sú að messan hafi sjálfstætt gildi, hún tapar ekki áhrifamætti sínum þótt presturinn sé syndugur eða ófullkominn. Þetta er alveg á skjön við það sem Wyclif boðar í skrifum sínum, hann heldur því þvert á móti fram að ef presturinn sé syndugur eða óréttlátur séu allar hans embættisgjörðir sjálfkrafa gagnslausar. Inntak hinna

⁶⁰³ Orri Vésteinsson, *The Christianization of Iceland: Priests, Power and Social Change 1000-1300* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 193; sbr. Gunnar Karlsson, *Goðamening: Staða og áhrif goðorðsmanna í þjóðveldi Íslendinga* (Reykjavík: Mál og menning, 2004), 427.

⁶⁰⁴ Peter Jorgensen, „The Icelandic Translations from Middle English,“ *Studies for Einar Haugen*, ritstj. Evelyn Scherabon Firchow o.fl. (Haag: Mouton, 1972), 305-320. Einar G. Pétursson gagnrýnir þessa túlkun Jorgensens og bendir á að Jón Þorvaldsson hafi líka verið ráðsmaður á Stað í Reynisnesi og ábóti á Þingeyrum, og því megi með jafngóðum rökum tengja handritið þeim stöðum. Sjá Einar G. Pétursson, „Inngangur,“ í *Miðaldaævintýri þýdd úr ensku*, xcvi-xcix.

⁶⁰⁵ *Miðaldaævintýri þýdd úr ensku*, 38-39. Innskotið er þýtt beint úr enska textanum í *Handlyng Synne*.

kirkjulegu athafna hangir á eðli og innræti þess sem framkvæmir þær að mati Wyclifs og lollardanna, en það er einmitt sú túlkun sem er andmælt í ævintýrinu.

Árið 1382 úrskurðaði erkibiskupinn í Kantaraborg á kirkjuþinginu í Blackfriars að tíu staðhæfingar úr ritum Wyclifs væru villutrú. Eftir því sem árin liðu varð kirkjunni síðan æ ljósara hversu mikilvægt það var að taka hart á málum. Á kirkjuþinginu í Konstanz árið 1415 var það aðalefni fundarins að sameina kirkjuna aftur eftir Klofninginn mikla, páfarnir tveir voru settir af og nýr páfi, Marteinn V., kom í þeirra stað. Næstmikilvægasta málið á dagskránni var síðan að fordæma skrif Wyclifs í heild. Næstu árin var það kirkjunni sérstakt kappsmál að ná tökum á óværunni, refska lollördunum þar sem til þeirra náðist og gefa skýr skilaboð í öllum löndum um að hugmyndafræði þeirra og undirróðursstarfsemi yrði ekki tekið með þögninni. Þetta gekk misvel eftir löndum, í Bæheimi hafði Jan Hus tekið kenningar Wyclifs upp á sína arma og sett þær í nýtt samhengi. Hus var sjálfur brenndur á kirkjuþinginu í Konstanz 1415 en störf hans báru ávöxt því konungurinn Wenceslas IV. lagði grundvöll að ríkisrekinni þjóðkirkju undir konunglegri stjórn og stýrði byltingu að ofan hundrað árum áður en Lúther lék sama leikinn í Þýskalandi.

Viðnámið gegn lollördum á 15. öld einkennist af miklum ósveigjanleika og tónninn í enska ævintýrasafninu í 624 er allur í sama anda. Séu þessar sögur bornar saman við það sem almennt tíðkast í 657 kemur í ljós að munurinn er verulegur. Í 657 koma fyrir allmargar sögur um menn sem fara sínar eigin leiðir, beita óhefðbundnum baráttuaðferðum og láta hefðir og reglur ekki hefta sig í að ná þeim markmiðum sem þeir setja sér. Þetta eru frásagnir sem einkennast af vissri aðdáun fyrir þeirri festu og þeim viljastyrk sem slíkir menn búa yfir. Áður eru nefndir páfarnir tveir, Bonifacius VIII. sem sölsar undir sig embættið með gildringum og Gregoríus VI. sem beitir vopnavaldi gegn andstæðingum sínum.⁶⁰⁶ Í sama anda er þriðja innskotssagan í *Jóns þætti* þar sem höfðingi nokkur drepur frænda sinn með köldu blóði í refsingarskyni fyrir kynferðisbrot sem hann hefur framið. Þegar höfðinginn liggur sjálfur fyrir dauðanum kemur biskup til hans á dánarbedinum en neitar að veita honum syndaaflausn þar eð höfðinginn álítur verknað sinn ekki glæp heldur einungis framfylgingu réttlætisins. Þá ber svo við að oblátan sem biskupinn hefur í fórum sínum svífur af sjálfsdáðum upp í munn höfðingjans og er atvikið haft til sannindamerkis um að guð sé á sama máli og hann. Sögurnar í 657 bera vott um dálæti á uppreisnargjörnum mönnum en í enska floknum í 624 er þessu þveröfugt farið og þar er skilyrðislaus fylgni við reglur og siðaboð kirkjunnar hinn raunverulegi samnefnari sagnanna. Ekkert bendir til þess að önnur sagnagerðin hafi útilokað hina svo sem sjá má af því að handritið 624 geymir báðar gerðirnar. Það segir þó sína sögu að í 624 fer formáli á undan þeim sagnaflokki sem sóttur er í 657. Þar

⁶⁰⁶ Sjá nánari umfjöllun í kafla 4.3.

er endað á afsökunarorðum og réttlætingu fyrir því að sumar af sögunum sem á eftir fari séu ekki augljóslega siðbætandi og virðist fyrst og fremst hafðar til skemmtunar. Skrifarinn tekur fram að lestur slíkra sagna geti þrátt fyrir allt gagnast í kristilegu líferni, mönnum sé í öllu falli betra að lesa sér til um syndir annarra en að syndga sjálfir:

Nú er bert af þessum orðum og greinum að sá er samsetti bækling þennan með ýmsum ævintýrum vildi dvelja oss frá illum umlestri, frá eiðum röngum og ónýtri margmælgí, en leiða oss til góðrar gleði, og þótt nokkuð samfljóti í bæklingi þessum það er meir sýnist kátlegt en stórum heilaglegt, þá olli því meir vorkunn og heil ástundan þess sem samsetti, að heldur skyldum vér heyra þetta samfengið en hallast út af til þess einhvers er ekki hefir í sér utan sekt og synd.⁶⁰⁷

Aðfararorðin gætu bent til þess að sagnaefni sem þótti sjálfsagt og boðlegt um 1350 hafi þarfnast fyrirvara um 1500.

Enn er óupptalið sjálft aðalatriðið, það sérkenni lollardanna sem varð þeirra helsta metnaðarmál og aðgreinir þá frá öllum öðrum. Þetta eru hugmyndir þeirra um altarissakramentið.⁶⁰⁸ Wyclif var yfirleitt andvígur viðhafnarsiðum og sviðsetningum í messunni og taldi slíkt ekki eiga sér neina raunverulega stoð í frumkristni. Altarissakramentið var hins vegar alveg sérstakt hugðarefni hjá honum, um það skrifaði hann hverja ritgerðina á fætur annarri og afgreiddi það af slíkri vandlætingu að mörgum þótti nóg um. Af þeim tíu staðhæfingum Wyclifs sem erkibiskupinn í Kantaraborg dæmdi sem villutrú árið 1382 voru þrjár úr ritinu *Um altarissakramentið (De eucharistia)*, sem er samantekt helstu hugmynda hans um það efni. Fransiskanareglan leit á þetta sem frágangssök og Wyclif missti allan stuðning úr þeirri átt þegar aðfinnslur hans gerðust of harðar. Wyclif leit svo á að sú hugmynd um gjörbreytinguna sem hefði orðið ríkjandi innan kirkjunnar væri tiltölulega ungur útúrsnúningur sem hefði orðið til á 11. öld og breiðst út smátt og smátt. Frumkirkjan hefði ekki gert ráð fyrir þessari umbreytingu og það væri enginn fótur fyrir henni í guðspjöllunum. Wyclif leit svo á að altarissakramentið væri einmitt táknrænn gjörningur en ekki raunveruleg umbreyting, hann var reyndar handviss um að það sjónarmið hefði verið ríkjandi lengst af, eða alveg þangað til 13. aldar guðfræðingar á borð við Duns Scotus og Tómas frá Aquino stefndu kirkjunni af rétttri braut.⁶⁰⁹ Gagnrýni Wyclifs á úrskurði fjórða Lateran-þingsins er öðrum þræði framlag hans til að ófrægja minningu Innocentiusar III. páfa, mannsins sem bar mesta ábyrgð á því að kenningin um *transsubstantiatio* tók öll völd

⁶⁰⁷ *Islandzk æventyri* I, 4.

⁶⁰⁸ Sjá nánar um altarissakramentið í íslenskum ævintýrum í kafla 4.4.

⁶⁰⁹ Matthew Spinka, „John Wyclif, Advocate of Radical Reform,“ 29-31. Wyclif lagði upphald sakramentisins að jöfnu við skurðgoðadýrkun, sbr. Jeremy I. Catto, „John Wyclif and the Cult of the Eucharist,“ *The Bible in the Medieval World*, ritstj. Katherine Walsh og Diana Wood (Oxford og New York: Blackwell, 1985), 282.

og var jafnframt sá sem hafði lagt mest af mörkum til að auka mátt og myndugleika páfastóls. Rökleiðsla Wyclifs byggist á kenningunni um tvöfalt efni, sem kemur víða fyrir í skrifum hans og er sú leið sem hann fer til að sýna fram á að greinarmunur skólaspekinnar á tilvist og eðli sé lítið annað en blekking. Wyclif leggur áherslu á að allt sé til *per se* og *per accidens*, þetta þurfi ekki að útiloka hvort annað, og þannig geti vínið hæglega verið bæði vín og blóð Krists á sama tíma.⁶¹⁰ Að halda því fram að vínið missi eðli sitt á því augnabliki sem það er blessað er fjarstæðukennt að hans mati. Þessi tvenndarhyggja Wyclifs á sér ýmsar birtingarmyndir, hann talar um að enskt samfélag sé í senn ríki og kirkja, *regnum* og *ecclesia*, og þetta þurfi að styðja hvort annað en ekki vera í andstöðu.⁶¹¹ Sérhver maður er bæði sál og líkami, fyrir skírnina er hann aðallega líkami og eftir dauðann er hann aðallega sál, en á meðan hann lifir er hann hvort tveggja og hefur báða eiginleikana í sér, þann jarðneska og þann guðdómlega, og við því þarf að gangast með heiðarlegum hætti. Skýrasta og göfugasta dæmið um sameiningu þess guðlega og þess mannlega er vitanlega Kristur sjálfur, holdtekning orðsins, en Wyclif bætir iðulega einkuninni *deus-homo* aftan við nafn frelsarans, rétt eins og hann vilji ítreka þetta tvöfalda eðli hans. Hugmyndin gengur sem rauður þráður í gegnum bæklinga og fyrirlestra Wyclifs: Allt undir sólinni, þar með talið altarissakramentið, á sér tvær hliðar sem eru ekki gagnkvæmt útilokandi heldur styðja hvor aðra. Þessi óhefðbundna sýn Wyclifs á altarissakramentið varð til þess að hann var iðulega spyrstur saman við Berengar frá Tours og fólki þótti sem samfella væri á milli hugmynda þeirra.⁶¹² Enski sagnaritarinn Thomas Walsingham sakaði Wyclif um að hafa endurlífgað hinar forboðnu skoðanir Berengars, enda vísar Wyclif beint í skrif Berengars í riti sínu Um altarissakramentið.⁶¹³

Altarissakramentið er víða til umfjöllunar í enska ævintýraflokknum í 624 og spurningar sem því tengjast eru mun tíðari þar en í sögunum í 657. Við þetta má bæta að ein af hómilíunum sem varðveittar eru í 624 fjallar um það hvernig skuli halda lönguföstu „svo að vér megum öll á hinum fyrsta páskadegi taka hold og blóð drottins vor til fyrirgefningar synda vorra [...]“⁶¹⁴ Hvort sem skýringin er sú að óttinn við lollarda hafi kallað á að altarissakramentinu væri hampað í sagnagerð eða ekki er ljóst að ýmis eldri fordæmi eru fyrir því að sögum um altarissakramentið sé teflt fram gegn hugmyndum trúvillinga. Altarissakramentið var í brennidepli í dæmisagnagerð á síðari hluta 12. aldar og í byrjun 13.

⁶¹⁰ Michael Wilks, „John Wyclif, Reformer, c. 1327-1384,“ 7.

⁶¹¹ Sama heimild, 10.

⁶¹² Miri Rubin, *Corpus Christi*, 20, nmgr. 50.

⁶¹³ Margaret Aston, „Corpus Christi and Corpus Regni: Heresy and the Peasants' Revolt,“ *Past & Present* 143:1994, 34.

⁶¹⁴ Stephen Pelle, „An Old Norse Homily and Two Homiletic Fragments from AM 624 4to,“ *Gripla XXVII* (2018): 273.

aldar. Sú bylgja var einkum hugsuð sem mótsvar við katörum, annarri villutrúarhreyfingu sem leitaðist við að draga úr mikilvægi gjörbreytingarinnar.⁶¹⁵ Ævintýrið „Af því hvernig einn fjandi lét vantrúaðan skammast sín“ hefst á ummælum þar sem lögmæti gjörbreytingarinnar er ítrekað: „Það var einn ríkur maður að hann trúði ei rétt eftir því sem honum bar og trúði það ei vera hold og blóð vors herra, er tíðkast í messunni, í brauðs og víns líking.“⁶¹⁶ Það vekur athygli að í þýðingunni er hnykkt meira á orðunum um villu mannsins en í enska textanum þar sem segir einfaldlega að hann hafi verið haldinn „falskri trú“ og „ekki lifað eftir sakramentinu.“⁶¹⁷ Maðurinn þjónar djöfli sem gnæfir yfir honum hvern dag í konungslíki, sitjandi á hásæti með kórónu á höfði. Einhverju sinni ber svo við að prestur nokkur gengur fram hjá þeim félögum með oblátubuðk í hendi og er á leiðinni að sjúkrabeði manns sem þarf að fá hinsta sakramentið. Skiptir þá engum togum að djöfullinn hrekkur í kút og knékrýpur í óttablandinni lotningu fyrir prestinum þar sem hann skundar fram hjá. Maðurinn spyr hann út í þessa hegðun og fjandinn svarar þá: „Því að hann, minn herra og þinn er skapaði bæði mig og þig og allt annað, hann fór hér um úti í brauðs líking, og þar fyrir er eg heiðrandi hann því að svo stendur skrifað að öll kné skuli sig fyrir honum beygja í himinríki, jörðunni og helvíti, og því voga eg ei annað en falla fram honum til heiðurs.“⁶¹⁸ Boðskapur sögunnar er að jafnvel myrkráhöfðinginn og skósveinar hans viðurkenna hið guðdómlega eðli altarissakramentisins. Hver sá sem dirfist að bera brigður á það hlýtur því að vera í ótvíræðum sálarháská.

Hugmyndin um blóð Krists sem tákn guðlegrar náðar er útfærð með ýmsum hætti í enska ævintýrasafninu.⁶¹⁹ Ævintýrið „Af einum ríku manni er eigi vildi skriftast“ er dæmi um myndrænt og næstum gróteskt tilbrigði, en þar er um að ræða frásagnargerð sem er þekkt úr mörgum eldri heimildum. Þetta eru sögur um menn sem neita að skrifa fyrir dauðann af tómu skeytingarleysi og telja alla viðleitni til þess að öðlast sáluhjálp markleysu því syndaregistor þeirra sé of langt til þess að hægt sé að veita þeim náðarmeðalið. Eitt elsta þekkt dæmið um þessa sagnagerð er að finna í dæmisagnasafninu *Liber exemplorum* frá ofanverðri 13. öld.⁶²⁰ Á Englandi hlýtur þessi saga endurnýjun lífdaga í *Festial* eftir John

⁶¹⁵ Brian Patrick McGuire, „Les mentalités cisterciens,“ 115. Um andstöðu katara gegn altarissakramentinu sjá m.a. C.H. Lawrence, *The Friars*, 4, og Gary H. Macy, *The Theories of the Eucharist in the Early Scholastic Period* (Oxford: Clarendon Press, 1984), 58-59.

⁶¹⁶ *Miðaldaævintýri þýdd úr ensku*, 18.

⁶¹⁷ „A man there was of false bileue and a wich, that leuyd not on the sacremente.“ Sama heimild.

⁶¹⁸ Sama heimild, 19. Ævintýrið á sér ýmsar hliðstæður í eldri dæmisagnasöfnum, sjá Tubach 1602 og 3570.

⁶¹⁹ Hið sama gildir um brauðið, þótt dæmin séu færri. Í einu ævintýrinu breytist blýpeningur í brauð eftir fyrirbæn prests og er breytingin til marks um að Guð hafi tekið eiganda peningsins í sátt, en hann hafði áður gefið blýpeninginn í söfnunarbauk kirkjunnar. Sjá *Miðaldaævintýri þýdd úr ensku*, 14.

⁶²⁰ *Liber exemplorum ad usum praedicatorum*, útg. A.G. Little, (Aberdeen, 1908), 55-57 (saga 99). Sbr. Jacques Berlioz, *L'«exemplum» au service de la prédication*,“ 132-133. Líklegt er að hér séu tengsl við þá hugmynd sem kemur fram í *Elucidarius* og vitnað er til í 3. kafla, að altarisgangang þjóni engum tilgangi fyrir þá sem eru syndugir í hjarta.

Mirk, prédikanasafni sem var tekið saman skömmu eftir bændauppreisnina 1381 í þeim megintilgangi að sporna gegn uppgangi lollarda.⁶²¹ Í norrænu gerðinni er sagt frá ríkum manni sem lifir mjög syndsamlega en neitar að skrifa þótt allir frændur hans og vinir hvetji hann mjög til þess. Maðurinn segist einfaldlega vera ungur, hann eigi nóg eftir ólifað en þegar hann eldist muni hann bæta sig. Árin líða og maðurinn lifir áfram í syndum. Einn dag veikist hann og streyma þá til hans velviljaðir menn sem hvetja hann eindregið til að skrifa, því annars sé honum búin kvöl í helvíti. Skriftafaðir mannsins er einn þeirra sem reynir að telja um fyrir honum en ríki maðurinn segir að það sé tilgangslaust fyrir sig að iðrast, hann sé hvort sem er fordæmdur. Þegar skriftafaðirinn er genginn brott frá sjúkrarúmi ríka mannsins birtist María mey og sýnir ríka manninum son sinn. Kristur liggur í kjöltu móður sinnar og er allur lemstraður. María spyr ríka manninn hvað sá maður verðskuldi sem hafi leikið Krist svo hörmulega. Ríki maðurinn svarar að réttast væri að sá maður fengi sams konar meðferð. María segir þá að þarna hafi ríki maðurinn kveðið upp dóm yfir sjálfum sér, enda sé það hann sem hafi leikið frelsarann svona með framferði sínu um ævina. Hún segist vera komin til ríka mannsins svo að hann fái lokatækifæri til að biðja son hennar afsökunar. Kristur sjálfur tekur nú til máls og segist tilbúinn að veita ríka manninum miskunn sína ef hann sýni iðrun. Ríki maðurinn segir að það fái ekki staðist og vísar í söguna um Adam og Evu máli sínu til stuðnings – Adam framdi ekki annan glæp en að bíta í epli og þó var hann rekinn úr paradís og dæmdur til helvítisvistar eftir dauðann. Maður sem hefur syndgað gegndarlaust allt lífið ætti því með réttu að hljóta helvítisvist einnig. Kristur bregst við með því að stinga hendinni í síðusár sitt, taka þaðan blóð og sletta blóðinu framan í ríka manninn. Blóðið á að vera til marks um það á dómsdegi að manninum hafi verið boðin miskunn sem hann þáði ekki. Kristur og María fara til himna en ríki maðurinn deyr og fer til helvítis.⁶²²

Altarissakramentið er innan seilingar í þeim íslensku ævintýrum sem verða til á 14. öld en í enska flokknum í 624 er vægi þess orðið áberandi meira en áður. Þetta eru áþreifanlegustu umskiptin í efnistöku ævintýra á 15. öld. Í ljósi þess hve lollardar eru nátengdir allri umfjöllun um fyrirbærið í Englandi á tímabilinu hlýtur að teljast líklegt að andófið gegn þeim sé ein mikilvægasta breytan í þróun bókmenntagreinarnar.

⁶²¹ John Mirk, *Mirk's Festial: A Collection of Homilies*, útg. Theodor Erbe (London, 1905), 145-146; sbr. Alan Fletcher, „John Mirk and the Lollards,“ *Medium Aevum* 56, nr. 2 (1987): 217-224.

⁶²² *Miðaldaævintýri þýdd úr ensku*, 84-88. Dæmi eru um sögur þar sem spunið er út frá sama mótífi og sagt frá því þegar Kristur neitar að úthella blóði sínu fyrir látinn syndara, jafnvel þótt aðstandendur hans biðji um það. Sjá Paulette L'Hermite-Leclercq, „Mort, résurrection et aveu dans les exempla,“ 115.

6. Niðurstöður

Í íslenskum ævintýrum fléttast saman sagnaefni úr margvíslegum hefðum og frá ýmsum tímabilum. Þau ævintýrasöfn sem varðveitt eru í norrænum heimildum birta opin og frjó viðhorf til frásagnarlistar og sagnaefni úr klassískri fornöld fær þar að standa á sama grundvelli og atburðir úr náinni fortíð. Sögusviðið færist átakalaust á milli heimshluta, frá Danmörku um Rómaveldi til Indlands, og krafan um skýra tímaframvindu er málinu oftast óviðkomandi. Íslensk ævintýrasöfn bera ekki vott um að þýðendur og skrifarar efnisins hafi haft sérstakan áhuga á að raða efninu niður eftir skipulegu og útilokandi kerfi þar sem sumar bókmenntategundir þóttu boðlegar og aðrar ekki. Slík söfn koma ekki til sögunnar á Íslandi fyrr en eftir siðaskipti. Þetta jafngildir þó ekki því að ævintýri séu afrakstur frumstæðara viðhorfs til bókmenntaforma en viðameiri sögur og raunar hafa ævintýri verið tilnefnd sem hugsanlegur áhrifaþáttur í því hvernig norrænir höfundar skipulögðu byggingu annars konar verka. Þannig leiddi Alfred Jakobsen líkur að því árið 1959 að fimm kaflar í Karlamagnús sögu væru fengnir að láni úr safni ævintýra.⁶²³ Sömu leiðis hafa Íslendingaþættir verið hafðir til marks um það hvernig dæmisagan gat tekið á sig nýjar birtingarmyndir innan vébanda sagnahefðar sem var veraldleg og tengdari konungsvaldi en kirkju.⁶²⁴

Í þessari ritgerð hafa íslensk ævintýri verið skoðuð og greind frá ólíkum sjónarhornum. Söguleg þróun sagnahefðar, samspil textategunda og birtingarmyndir kirkjustofnunarinnar hafa verið grunnviðmið í þessari umfjöllun. Hér er numið staðar við upphaf 16. aldar en ljóst er að ævintýri eru áfram miðlæg í norrænum bókmenntum. Þótt forsendur bókmenntagreinarinnar breytist með siðaskiptunum og hinn kaþólski sagnaarfur sé lítilsvirtur öldum saman af fræðimönnum á Íslandi og Norðurlöndunum bendir flest til þess að þessar sögur hafi lifað áfram og tekið á sig breyttar myndir. Þetta er í samræmi við það sem gerist víða í Evrópu; dæmisagnahefðin færist að mestu úr munnlegri geymd yfir í bóklega á 16. og 17. öld. Prédikunardæmisögur 13. aldarinnar voru ætlaðar til munnlegrar framsögu en voru ekki hluti af lifandi, munnlegri hefð.⁶²⁵ Eftir því sem ritun dæmisagna á þjóðtungu verður algengari renna sögurnar í vaxandi mæli saman við önnur bókmenntaform.

⁶²³ Alfred Jakobsen, „Er kap. 1-5 i del X av Karlamagnus saga lånt fra en samling æfintyr?“

⁶²⁴ Sjá m.a. Vésteinn Ólason, „Íslendingasögur og þættir,“ í *Íslensk bókmenntasaga* II, ritstj. Böðvar Guðmundsson, Sverrir Tómasson, Torfi H. Tulinius og Vésteinn Ólason (Reykjavík: Mál og menning, 1993), 31, Elizabeth Ashman Rowe, *The Development of Flateyjarbók: Iceland and the Norwegian Dynastic Crisis of 1389* (Odense: The University Press of Southern Denmark, 2005), 33-35 o.v., og Auður Magnúsdóttir, *Disputing Strategies in Medieval Scandinavia* (Leiden og Boston: Brill, 2013), 100.

⁶²⁵ Michael Chesnutt, „Ævintýri á miðöldum,“ í *Úr manna minnum: Greinar um íslenskar þjóðsögur*, ritstj. Baldur Hafstað og Haraldur Bessason (Reykjavík: Heimskringla, 2002), 119.

Ein helsta afleiðing þessa er sú að skýrari aðgreining verður á milli alvarlegra bókmennta og afþreyingarbókmennta en sú aðgreining er vart til staðar í dæmisagnasöfnum 14. aldar.⁶²⁶ Á 17. öld liggur stefnan í meginatriðum frá jákvæðum fordæmum til neikvæðra og markmið dæmisagna verður í auknum mæli að færa fram víti til varnaðar. Í stað þess að setja dýrlinga og aðra eftirbreytniverðra einstaklinga í öndvegi fer félagsmótun að snúast um refsingar glæpamanna og það fordæmisgildi sem þær fela í sér.⁶²⁷

Hugtakanotkun tengd ævintýrum tekur jafnframt ýmsum breytingum eftir siðaskipti og ýmsar nýstárlegar tilraunir eru gerðar í því að tengja tegundarhugtök við sagnaefni. Í upphafi 17. aldar setti Magnús Ólafsson saman Laufás-Eddu að boði Arngríms Jónssonar og skipti frásögnum Gylfaginningar og Skáldskaparmála niður í kafla sem hann kallaði „dæmisögur.“ Hið sama gerði Guðmundur Andrésson nokkru síðar í handritinu AM 754 4to.⁶²⁸ Þannig voru tegundarheiti úr kristinni hefð notuð afturvirktil til að lýsa heiðnum goðsögum. Samhliða þessu færðist merking hugtaksins „ævintýri“ frá því sem tíðkaðist um miðja 14. öld og í átt að þeim skilningi sem Jón Árnason lagði í orðið þegar hann gaf út *Íslenzkar þjóðsögur og ævintýri* laust eftir miðja 19. öld. Sú þróun hefst þó vissulega snemma og speglar þannig það sem gerist í Evrópu. Allt frá 13. öld var stefnan sú að dæmisögur voru í meira mæli álitnar höfundarlaus verk og þeim var miðlað þannig. Þetta er afleiðing þeirrar miklu útbreiðslu sem þessar sögur hlutu og má hæglega álíta fyrsta stigið í átt að þjóðsögunni.⁶²⁹ Á Íslandi hófst samruni prédikunarsagna og þjóðsagnahefðar ekki eftir siðaskipti heldur mun fyrr, enda eru mörg af ævintýrunum í 657 þess eðlis að þeim virðist fremur ætlað að hafa skemmtigildi en uppfræðsluhlutverk. Einar Ólafur Sveinsson taldi að blöndun lærðra, kristilegra frásagna og munnlegrar þjóðsagnahefðar væri einn af frumþáttum íslenskra bókmennta og hefði hafist áður en ritun heilagra manna sagna leit dagsins ljós á Íslandi: „Óðara en dýrlingarnir komu til Íslands, lenti þeim saman við heiðin goð og vættir þjóðtrúarinnar, enda komu þeir að nokkru leyti í stað hinna fornu goða.“⁶³⁰

Í þessari rannsókn hefur sjónarhornið miðast við ritunartíma ævintýranna sjálfra, það samfélag sem þeim var stefnt inn í og þær hugmyndir sem þeim var ætlað að miðla. Minna hefur verið lagt upp úr því að túlka þessar bókmenntir í ljósi þess sem síðar varð og sem vísi að yngri verkum, enda gefur slík nálgun tilefni til annarrar rannsóknar. Megináhersla hefur verið lögð á ævintýrin sem samsetta bókmenntagrein og rannsóknin er þannig skref í átt til þess að auka skilning á því hvernig norrænir höfundar á 14. öld hugsa um bókmenntagreinar

⁶²⁶ Bremond, Le Goff og Schmitt, *L'«exemplum»*, 66-68.

⁶²⁷ Jack Zipes, *Fairy Tales and the Art of the Subversion* (New York: Routledge, 2006), 38-39.

⁶²⁸ Anthony Faulkes, „Introduction,“ í *Edda Magnúsar Ólafssonar (Laufás Edda)* (Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar, 1979), 26.

⁶²⁹ Albert Lecoy de la Marche, *La Chaire Française au Moyen-Age* (Paris: Didier, 1868), 333.

⁶³⁰ Einar Ólafur Sveinsson, „Forspjall,“ í *Leit ég suður til landa*, x.

og samspil þeirra. Ljóst er að íslensk ævintýri eru ekki jafngild latneskum dæmisögum nema upp að vissu marki. Mismunurinn er til marks um skapandi afstöðu þýðenda og skrifara til þess efniviðar sem þeir hafa í höndunum. Hin formfasta og rótgróna hefð latnesku dæmisögunnar tók stakkaskiptum í umhverfi bókmennta á þjóðtungu þar sem mörk textategunda eru öðruvísi dregin en í þeim bókmenntakerfum sem höfðu mótast af kaþólsku kirkjustofnuninni í aldaraðir. Hér skiptir vafalaust nokkru máli að á Íslandi hafði ritmenning komist á laggirnar í valddreifðu höfðingjasamfélagi og getið af sér bókmenntaverk sem þjónuðu engum kirkjulegum hagsmunum um alllangt skeið áður en fyrstu ævintýrasöfnin litu dagsins ljós.

Hér hefur jafnframt verið sýnt fram á það hvernig íslensk ævintýri koma að haldi sem heimildir um kirkjusögu. Á því sviði eru þau í senn lýsing og forskrift; þau veita innsýn inn í þau kirkjulegu embætti sem gert er ráð fyrir að viðtakendasamfélagið þekki en um leið eru þau vitnisburður um þær skyldur sem ætlast var til að þessum sömu embættum tilheyrðu. Skriftagangur og altarissakramenti hafa ótvíræða sérstöðu sem viðfangsefni íslenskra ævintýra í ljósi þess hve algeng þessi atriði eru og að því leyti má jafna þeim til evrópskra dæmisagna. Þetta sýnir hvernig ævintýrunum er oft beint að leikmönnum fremur en klerkum. Ef marka má sérefni handritsins 624 hefur meðvitundin um óvígða viðtakendur sagnanna farið vaxandi á 15. öld.

Loks hefur rannsóknin miðast við að túlka ævintýrin sem óbeinan vitnisburður um villutrú og þau úrræði sem þóttu ákjósanleg til þess að fyrirbyggja að hún breiddist út. Tengsl Íslands og Englands á 15. öld skipta hér höfuðmáli og sérstaklega hefur verið horft til enskrar kirkjusögu í því skyni að varpa ljósi á sagnaefni sem þýtt var úr ensku. Birtingarmyndir altarissakramentisins hafa verið gaumgæfðar sérstaklega sökum þess að það skipar stóran sess í alþýðutrú rannsóknartímabilsins og er jafnframt kjarnlægur þáttur villutrúarhreyfinga um sama leyti, ekki síst lollarda. Eðli altarissakramentisins hafði verið mikilvægt viðfangsefni guðfræðinga á 12. öld og gefið tilefni til margvíslegra skoðanaskipta. Á 15. öld var staðan hins vegar orðin önnur, þá voru viðhorf kirkjunnar til gjörbreytingarinnar orðin fastari í sessi og svigrúm til nýstárlegra túlkana orðið lítið sem ekkert. Í þessari rannsókn hefur hugmyndin um óbein áhrif villutrúarhreyfinga verið tengd spurningunni um þróun íslenskra ævintýra. Sú aðferð á sér margar samsvaranir í rannsóknum á evrópskum dæmisögum, enda voru dæmisögur álitnar mikilvægt baráttutæki gegn villutrúarhreyfingum á ýmsum tímasteiðum, fyrst og fremst vegna þess að þær áttu svo greiða leið til fjöldans í prédikunum. Það er engu að síður ljóst að frekari rannsókna er þörf á bókmenntalegum og menningarlegum straumum frá Englandi til Íslands á 15. öld og gildi lollarda er þar einungis einn þráður í stærri vef.

Summary

Translated ævintýri in Icelandic manuscripts between 1350 and 1500:

Origin, development and spiritual function

Ævintýri are traditionally considered a 14th century innovation in Old Norse-Icelandic literature. The genre roughly corresponds to *exempla* in mainland Europe, which are moral tales inserted into sermons and preserved in numerous Latin and vernacular sources. The largest collections of *ævintýri* in Old Norse are preserved in two manuscripts: AM 657 a-b 4to (ca. 1350) and AM 624 4to (ca. 1500). Both address various problems of homiletic doctrine, but it can nevertheless be assumed that *ævintýri* as a text category is not altogether equivalent to *exempla*; rather, it is more aptly described as a composite literary genre. My research aims at an in-depth itemization of the most important textual genres that are contained within the *ævintýri* corpus. Additionally, the translated *ævintýri* are examined as a demonstration of how offices and sacraments of the church are portrayed in texts that were mainly intended for a lay audience.

My research begins by retracing how Latin *exempla* developed and expanded from the 7th century onwards, gaining particular momentum from mendicants in the 13th century. This is done in order to demonstrate what soil the Old Norse *ævintýri* grew from. The Christian *exempla* tradition is widely considered to date back to the *Dialogues* of Pope Gregory the Great (d. 604 AD), a collection of tales that was translated in Iceland by the 13th century. Gregory's maxim that examples are more effective than words echoes in the writings of several later authors and his method of extracting moral lessons from everyday situations became the *modus operandi* of the *exempla* tradition as a whole. The *Dialogues* were a central work in a textual environment that remained essentially static until the Cistercians reinvented the sermon tale collection in the 12th century. Caesarius von Heisterbach's *Dialogue of Miracles* encouraged several European authors of *exempla* and his technique of arranging his material according to a thematic system set the tone for the later mendicants who made a considerable effort in propagating exemplary literature in a lay context, rather than in a monastic environment. None of the new religious orders ever established themselves formally in Iceland, but several translated *ævintýri* gave considerable insight into their ideology and are likely to have served as Iceland's window into the thought-world of the mendicants.

Jón Halldórsson (d. 1339), bishop of Skálholt, is generally claimed to be the main impetus for translated *ævintýri* in Icelandic literature. In my research, his episcopate is made to serve as an initiation phase for the dissemination of *ævintýri* throughout Iceland, but a number of earlier sources deserve attention as they demonstrate that Icelandic authors had a certain awareness of *exempla* at least as early as the 12th century. Three translated works are unparalleled in the Old Norse corpus in regards to the quantity of inserted tales. These are *Stjórn*, *Konungs skuggsjá* and *Barlaams saga og Josaphats*. In most cases, the independent tales in these works are add-on extras and clear digressions from the primary narrative thread. One saga from the *Sturlunga* collection, *Þorgils saga og Hafliða*, is uniquely structured by comparison as it includes an *exemplum* which is intrinsic to the plotline and marks a turning point in the narrative.

After briefly explicating the manuscript tradition and reception history of Old Norse *ævintýri*, the thesis turns to analysing the diverse constituents of the genre. Six text types are of particular importance: Sermons, Bible verses, proverbs, saints' lives, visionary literature and chronicles. I assert that besides its obvious affinity with *exempla*, the *ævintýri* corpus incorporates elements from all these fields. Hardly any Old Norse sermons include embedded tales but *ævintýri* occasionally apply modes of expression that seem to reflect a recitation within a sermon. When Bible verses are included in *ævintýri*, their function partly emulates what is called *thema* in the context of sermons. However, no standardized Old Norse Bible translation was available in the 14th century and since Biblical verses within *ævintýri* are normally cited in the vernacular, they are not easily distinguished from proverbs in general.

Old Norse *ævintýri* have obvious relations with hagiographical literature and their narrative material often overlaps with well-known scenes from saints' lives. Hagiographical writing in Iceland reached new heights in the early 14th century and certain authors from that field have been suggested as being in some sense responsible for the *ævintýri* translations. AM 657 a-b 4to includes the oldest version of *Mikaels saga* and several saints make an appearance in the *ævintýri* collection, most notably Thomas Becket, Lanfranc of Bec and Dunstan of Canterbury. Persecution, martyrdom, public shaming, miracles and holy relics are among the motifs from saints' lives that find their way into *ævintýri* where they are repeatedly utilized in unconventional ways. Visionary tales comprise a related category and are largely compatible with *ævintýri*, mainly due to the fact that both genres are defined in terms of their purpose as morally constructive literature. Both types highlight the causal relationship between a character's conduct on earth and his fate in the afterlife. Besides these genres which all have an unmistakable bearing on churchly concerns, *ævintýri* often conform to similar composition standards as chronicles. As a rule, Christian chroniclers are aware that

their writings may be valuable for preachers. Exemplarity, rather than neutral cataloguing, is the main objective of history writing since antiquity and chroniclers are therefore in a position similar to that of *exempla* authors.

Ævintýri contain a wealth of information on churchly offices, e.g. stories about clerics and their responsibilities towards parishioners, catechumens, communicants, and other laypersons. Most of these take place in a distant past or a foreign country, yet they hold great value for our understanding of the Icelandic church and its self-assessment in the 14th and 15th centuries. Frequently, *ævintýri* seem to convey normative principles of how to associate oneself with churchly offices and sacraments. Several tales are found where life in a monastery is the center of attention and the *ævintýri* thereby attest their indebtedness to Europe's most important collections of *exempla*, texts that were predominantly fruits of monastic culture. To some degree, monks are seen as the symbolic foundation for all other churchly offices, and when a monk progressed to a higher position, his integrity was typically confirmed by a reluctance to give up the monastic habit. Monastic *ævintýri* include topics such as prayers of intercession, lay funerals, liturgies, and elections of abbots. The ideal of chastity is additionally a major theme in tales of monks and it finds unexpected manifestations in such texts as the tale of Marina the monk, found in AM 657 a-b 4to.

Since the establishment of the diocese of Skálholt in the mid-11th century, the office of bishop was the highest ministry within Iceland. No other churchly office enjoys a similar attention in the written works of the period, and when bishops appeared in Old Norse *ævintýri*, the office presumably had more extensive connotations in the minds of the intended readers than any other churchly office. The *ævintýri* corpus often emphasizes localized power as a key element in the description of bishops, and their identity is to some extent defined by rule of land. The tale of Archbishop Absalon displays this feature. Accordingly, it verifies the importance of judicial power in the archbishop's incumbency as the conflict of the tale is depicted in terms of a court case. Excommunication and absolution are other problems at issue in tales of bishops, most notably the tale of Bishop Augustine of Damascus which is compared to an incident described in *Árna saga biskups*. Popes also come into view in translated *ævintýri*. A common function of the Pope as he is portrayed in *ævintýri* is judicial power, and the Pope's decrees are by and large at odds with public expectations. In the *ævintýri* "From a lady and her son" we find a rare instance of a papal decree supported by thorough documentation. Old Norse *ævintýri* offer a variety of snapshots from the history of the Papacy, especially accounts of diverse men in diverse times who face an ever-changing world from an unchanging position.

Few topics are more important in the *ævintýri* collections than the Eucharist. This is consistent with the Latin *exempla* tradition of the 13th century. At the Fourth Lateran Council in 1215, annual confession was made obligatory for all Christians and several influential authors of *exempla* collections highly encouraged the Sacrament of Penance through their writings in the following decades. *Ævintýri* give valuable insight into such procedures as the elevation of the Host, but in some cases the complexities of the Eucharist are an indirect motivation for a narrative rather than the actual subject matter. A case in point is the tale of the bailiff and the demon, where a Jew suggests to a Christian that he should disguise himself as a crucifix to expel a visiting demon. The tale is unusual from a European perspective in that it portrays the Jew in a remarkably positive fashion.

Lastly, a comparison between that material which is either found only in AM 657 a-b 4to or in both manuscripts, and the material which is unique to AM 624 4to is examined in order to shed light on how the principles and the churchly function of *ævintýri* developed between 1350 and 1500. Relying on circumstantial evidence, it is hypothesized that the fear of lollardy is an important factor behind this development. AM 624 4to includes tales translated from English where the doctrine of transubstantiation is greatly underscored. No serious mistrust of clerics and their application of the Eucharist is likely to have arisen in Iceland during the 15th century, which is contrarily a period of great religious upheaval in England. The younger *ævintýri*, translated in Iceland around 1500, greatly emphasize adherence to official church doctrine and complete trust in the clergy. This is interpreted as evidence of the need to check the spread of lollardy outside England. In the history of Iceland, the 15th century is a period of diverse English influence in both commercial and cultural affairs, and between 1424 and 1436, three English bishops were appointed to Hólar in North Iceland. The last of these, Jón Vilhjálmsson Craxton, is proposed as Iceland's link to the anti-lollard polemic that came to the fore in England during this period.

Viðauki: Lýsingar handrita og útgáfur ævintýra

AM 657 a-b 4to

Skrifari	Örk (blöð)	Blöð	Efni	Útgáfur	Tubach
1	1 (1-7)	1-7	Michaels saga höfuðengils	Hms I, 676-713	-
	2 (8-15)	8-15			
	3 (16-17v5)	16-17v5			
2	3 (17v6-22)	17v6-18r4	Af bróður einum einsetumanni	Hms II, 632-633	-
		18r5-18v2	Af Constantino kóngi	BH 31, HG 5	1215
		18v2-19r18	Af hinum helga Thoma	BH 32, HG 18	4828
		19r18-20r6	Er hinn auðgi gaf fjanda son sinn	Ms, 1177-1180	-
		20r6-22r25	Af einum húsbónda í Roma	Ms, 1126-1133	-
		22r26-22v	Jartegn Maríu drottningar (niðurlag vantar)	Ms, 207-211	-
Lacuna					
4	4 (23-28)	23r-23v11	Frá Heinreki keisara (upphaf vantar)	BH 33, HG 96	3225
		23v11-25v	Af Lanfranco (niðurlag vantar)	BH 34, HG 95	4539b, 4837, 2500a
		Lacuna			
		26r-26v7	Af Vilhjálmi bastardi og sonum hans (upphaf vantar)	BH 35, HG 16 (l. 192 o.áfr.)	5298, 1374
		26v8-28v24	Frá ferðum Roðberts og hans manna	BH 36, HG 17	4114
		28v25-33	Af Furseo	BH 37; HG, „Vorrede,“ xi	-
Lacuna					
3	5 (29-34)	29r1-15	Frá dýri því er heitir Behemoth	BH 38, HG 98	366
		29r16-29v23	Af gimsteinum af Indialandi	BH 39, HG 80; EÓS, bls. 64-66	2265

		29v24-30v8	Af riddara og einni konu	BH 40, HG 86; EÓŠ, bls. 62-64	2289
		30v9-33r15	Af meistara Pero og hans leikum	BH 41, HG 81; EÓŠ, bls. 66-73	3130, 3131, 3137
		33r16-34v13	Af kóngssyni og kóngsdóttur	BH 42, HG 79; EÓŠ, bls. 54-57	-
		34v13-35r16	Af einsetumanni og engli	BH 43, HG 100; Nordisk tidsskrift for filologi, ny række, 60-61; EÓŠ, bls. 202-205	2558
3	6 (35-40)	35r17-35v19	Af einni ekkju og syni hennar	BH 44, HG 21	870
		35v20-36v16	Af einum greifa	BH 45a, HG 42a; EÓŠ, bls. 206-209	-
		36v17-37r16	Af einni frú og hennar syni	BH 46, HG 20	468
		37r17-37v15	Af Constantino kóngi	BH 47, HG 6	1215
		37v16-38r30	Af Silvestro páfa	BH 48, HG 14	906
		38r31-39r14	Af Formoso	BH 49, HG 12	2147
		39r15-39v14	Af hinum helga Dunstano	BH 50, HG 13	1572
		39v15-39v33	Af Remigio erkibiskupi (niðurlag vantar)	BH 51, HG 94	-
		Lacuna			
		40r1-40r29	Af manni einum er leiddist til helvítis og himinríkis	BH 52, HG 101	2229
		40r30-41r24	Af presti og klukkara	BH 53, HG 88; EÓŠ, bls. 25-29	567
3	7 (41-44)	41r25-41v12	Af einum munk	BH 54, HG 43; EÓŠ, bls. 205-206	3378
		41v13-42r27	Af tveimur munkum	BH 55, HG 44	sbr. 4245
		42r27-42v	Af tveimur bræðrum (niðurlag vantar)	BH 56, HG 99	3369
		Lacuna			
		43r1-8	Niðurlag jarteinar		-
		43r9-43v27	Af Marinu munk	BH 57, HG 45	3380
		43v28-44v2	Af dauða húsfreyju og bónda	BH 58, HG 46; EÓŠ, bls. 210-211	1450
		44v2-44v28	Af skólaklerk	BH 59, HG 47	-
		44v29-49r18	Af einum meistara	BH 60, HG 87; EÓŠ, bls. 73-84	1272
3	8 (45-52)	49r19-51r2	Af meistara Secundo og hans móður	BH 61, HG 1	sbr. 2733
		51r2-53r19	Af riddara Romano	BH 62, HG 2	2561
3	9 (53-62)	53r20-55v12	Af sýslumanni og fjanda	BH 63a, HG 48	3572

		55v12-56v14	Af Marcellino páfa	BH 64, HG 3	3851		
		56v15-57v7	Af frú Aglais	BH 65, HG 4	77		
		57v8-58v10	Af Sindulfo og hans frú	BH 66, HG 9	295		
		58v10-62v	Drauma-Jóns saga (niðurlag vantar)	BH 67, Hugo Gering (útg.), <i>Drauma-Jóns saga</i> (Halle, 1893); R.I. Page (útg.), „Drauma-Jóns saga,“ <i>Nottingham Mediaeval Studies</i> , ritstj. Lewis Thorpe I (1957), 22-56.	-		
Lacuna							
3	10 (63-64)	63r-64v	Hákonar saga Hárekssonar (upphaf og niðurlag vantar)	BH 68, Mariane Overgaard (útg.), <i>Hákonar saga Hárekssonar</i> , Editiones Arnamagnæanæ. Series B nr. 34 (Kaupmannahöfn: Museum Tusulanum Press, 2009).	-		
Lacuna							
3	11 (65-68)	65r1-14	Af ágirnd Absalons erkibiskups og af einum bónda (upphaf vantar)	BH 69a, HG 19; EÓŠ, bls. 12-15	3564		
		65r14-66v18	Af biskupi og púka	BH 70, HG 24	214		
		66v19-33	Af biskupi og flugu (niðurlag vantar)	BH 71, HG 25	1560		
		Lacuna					
		67r1-68v20	Af riddara og álfkonu (upphaf vantar)	BH 72 a, HG 85 B; EÓŠ, bls. 18-21	1059		
		68v21-68v33	Trönupáttur (upphaf)	BH 73, HG 89; EÓŠ, bls. 15-18	1313		
Lacuna							
3	12 (69-74)	69r1-69r18	Af rómverska dáranum (niðurlag)	BH 74, HG 83; EÓŠ, bls. 21-25	2275		
		69r19-71v15	Af brytja og bónda	BH 75, HG 28	3563		
		71v15-73r31	Af þremur kumpánum	BH 76, HG 82; EÓŠ, bls. 58-62	1431		
		73r31-74v	Af dauða og kóngssyni (niðurlag vantar)	BH 77, HG 78; EÓŠ, bls. 29-36	1470		
Lacuna							
4	13 (75-82)	75r1-77r3	Af þremur þjófum í Danmörk (upphaf vantar)	BH 78, HG 90; EÓŠ, bls. 84-91	4784		
		77r3-77r33	Af hálfum vin capitulum	BH 79, HG 91; EÓŠ, bls. 37-38	2216		

		77r34-78v22	Hér segir af öllum vin	BH 80, HG 92; EÓS, bls. 38-42	2215
		78v22-79v2	Frá danska manni og kerlingu	BH 81, HG 93	3355
		79v3-80r26	Frá því er þúkinn gjörðist ábóti	BH 82, HG 26; EÓS, bls. 212-214	1578
		80r27-80v24	Af ábóta er kvaldist í brunni	BH 83, HG 27	4526
		80v25-82r9	Frá þeim manni er drap prestana tvo í kirkjunni og fylgdi þúkanum	BH 84, HG 10	925
		82r10-82v	Frá Karlamagnúsi (niðurlag vantar)	BH 85, HG 11	942
4	14 (83-90)	83-88v	Clarus saga	BH 87, Gustav Cederschiöld (útg.), <i>Clarus saga. Clari fabella</i> (Lundi, 1879); Gustav Cederschjöld (útg.), <i>Clári saga</i> (Halle, 1907).	-
Lacuna					
		89r-90v26	Clarus saga (framhald)		-
		90v26-34	Formáli (líklega að <i>Disciplina clericalis</i>)	BH, bls. 47; HG, bls. 3	-
Lacuna					
3	98-100 (laus blöð)		Söguþáttur af Jóni biskup Halldórssyni	BH 93, HG 23; <i>Biskupasögur</i> III. ÍF XVII, útg. Guðrún Ása Grímsdóttir (Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1998), 445-456; EÓS, bls. 3-12	857, 2659
4	91-97 (laus blöð)	95	Af Furseo	BH 37, AJ 1960b	-
		91r-91v17			-
		91v18 o.áfr.	Brot af Maríujartein	AJ 1960b, BH 88; EÓS, bls. 187-191	-
		92	Um ábóta	BH 92, AJ 1960b, PAJ 1975	-
		93	Um Salinus píslarvott	BH 86, AJ 1959	-
		97r-97v	Um Salinus píslarvott (niðurlag)	BH 86, AJ 1959	-
		97v-96v	Tiburcius	BH 89a, AJ 1960b, JLJ 1975	-
		96v-94r	Af keisaranum Mauricius og riddaranum Focas	BH 90, AJ 1960b	-
		94r-94v	Af prest einum	BH 91, AJ 1960b, JLJ 1975	-

Blað	Efni	Útgáfur	Tubach
53:5-21	Af einum ríkum manni ok ekkju einni	BH 100, EGP 1, HG 29	1303
54:1-7	Af konu einni óskriftaðri	BH 101, EGP 2, HG 30	1176
54:8-15	Af konu einni ok krossinum	BH 102, EGP 3, HG 31	1380
54:16-20	Maðurinn og hunangið í trénu	BH 103, EGP 4	5022
Lacuna. Fyllt inn í með JS 43 4to.			
55:1-56:3	Frá dauðum manni og þjófi	BH 129, EGP 19, HG 97	1104
56:3-56:22	Af manni einum er sór rangan eið	BH 130, EGP 20, HG 32	3709
57:1-59:4	Af tveimur riddurum	BH 131, EGP 21, HG 33	1375
59:4-60:3	Frá einum dauðum manni er kom til veislu	BH 132, EGP 22, HG 34; EÓS, bls. 209-210	sbr. 3242
60:3-61:18	Af einum sjúkum manni ok Kristi	BH 133, EGP 23, HG 35	2492
61:19-64:14	Frá prestakonu er tekin varð af djöflunum	BH 134, EGP 24, HG 36	2461
64:14-66:8	Af konu ógiftri er drap barn sitt	BH 135, EGP 25, HG 37	973
66:9-67:22	Af munki einum er beiddi guð að skemma þínu sína	BH 136, EGP 26, HG 38	4662
68:1-73:13	Af konu er drýgði hórdóm við föður sinn	BH 137a, EGP 27, HG 39	2729
73:13-75:6	Af munki einum bakmálgum	BH 138, EGP 28, HG 40	4907
75:7-77:17	Af einum ríkum manni er eigi vildi skriftast	BH 139, EGP 29, HG 41	2960
77:18-81:13	Frá einum keisara	BH 140, EGP 30 HG 77; EÓS, bls. 91-93	5218
81:14-83:20	Af Augustino biskupi	BH 141, EGP 31, HG 8	1928
83:21-85:8	Frá einum greifa	BH 142, EGP 32, HG 84	2233
298	Formáli B	HG, bls. 3-4.	
299:1-300:11	Af Gregorio páfa	BH 95, HG 15	2370
300:12-307:21	Söguþáttur af Jóni biskup Halldórssyni	BH 93, HG 23; <i>Biskupasögur</i> III. ÍF XVII, útg. Guðrún Ása Grímsdóttir (Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1998), 445-456; EÓS, bls. 3-12	857, 2659

307:22-314:8	Af Celestino ok Bonifacio páfum	BH 94, HG 22	22, 4794, 731
314:9-317:19	Af ágirnd Absalons biskups ok af einum bónda	BH 69b, HG 19; EÓS, bls. 12-15	3564
317:20-321:4	Trönuþáttur	BH 73, HG 89; EÓS, bls. 15-18	1313
321:5-324:23	Af riddara ok álfkonu	BH 72b, HG 85a; EÓS, bls. 18-21	1059
324:22-328:24	Af rómverska dáranum (til l. 109)	BH 74, HG 83; EÓS, bls. 21-25	2275
[eitt blað vantar]			
329:1-333:5	Af presti ok klukkara (frá l. 14)	BH 53, HG 88; EÓS, bls. 25-29	567
333:6-340:27	Af dauða ok kóngssyni	BH 77, HG 78	1470

AJ 1959 = Alfred Jakobsen. „Er kap. 1-5 i del X av Karlamagnus saga lånt fra en samling æfintýr?“ *Maal og minne* (1959): 103-116.

AJ 1960b = Jakobsen, Alfred. „Noen tillegg til «Islendzk æventyri».“ *Maal og minne* (1960): 27-47.

BH = *Ævintýri frá miðöldum* I-II, útg. Bragi Halldórsson. Reykjavík: Skrudda, 2016 (númer ævintýra).

EGP = *Miðaldaævintýri þýdd úr ensku*, útg. Einar G. Pétursson. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, 1976 (númer ævintýra).

EÓS = *Leit ég suður til landa: Ævintýri og helgisögur frá miðöldum*, útg. Einar Ól. Sveinsson. Reykjavík: Heimskringla, 1944.

HG = *Islendzk æventyri: Isländische Legenden Novellen und Märchen* I, útg. Hugo Gering. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1882 (númer ævintýra).

Hms = *Heilagra manna sögur: Fortællinger og legender om hellige mænd og kvinder* I-II, útg. C.R. Unger. Kristjánía, 1877.

JLJ 1975 = Jonna Louis-Jensen. „Nogle ævintýri.“ *Opuscula* V (1975): 263-277.

Ms = *Mariu saga: Legender om jomfru Maria og hendes jertegn*, útg. C.R. Unger. Kristjánía, 1868-1871.

PAJ 1975 = Peter A. Jorgensen. „Four æventýri.“ *Opuscula* V (1975): 295-328.

Heimildir

Skammstafanir:

CCCM = Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis
ÍF = Íslensk fornrit
KLNLM = Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder
MGH = Monumenta Germaniae Historica
PL = Patrologia latina

Handrit

AM 657 a-b 4to, Institut for Nordiske Studier og Sprogvidenskab, Kaupmannahöfn

AM 624 4to, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Reykjavík

JS 43 4to, Landsbókasafn Íslands, Reykjavík

Textaútgáfur

Acta Conciliorum et Epistolæ decretales ac Constitutiones summorum Pontificum X, útg. Jean Hardouin. París, 1714.

Adam frá Brimum. *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*. MGH, *Scriptores Rerum Germanicarum*, útg. Georg Waitz. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1876.

Ágústínus. *De baptismo contra Donatistas libri VII*. Í PL 43, útg. J.-P. Migne, 107-246. París: J.-P. Migne, 1865.

Ágústínus. *City of God*, þýð. Henry Bettenson. London: Penguin Books, 1984.

Ágústínus. „Sermo LXXI de scripturis.“ Í PL 38, útg. J.-P. Migne, 445-467. París: J.-P. Migne, 1841.

Alfræði íslenzk: Íslandsk encyclopædisk litteratur I, útg. Kristian Kålund. Kaupmannahöfn: Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur, 1908.

Ambrósíus. *De obitu Valentiniani consolatio*. Í PL 16, útg. J.-P. Migne, 1417-1444. París: Garnier Frères, 1880.

Antonio Agustín y Albanell. „Collectionis Tertiae Decretal.“ Í *Antonii Augustini Archiepiscopi Tarraconensis Opera Omnia IV*, 591-592. Lucca, 1769.

Árni Magnússon. *Galdramálin í Thisted*, þýð. Andrés Björnsson. Reykjavík: Almenna bókafélagið, 1962.

Beda. *Opera historica I-II*. The Loeb Classical Library 246 og 248, þýð. J.E. King. London: William Heinemann, 1930.

Benedikt frá Núrsíu. *Regula commentata*. Í PL 66, útg. J.P. Migne, 215-932. París: J.P. Migne, 1859.

Biskupa sögur I-II. Kaupmannahöfn: Hið íslenzka bókmenntafélag, 1858-1878.

Biskupasögur I. Síðari hluti: Sögutextar. ÍF XV², útg. Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson og Peter Foote. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 2003.

Biskupasögur II. ÍF XVI, útg. Ásdís Egilsdóttir. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 2002.

Biskupasögur III. ÍF XVII, útg. Guðrún Ása Grímsdóttir. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1998.

- Bonaventura. *Opera omnia* VI. Flórens: Quaracchi, 1893.
- Bonizo Sutri. „Bonithonis episcopi Sutrii Liber ad amicum.“ Í *Monumenta Gregoriana*. Bibliotheca rerum Germanicarum 2, útg. Philip Jaffé, 577-689. Berlín: Weidmann, 1865.
- Bonizo Sutri. *Nova bibliotheca* VII, nr. 3, útg. Angelo Mai, 37-38. Róm, 1854.
- Bozon, Nicole. *Les Contes moralisés de Nicole Bozon*, útg. Toulmin Smith og Paul Meyer. París: Société des anciens textes français, 1889.
- Brennu-Njáls saga*. ÍF XII. útg. Einar Ólafur Sveinsson. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1954.
- Caesarius von Heisterbach. *Dialogus miraculorum* I-II, útg. Joseph Strange. Köln, Bonn og Brussel, 1851.
- Caesarius von Heisterbach. *Die Fragmente der Libri VIII miraculorum*. Römische Quartalschrift für christliche Althertumskunde und für Kirchengeschichte 14, útg. Aloys Meister. Róm, 1901.
- Cassian, John. *The Institutes*. Ancient Christian Writers: The Works of the Fathers in Translation 58, þýð. Boniface Ramsey. Westminster MD: Newman Press, 2000.
- Ci nous dit: Recueil d'exemples moraux* I-II, útg. Gérard Blangez. París: Société des anciens textes français, 1979-1986.
- Cicero. *De Oratore I-II*. LOEB Classical Library 348, þýð. E.W. Sutton og H. Rackham. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1948.
- Clarus saga: Clari fabella, islandice et latine*, útg. Gustav Cederschiöld. Lundi: C.W.K. Gleerup, 1879.
- Danakonunga sögur*. ÍF XXXV, útg. Bjarni Guðnason. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1982.
- Dante Alighieri. *Gleðileikurinn guðdómlegi*, þýð. Erlingur E. Halldórsson. Reykjavík: Mál og menning, 2010.
- „De S. Bonifacio Romano Martyri Tarsi in Cilicia.“ Í *Acta sanctorum Maii*, útg. Godfrey Henschen og Daniel Papebroch, 279-283. Feneyjum, 1738.
- de Vitry, Jacques. *The Exempla or Illustrative Stories from the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry*, útg. Thomas Frederick Crane. London: David Nutt, 1890.
- de Vitry, Jacques. *Iacobi de Vitriaco primum acconensis*. Douai, 1596.
- Erzählungen des Mittelalters in deutschen Übersetzung und lateinischem Urtext*, útg. Joseph Klapper. Breslau: M. & H. Marcus, 1914.
- Étienne de Bourbon. *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon, dominicain du XIII^e siècle*, útg. Albert Lecoy de la Marche. París: Société de l'histoire de France, 1877.
- Étienne de Bourbon. *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* 3. CCCM CXXIV, útg. Jacques Berlioz og Jean-Luc Eichenlaub. Turnhout: Brepols, 2002.
- Étienne de Bourbon. *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* 3. CCCM CXXIV B, útg. Jacques Berlioz. Turnhout: Brepols, 2006.
- Flateyjarbók* IV, útg. Sigurður Nordal. Akranes: Flateyjarútgáfan, 1945.
- Frachet, Gérard. *Storie e leggende medievali: le "Vitae fratrum" di Geraldo di Frachet O.P.*, útg. og þýð. P. Pietro Lippini. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1988.
- Gesta Romanorum: or, Entertaining Moral Stories*, þýð. Charles Swan. New York: Dover Publications, 1905.
- Gregorius mikli. *Dialogorum libri quatuor*. Í PL 77, 149-430. París: Garnier Frères, 1896.

- Gregorius mikli. *Homélie sur l'évangile* I-II, útg. og þýð. Raymond Étaix, Charles Morel og Bruno Judic. París: Les Éditions du Cerf, 2005-2008.
- Gregorius mikli. *XL Homiliarum in evangelia libri duo*. Í PL 76, 1075-1312. París: Garnier Frères, 1878.
- Hákonar saga Hákonarsonar* II. ÍF XXXII, útg. Þorleifur Hauksson. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 2013.
- Hákonar saga Hárekssonar*. Editiones Arnemagnæane, series B, 32, útg. Mariane Overgaard. Kaupmannahöfn: Museum Tusulanum Press, 2009.
- Handlyng Synne*, útg. Frederick J. Furnivall. London: The Early English Text Society, 1901.
- Heilagra manna sögur: Fortællinger og legender om hellige mænd og kvinder* I-II, útg. C.R. Unger. Kristjánía, 1877.
- Honorius Augustodunensis. *Speculum ecclesie*. Í PL 172, útg. J.-P. Migne, 807-1108. París: Garnier Frères, 1895.
- Honorius Augustodunensis. *Elucidarium*. Í PL 172, útg. J.-P. Migne, 1109-1176. París: Garnier Frères, 1895.
- Humbert de Romans. *De eruditione praedicatorum* II. Maxima Bibliotheca Veterum Patrum XXV, útg. M. de Bigne. Lyons, 1677.
- Humbert de Romans. *Opera de vita regulari* I-II, útg. J.J. Berthier. Róm: Befani, 1888-1889.
- Humbert de Romans. *De dono timoris*. CCCM 218, útg. Christine Boyer. Turnhout: Brepols, 2008.
- Innocentius III. „Ferrariensi episcopo.“ Í PL 215, útg. J.P. Migne, 864-866. París: J.P. Migne, 1844.
- Ísidór frá Sevilla. *The Etymologies of Isidore of Seville*, þýð. og útg. Stephen A. Barney, W.J. Lewis, J.A. Beach og Oliver Berghof. Cambridge NY: Cambridge University Press, 2006.
- Íslandske annaler indtil 1578*, útg. Gustav Storm. Kristjánía: Norsk historisk kjeldeskrift-institutt, 1888.
- Íslendingabók – Landnámabók*. ÍF I, útg. Jakob Benediktsson. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1986.
- Sturlunga saga* I, útg. Jón Jóhannesson, Magnús Finnbogason og Kristján Eldjárn. Reykjavík: Sturlungaútgáfan, 1946.
- Íslensk hómíliabók: Fornar stólræður*, útg. Sigurbjörn Einarsson, Guðrún Kvaran og Gunnlaugur Ingólfsson. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 1993.
- Íslensk æfintýri*, útg. Magnús Grímsson og Jón Árnason. Reykjavík: E. Þórðarson, 1852.
- Íslendzk æventyri: Isländische Legenden Novellen und Märchen* I-II, útg. Hugo Gering. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1882-1883.
- Íslenzkt fornbréfasafn* I. Kaupmannahöfn: Hið íslenska bókmenntafélag, 1857-1876.
- Íslenzkt fornbréfasafn* II. Kaupmannahöfn: Hið íslenska bókmenntafélag, 1893.
- Íslenzkt fornbréfasafn* III. Kaupmannahöfn: Hið íslenska bókmenntafélag, 1896.
- Íslenzkt fornbréfasafn* IV. Kaupmannahöfn: Hið íslenska bókmenntafélag, 1897.
- Íslenzkt fornbréfasafn* VIII. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 1906-1913.
- Íslenzkt fornbréfasafn* X. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 1911-1921.
- Íslenzkt fornbréfasafn* XVI. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 1952-1972.
- Jacobus de Voragine. *Legenda aurea: Vulgo historia Lombardica dicta*, útg. Th. Grässe. Leipzig: Libreria Arnoldiana, 1850.

- Jacobus de Voragine. *The Golden Legend: Readings on the Saints*, þýð. William Granger Ryan. Princeton og Oxford: Princeton University Press, 2012.
- Járnsíða og kristinréttur Árna Þorlákssonar*, útg. Haraldur Bernharðsson, Magnús Lyngdal Magnússon og Már Jónsson. Reykjavík: Sögufélag, 2005.
- Jean af St.-Viktor. *Liber certarum historiarum*. MGH, Scriptorum rerum Germanicum 36, útg. Fedor Schneider. Hannover, 1909-1910.
- Jón Ólafsson. *Safn til íslenskrar bókmennntasögu*, útg. Guðrún Ingólfssdóttir og Þórunn Sigurðardóttir. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, 2018.
- Jónsbók: Lögbók Íslendinga hver samþykkt var á alþingi árið 1281 og endurnýjuð um 14. öld en fyrst prentuð árið 1587*. Sýnisbók íslenskrar alþýðumeningar 8, útg. Már Jónsson. Reykjavík: Háskólaútgáfan, 2004.
- Juan Manuel. *El Conde Lucanor*, útg. Agustín Sánchez Aguilar. Barcelona: Hermes, 1997.
- Konungs skuggsiá*, útg. Ludvig Holm-Olsen. Ósló: Kjeldeskriftfondet, 1945.
- Lanfranc. *The Monastic Constitutions of Lanfranc*. Nelson's Medieval Classics, þýð. og útg. David Knowles. London: Thomas Nelson and Sons, 1951.
- Lecoy de la Marche, Albert. „Introduction.“ Í *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon*, i-xxvii. París, 1877.
- Leifar fornra kristinna fræða íslenzkra: Codex Arna-Magnæanus 677 4to auk annarra enna elztu brota af íslenzkum guðfræðisritum*, útg. Þorvaldur Bjarnarson. Kaupmannahöfn: H. Hagerup, 1878.
- Leó I. „Sermo LXXXV.“ Í PL 54, útg. J.-P. Migne, 434-437. París: J.-P. Migne, 1846.
- Liber exemplorum ad usum praedicatorum: Seculo XIII compositus a quodam fratre minore Anglico de provincia Hibernia*. British Society of Franciscan Studies 1, útg. A.G. Little. Aberdeen: The University Press, 1908.
- Livíus. *Ab urbe condita*. LOEB Classical Library 114, þýð. B.O. Foster. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1967.
- Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, útg. Corrado Vivanti. Torino: Einaudi, 1983.
- Mariu saga: Legender om jomfru Maria og hendes jertegn*, útg. C.R. Unger. Kristjánía, 1868-1871.
- Messuskýringar: Liturgisk symbolik frá den norsk-íslandske kyrkja i millomalderen*, útg. Olof Kolsrud. Ósló: Jacob Dybwad, 1952.
- Miðaldaævintýri þýdd úr ensku*, útg. Einar G. Pétursson. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, 1976.
- Mirk, John. *Mirk's Festial: A Collection of Homilies*, útg. Theodor Erbe. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & co., 1905.
- Morgenstern, Gustav, útg. *Arnarnagnæanische fragmente (Cod. AM. 655 4to III-VIII, 238 fol. II, 921 4to IV 1.2): Ein Supplement zu den Heilagra manna sögur*. Leipzig: Emil Gräfes, 1893.
- Norges gamle love indtil 1387 II*, útg. Rudolf Keyser og P.A. Munch. Kristjánía: Chr. Gröndahl. 1848.
- Odo frá Cheriton. *Eudes de Cheriton et ses dérivés*. Les fabulistes latins IV, útg. Léopold Hervieux. París: Firmin Didot, 1896.
- Olafs saga hins helga efter pergamenthaandskrift i Uppsala Universitetsbibliotek, Delagardieske samling nr. 8^o*, útg. Oscar Albert Johnsen. Kristjánía: Den Norske Historiske Kildeskriftkommission, 1922.

- Ólafs saga Tryggvasonar en mesta*. Editiones Arnarnagnæanæ Series A, vol. 1, útg. Ólafur Halldórsson. Kaupmannahöfn: Munksgaard, 1958.
- Ólafur Halldórsson, „AM 240 fol. xv: Tvinn úr handriti með ævintýrum,“ *Gripla* XVII (2007): 23-46.
- Old English Versions of the Gesta Romanorum*, útg. Frederic Madden. London: W. Nicol. Shakspeare Press, 1838.
- Paulus Winfridus Diaconus. *Historia miscella*. Í PL 95, útg. J.P. Migne, 739-1158. París: J.P. Migne, 1851.
- Petrarca, Francesco. *Rerum memorandarum libri*, útg. Giuseppe Billanovich. Edizione nazionale delle opere di Francesco Petrarca 5. Flórens: Sansoni, 1945.
- Postola sögur: Legendariske fortællinger om apostlernes liv*, útg. C.R. Unger. Kristjánía, 1874.
- „Sacrum commercium.“ Í *Fontes Franciscani*, ritstýrt af Enrico Menestò og Stefano Brufani, 1730. Assisi: Edizioni Porziuncola, 1995.
- Salimbene d Adam. *Cronica fratris Salimbene de Adam*. MGH, Scriptores 32, útg. Oswald Holder-Egger. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1905-1913.
- Schroeder, H.J., útg. *Disciplinary Decrees of the General Councils*. London: Herder Book co., 1937.
- Speculum Laicorum: Edition d'une collection d'exempla, composée en Angleterre à la fin du XIII^e siècle*. Thesaurus exemplorum v, útg. J.-Th. Welter. París: A. Picard, 1914.
- Stjórn: Gammelnorsk Bibelhistorie fra Verdens Skabelse til det babyloniske Fangenskab*, útg. C.R. Unger. Kristjánía: Feilberg & Landmarks forlag, 1862.
- Sverris saga*. ÍF XXX, útg. Þorleifur Hauksson. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 2007.
- Thomas saga erkibyskups: Fortælling om Thomas Becket erkebiskop af Canterbury*, útg. C.R. Unger. Kristjánía, 1869.
- Veraldar saga*, útg. Jakob Benediktsson. Kaupmannahöfn: Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur, 1944.
- Vitæ patrum sive historiae eremiticæ libri decem*. PL 73, útg. J.-P. Migne. París: Garnier Frères, 1879.
- Gaufridus Grossus. „Vita beati Bernardi Tironensis.“ Í PL 172, útg. J.-P. Migne, 1362-1446. París: J.-P. Migne, 1854.
- Þrjár þýðingar lærðar frá miðöldum*, útg. Gunnar Harðarson. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 1989.
- Ævintýri frá miðöldum I-II*, útg. Bragi Halldórsson. Reykjavík: Skrudda, 2016.

Fræðirit

- Aigrain, René. *L'hagiographie: ses sources, ses méthodes, son histoire*. Poitiers: Floch, 1953.
- Anson, John. „The Female Transvestite in Early Monasticism: The Origin and Development of a Motif,“ *Viator* 5:1974, 1-32.
- Ásdís Egilsdóttir. „Eru biskupasögur til?“ *Skáldskaparmál* 2 (1992): 207-220.

- Ásdís Egilsdóttir. „Klausturreglur og bókmenntir.“ Í *Íslenskt samfélag og Rómakirkja*, Kristni á Íslandi II, ritstýrt af Gunnari F. Guðmundssyni, 242-243. Reykjavík: Alþingi, 2000.
- Ásdís Egilsdóttir. „Formáli.“ Í *Biskupa sögur* II, útg. Ásdís Egilsdóttir, v-clí. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 2002.
- Ásdís Egilsdóttir. „Biskupasögur og helgar ævisögur.“ Í *Biskupa sögur* I, fyrri hluti, útg. Sigurgeir Steingrímsson og Peter Foote, viii-xxx. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 2003.
- Astell, Ann W. *Eating Beauty: The Eucharist and the Spiritual Arts of the Middle Ages*. Ithaca og London: Cornell University Press, 2006.
- Aston, Margaret. „Corpus Christi and Corpus Regni: Heresy and the Peasants' Revolt.“ *Past & Present* 143 (1994): 3-47.
- Astás, Reidar. „Om bibelbruk i Kongespeilet.“ *Arkiv för nordisk filologi* 102 (1987): 171-196.
- Astás, Reidar. „Barlaams ok Josaphats saga i nærlys.“ *Maal og minne* nr. 3-4 (1990): 124-152.
- Auður Magnúsdóttir. *Disputing Strategies in Medieval Scandinavia*. Leiden og Boston: Brill, 2013.
- Bampi, Massimiliano. „The development of the Fornaldarsögur as a genre: A polysystemic approach.“ Í *The Legendary Sagas*, ritstýrt af Annette Lassen, Agneta Ney og Ármanni Jakobssyni, 185-199. Reykjavík: Háskólaútgáfan, 2012.
- Bardenheuer, Otto. *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*. Freiburg im Breisgau: Herder & co, 1932.
- Bekker-Nielsen, Hans. „Den ældste tid.“ Í *Norrøn Fortællekunst: Kapitler af den norsk-islandske middelalderlitteraturs historie*, ritstýrt af Hans Bekker-Nielsen, Thorkil Damsgaard Olsen og Ole Widding, 9-26. Kaupmannahöfn: Akademisk Forlag, 1965.
- Bériou, Nicole. „Les sermons latins après 1200.“ Í *The Sermon. Typologie des sources du moyen âge occidental* 81-83, ritstýrt af Beverly Mayne Kienzle, 363-447. Turnhout: Brepols, 2000.
- Berlioz, Jacques. „Le récit efficace: L'«exemplum» au service de la prédication (XIII^e-XV^e siècles).“ Í *Rhétorique et histoire: L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, ritstýrt af Jean-Michel David og Jacques Berlioz, 113-146. Róm: L'École française de Rome, 1980.
- Berlioz, Jacques. „«Quand dire c'est faire dire»: Exempla et confession chez Étienne de Bourbon († v. 1261).“ Í *Faire croire: Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, 299-335. Róm: École française de Rome, 1981.
- Berlioz, Jacques. „La mémoire du prédicateur: Recherches sur la mémorisation des récits exemplaires (XIII^e-XV^e siècles).“ Í *Temps, mémoire, tradition au Moyen-Âge: Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 13^e congrès*, 157-183. Aix-en-Provence, 1982.
- Berlioz, Jacques og Jean-Luc Eichenlaub. „Introduction.“ Í *Tractatus de diversis materiis predicabilibus* I, CCCM CXXIV, xv-xlvi. Turnhout: Brepols, 2002.
- Berlioz, Jacques og Marie Anne Polo de Beaulieu. „La capture du récit: La *Disciplina clericalis* de Pierre Alphonse dans les recueils d'exempla (XIII^e-XIV^e s.).“ *Crisol* 4 (2000): 33-58.

- Berlioz, Jacques og Marie Anne Polo de Beaulieu. „Introduction.“ Í *Collectio exemplorum cisterciensis in codice Parisiensi 15912 asseruata*, CCCM CCXLIII, xiii-xxx. Turnhout: Brepols, 2012.
- Berlioz, Jacques og Colette Ribaucourt. „Images de la confession dans la prédication au début du XIV^e siècle: L'exemple de l'Alphabetum narrationum d'Arnold de Liège.“ Í *Pratiques de la confession: Des Pères du désert à Vatican II*, 95-115. Paris: Les Éditions du Cerf, 1983.
- Berman, Constance Hoffman. *The Cistercian Evolution: The Invention of a Religious Order in Twelfth-Century Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000.
- Bird, Jessalynn. „The Religious's Role in a Post-Fourth-Lateran World: Jacques de Vitry's *Sermones ad Status* and *Historia Occidentalis*.“ Í *Medieval Monastic Preaching*, ritstýrt af Carolyn Muessig, 209-229. Leiden og New York: Brill, 1998.
- Bizzarri, Hugo O. „Introduction: Le passage du proverbe à l'exemplum et de l'exemplum à proverbe.“ Í *Tradition des proverbes et des "exempla" dans l'Occident médiéval / Die Tradition der Sprichwörter und exempla im Mittelalter*, Scrinium Friburgense 24, ritstýrt af Hugo O. Bizzarri og Martin Rohde, 7-24. Berlín og New York: Walter de Gruyter, 2009.
- Bjarni Einarsson. *Munmælasögur 17. aldar*. Reykjavík: Hið íslenska fræðafélag, 1955.
- Björn M. Ólsen. „Um Sturlunga sögu.“ Í *Safn til sögu Íslands og íslenskra bókmenta að fornu og nýju* III, 193-509. Kaupmannahöfn: S.L. Møller, 1902.
- Bonde, Niels og Peter Springborg. „Wooden Bindings and Tree-Rings: A Conclusion.“ Í *Nyt og gammelt fra Peter Springborg*, Bibliotheca Arnamagnæana LI, ritstýrt af Matthew James Driscoll og Annette Lassen, 347-365. Kaupmannahöfn: Museum Tusulanum Press, 2018.
- Boureau, Alain. „Vitae fratrum, Vitae patrum: L'Ordre dominicain et le modèle des Pères du désert au XIII^e siècle,“ *Mélanges de l'Ecole française de Rome* 99, nr. 1 (1987): 79-100.
- Boureau, Alain. „Le désert fleurit, puis se dessécha: Les exempla des *Vitae patrum* dans les controverses du XIII^e siècle.“ Í *Le Tonnerre des exemples: Exempla et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*, ritstýrt af Marie Anne Polo de Beaulieu, Pascal Collomb og Jacques Berlioz, 103-112. Rennes Cedex: Presses Universitaires de Rennes, 2010.
- Boyer, Régis. „The Influence of Pope Gregory's *Dialogues* on Old Icelandic Literature.“ Í *Proceedings of the First International Saga Conference, University of Edinburgh 1971*, ritstýrt af Peter Foote, Hermann Pálsson og Desmond Slay, 1-27. London: The Viking Society for Northern Research, 1973.
- Boyer, Régis. „Vita – historia – saga: Athugun formgerðar,“ *Gripla* VI (1984): 113-128.
- Boyle, Leonard E. „The Fourth Lateran Council and Manuals of Popular Theology.“ Í *The Popular Literature of Medieval England*, ritstýrt af Thomas J. Heffernan, 30-43. Knoxville: University of Tennessee Press, 1985.
- Bragi Halldórsson. „Inngangur.“ Í *Ævintýri frá miðöldum* I, 11-43. Reykjavík: Skrudda, 2016.
- Braun, Joseph. *Der Cristliche Altar in seiner Geschichtlichen Entwicklung* II. Munchen: Alte Meister Guenther Koch & co., 1924.
- Bremond, Claude, Jacques Le Goff og Jean-Claude Schmitt. *L'«exemplum»*. Typologie des sources du moyen âge occidental 40. Turnhout: Brepols, 1996.

- Browe, Peter. *Die Eucharistischen Wunder des Mittelalters*. Breslau: Müller und Seifert, 1938.
- Brown, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago og London: The University of Chicago Press, 1982.
- Buridant, Claude. „Les proverbes et la prédication au moyen âge.“ Í *Richesse du proverbe* I, ritstýrt af François Suard og Claude Buridant, 23-54. Lille: Université de Lille III, 1984.
- Bynum, Caroline Walker. *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley, Los Angeles og London: University of California Press, 1982.
- Bynum, Caroline Walker. *Holy Fast and Holy Feast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley: University of California Press, 1987.
- Bynum, Caroline Walker. „Wonder.“ *The American Historical Review* 102, nr. 1 (1997): 1-26.
- Bynum, Caroline Walker. *Wonderful Blood: Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007.
- Caplan, Harry. „Rhetorical Invention in Some Mediaeval Tractates on Preaching.“ Í *Of Eloquence: Studies in Ancient and Medieval Rhetoric*, 79-92. Ithaca og London: Cornell University Press, 1970.
- Carlsen, Christian. *Visions of the Afterlife in Old Norse Literature*. Osló: Novus, 2015.
- Catto, Jeremy I. „John Wyclif and the Cult of the Eucharist.“ Í *The Bible in the Medieval World*, ritstýrt af Katherine Walsh og Diana Wood, 269-286. Oxford og New York: Blackwell, 1985.
- Cederschiöld, Gustav. „Eine alte Sammlung Isländischer Æfintýri.“ *Germania* 25 (1880): 129-142.
- Cederschiöld, Gustav. *Briefe an Hugo Gering und Eugen Mogk*. *Linguistica Septentrionalia* 8, útg. Hans Fix. Saarbrücken: AQ-Verlag, 2016.
- Chadwick, Henry. „Ego Berengarius.“ *Journal of Theological Studies* 40, nr. 2 (1989): 414-445.
- Chesnutt, Michael. „Ævintýri á miðöldum.“ Þýð. Ragnheiður Mósesdóttir. Í *Úr manna minnum: Greinar um íslenskar þjóðsögur*, ritstýrt af Baldri Hafstað og Haraldi Bessasyni, 117-126. Reykjavík: Heimskringla, 2002.
- Clark, Francis. *The Pseudo-Gregorian Dialogues* II. Leiden: Brill, 1987.
- Clark, James G. *The Benedictines in the Middle Ages*. Woodbridge: The Boydell Press, 2011.
- Clunies Ross, Margaret. „The Mythological Fictions of Snorra Edda.“ Í *Snorrastefna 25.-27. júlí 1990*, ritstýrt af Úlfari Bragasynti, 204-216. Reykjavík: Stofnun Sigurðar Nordals, 1992.
- Clunies Ross, Margaret. *Prolonged Echoes: Old Norse Myths in Medieval Northern Society* I. Óðinsvéum: Odense University Press, 1994.
- Cohn, Norman. *Europe's Inner Demons: The Demonization of Christians in Medieval Christendom*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- Colish, Maria L. *The Mirror of Language: A Study in the Medieval Theory of Knowledge*. Lincoln og London: University of Nebraska Press, 1983.
- Cormack, Margaret. „Saints' Lives and Icelandic Literature in the Thirteenth and Fourteenth Centuries.“ Í *Saints and Sagas: A Symposium*, ritstýrt af Hans Bekker-Nielsen og Birte Carlé, 27-47. Óðinsvéum: Odense University Press, 1994.

- Crane, Thomas Frederic. „Introduction.“ Í Jacques de Vitry. *The Exempla or Illustrative Stories from the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry*, útg. Thomas Frederick Crane, xv-cxvi. London: David Nutt, 1890.
- Crosby, Alfred W. *The Measure of Reality: Quantification and Western Society 1250-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- d'Avray, D.L. *The Preaching of the Friars: Sermons Diffused from Paris Before 1300*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Delcorno, Carlo. „Medieval Preaching in Italy (1200-1500).“ Í *The Sermon*, Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental 81-83, ritstýrt af B.M. Kienzle, 449-560. Turnhout: Brepols, 2000.
- Delatte, Paul. *Rule of St. Benedict: A Commentary*, þýð. Justin McCann. London: Burns Gates & Washbourne, 1921.
- Delehaye, Hippolyte. *Les passions des martyrs*. Brussel: Bureaux de la Société des Bollandistes, 1921.
- Derwich, Mark. „Benedictines: General or Male.“ Í *Encyclopedia of Monasticism*, ritstýrt af William M. Johnston, 136-143. London og New York: Routledge, 2000.
- Dinzelbacher, Peter. *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1981.
- Donnelly, James S. *The Decline of the Medieval Cistercian Lay Brotherhood*. New York: Fordham University Press, 1949.
- Duffy, Eamon. *Saints and Sinners: A History of the Popes*. New Haven og London: Yale University Press, 2006.
- Einar Már Jónsson. „Nýjar stefnur í franskri sagnfræði.“ *Saga* 20 (1982): 223-249.
- Einar Már Jónsson. „Staða Konungskuggsjár í vestrænum miðaldabókmenntum.“ *Gripla* VII (1990): 323-354.
- Einar Már Jónsson. „Le sens du titre Speculum aux XII^e et XIII^e siècles et son utilisation par Vincent de Beauvais.“ Í *Vincent de Beauvais: Intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen-Âge*, ritstýrt af Serge Lusignan, Monique Paulmier-Foucart og Alain Nadeau, 11-32. Québec og París: Maison Bellarmin og Librairie philosophique J. Vrin, 1990.
- Einar G. Pétursson. „Inngangur.“ Í *Miðaldaævintýri þýdd úr ensku*, vii-cxx. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar, 1976.
- Einar Ól. Sveinsson. „Forspjall.“ Í *Leit ég suður til landa: Ævintýri og helgisögur frá miðöldum*, vii-xxi. Reykjavík: Heimskringla, 1944.
- Epstein, Steven A. „Urban Society.“ Í *New Cambridge Medieval History* v, ritstýrt af David Abulafia, 34-35. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Farr, Jonathan C. „Imagined Geographies and the Production of Space in Occitània and Northern Catalunya in the Thirteenth and Fourteenth Centuries.“ Doktorsritgerð. University of Michigan, 2016.
- Faulkes, Anthony. „Introduction.“ Í *Edda Magnúsar Ólafssonar (Laufás Edda)*, Two Versions of Snorra Edda from the 17th Century I, 15-186. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar, 1979.
- Fidjestøl, Bjarne. *Sólarljóð: Tyding og tolking grunnlag*. Björgvin: Universitetsforlaget, 1979.
- Finnur Jónsson. *Historia ecclesiastica Islandiæ* I. Kaupmannahöfn, 1772.
- Finnur Jónsson. *Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie* 3. Kaupmannahöfn, 1902.

- Fletcher, Alan. „John Mirk and the Lollards.“ *Medium Aevum* 56, nr. 2 (1987): 217-224.
- Foot, Peter. „Saints' Lives and Sagas,“ *Saints and Sagas: A Symposium*, ritstýrt af Hans Bekker-Nielsen og Birte Carlé, 73-88. Óðinsvém: Odense University Press, 1994.
- Foot, Peter (útg.). „Introduction.“ *Jóns saga Hólabyskups ens helga*. Editiones Arnarnagnæanæ Series A, 14, 1-272. Kaupmannahöfn: Reitzel, 2003.
- France, James. *The Cistercians in Scandinavia*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1992.
- France, James. *Separate but Equal: Cistercian Lay Brothers 1120-1350*. Collegeville: Liturgical Press, 2012.
- Fritzner, Johan. *Ordbog over det gamle norske sprog* II. Ósló: Tryggve Juul Møller forlag, 1954.
- Gabriele, Matthew. *An Empire of Memory: The Legend of Charlemagne, the Franks, and Jerusalem*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Gad, Tue. *Legenden i dansk middelalder*. Kaupmannahöfn: Dansk videnskabs forlag, 1961.
- Geary, Patrick. *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. Princeton NJ: Princeton University Press, 1990.
- Gering, Hugo. „Vorrede.“ *Í Isländzk æventyri: Isländische Legenden Novellen und Märchen* II, útg. Hugo Gering, v-lxxiii. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1883.
- Gilson, Étienne. *La Théologie mystique de Saint Bernard*. París: J.Vrin, 1980.
- Gísli Sigurðsson. „Kötludraumur: Flökkuminni eða þjóðfélagssumræða?“ *Gripla* IX (1995): 189-217.
- Gerould, Gordon Hall. „The Hermit and the Saint,“ *PMLA* 20, nr. 3 (1905): 529-545.
- Gottskálf Jenson. „Íslenskar klausturreglur og libertas ecclesie á ofanverðri 12. öld.“ *Í Íslensk klausturmenning á miðöldum*, ritstýrt af Haraldi Bernharðssyni, 9-57. Reykjavík: Miðaldastofa Háskóla Íslands, 2016.
- Gottskálf Jenson. „Latin Hagiography in Medieval Iceland.“ *Í Hagiographies* VII, ritstýrt af Monique Goulet, 875-949. Turnhout: Brepols, 2017.
- Gregg, Joan Young. *Devils, Women, and Jews: Reflections of the Other in Medieval Sermon Stories*. Albany: State University of New York, 1997.
- Grønlie, Siân. „Translating (and translocating) miracles: Gregory's Dialogues and the Icelandic Sagas,“ *Lost in Translation?*, ritstýrt af Denis Renevey og Christiania Whitehead, 45-56. Turnhout: Brepols, 2009.
- Grønlie, Siân. *The Saint and the Saga Hero: Hagiography and Early Icelandic Literature*. Studies in Old Norse Literature. Cambridge: D.S. Brewer, 2017.
- Guðbjörg Kristjánsdóttir. „Fyrstu dómkirkjurnar.“ *Í Hjalti Hugason. Frumkristni og upphaf kirkju*. Kristni á Íslandi I, 272-274. Reykjavík: Alþingi, 2000.
- Guðbjörg Kristjánsdóttir. „Dómkirkjur.“ *Í Gunnar F. Guðmundsson. Íslenskt samfélag og Rómakirkja*. Kristni á Íslandi II, 154-164. Reykjavík: Alþingi, 2000.
- Guðbjörg Kristjánsdóttir. „Handritalýsingar í benediktínaklaustrinu á Þingeyrum.“ *Í Íslensk klausturmenning á miðöldum*, ritstýrt af Haraldi Bernharðssyni, 227-311. Reykjavík: Miðaldastofa Háskóla Íslands, 2016.
- Guðbrandur Jónsson. „Arngrímur ábóti Brandsson og bróðir Eysteinn Ásgrímsson.“ *Saga* 1, nr. 4 (1953): 394-469.
- Guðbrandur Vigfússon. „Formáli.“ *Í Biskupa sögur* I, v-xc. Kaupmannahöfn: Hið íslenska bókmenntafélag, 1858.
- Guðrún Ása Grímsdóttir. „Um afskipti erkibiskupa af íslenskum málefnum á 12. og 13. öld.“ *Saga* 20 (1982): 28-62.

- Gunnar F. Guðmundsson. *Íslenskt samfélag og Rómakirkja*. Kristni á Íslandi II. Reykjavík: Alþingi, 2000.
- Gunnar Karlsson. *Goðamening: Staða og áhrif goðorðsmanna í þjóðveldi Íslendinga*. Reykjavík: Mál og menning, 2004.
- Gunnar Karlsson. *Lífsbjörg Íslendinga frá 10. öld til 16. aldar*. Reykjavík: Háskólaútgáfan, 2009.
- Gunnvör S. Karlsdóttir. „Guðmundar sögur biskups: Þróun og ritunarsamhengi.“ Doktorsritgerð, Háskóli Íslands, 2017.
- Gurevich, Aron. *Medieval popular culture: Problems of belief and perception*, þýð. János M. Bak og Paul A. Hollingsworth. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Guy, Jean-Claude. „Introduction.“ Í *Paroles des anciens: Apophtegmes des Pères du désert*, 5-14. París: Éditions du Seuil, 1976.
- Hall, Thomas N. „Old Norse-Icelandic Sermons.“ Í *The Sermon*, Typologie des sources du moyen âge occidental 81-83, ritstýrt af Beverly Mayne Kienzle, 661-709. Turnhout: Brepols, 2000.
- Hallberg, Peter. *Stilsignalement och författarskap i norrön sagalitteratur: Synpunkter och exempel*. Gautaborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1968.
- Hamesse, Jacqueline. „Reportatio” et transmission de textes.“ Í *The Editing of Theological and Philosophical Texts from the Middle Ages*, ritstýrt af Monika Asztalos, 11-34. Stokkhólmi: Almqvist & Wiksell, 1986.
- Haugen, Odd Einar. „Exempla in Barlaams ok Josaphats saga.“ Í *Sagas and the Norwegian experience: 10th international Saga Conference*, 227-236. Þrándheimi: NTNU, 1997.
- Herbert, J.A. *Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum* II. London, 1910.
- Hermann Pálsson. „Malum non vitatur, nisi cognitum.“ *Gripla* v (1982): 115-126.
- Hermes, Eberhard. „The Author and His Times.“ Í *The Disciplina Clericalis of Petrus Alfonsi*. The Islamic World, útg. Eberhard Hermes, 3-99. London og Henley: Routledge & Kegan Paul, 1977.
- Herzman, Ronald B. og William A. Stephany. „Dante and the Frescoes at Santi Quattro Coronati.“ *Speculum* 87, nr. 1 (2012): 95-146.
- Hindsley, Leonard P. *Mystics of Engelthal: Writings from a Medieval Monastery*. London: Palgrave MacMillan, 1998.
- Hotchkiss, Valerie. *Clothes Make the Man: Female Cross Dressing in Medieval Europe*. New York og London: Garland, 1996.
- Hudson, Anne. „Laicus litteratus': The Paradox of Lollardy.“ Í *Heresy and Literacy 1000-1530*, ritstýrt af Peter Biller og Anne Hudson, 222-236. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Huizinga, Johan. *The Waning of the Middle Ages*, þýð. Fritz Hopman. London: Penguin, 1990 [1924].
- Irvine, Martin. *'Grammatica' and Literary Theory 350-1100*. Cambridge og New York: Cambridge University Press, 1994.
- Jakob Benediktsson. „Introduction.“ Í *Catilina and Jugurtha by Sallust and Pharsalia by Lucan in Old Norse: Rómverjasaga AM 595 a-b 4to*. Early Icelandic Manuscripts in Facsimile 13, 7-24. Kaupmannahöfn: Rosenkilde og Bagger, 1980.
- Jakobsen, Alfred. „Er kap. 1-5 i del x av Karlamagnus saga lánt fra en samling æfintýr?“ *Maal og minne* (1959): 103-116.

- Jakobsen, Alfred. „Et bruddstykke av en Maria-legende.“ *Opuscula I* (1960): 267-270.
- Jakobsen, Alfred. „Noen tillegg til «Islendzk æventyri».“ *Maal og minne* (1960): 27-47.
- Jakobsen, Alfred. *Studier i Clarus saga: Til spørsmålet og sagaens norske proveniens*. Björgvin: Universitetsforlaget, 1964.
- Jamroziak, Emilia. *The Cistercian Order in Medieval Europe 1090-1500*. London og New York: Routledge, 2013.
- Janus Jónsson. „Um klaustrin á Íslandi.“ *Timarit hins íslenska bókmenntafélags* 8 (1887): 174-265.
- Johansson, Hilding. „Exemption.“ Í KLNMIV, 98-99.
- Johansson, Karl G. „A Scriptorium in Northern Iceland. *Clarus saga* (AM 657 a-b 4to) revisited.“ Í *Sagas and the Norwegian Experience: 10th International Saga Conference. Trondheim 3.-9. august 1997*, 323-331. Þrándheimi: NTNU, 1997.
- Jón Hnefill Aðalsteinsson. *Kristnitakan á Íslandi*. Reykjavík: Almenna bókafélagið, 1971.
- Jorgensen, Peter A. „Ten Icelandic Exempla and Their Middle English Source.“ *Opuscula IV* (1970): 177-207.
- Jorgensen, Peter A. „The Icelandic Translations from Middle English.“ Í *Studies for Einar Haugen*, ritstýrt af Evelyn Scherabon Frichow o.fl., 305-320. Haag og París: Mouton, 1972.
- Jorgensen, Peter A. „Four æventýri,“ *Opuscula V* (1975): 295-328.
- Jorgensen, Peter A. *The Story of Jonatas in Iceland*. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, 1997.
- Jorissen, Hans. *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik*. Münster: Aschendorff, 1965.
- Judic, Bruno. „Il vescovo secondo Gregorio Magno.“ Í *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*, ritstýrt af Claudio Leonardi, 269-290. Flórens: SISMEL edizioni del Galluzzo, 2014.
- Kinder, Terryl Nancy. *Cistercian Europe: Architecture of Contemplation*. Cistercian Studies 191, þýð. Michael Downey. Kalamazoo: Cistercian Publications, 2002.
- Kirby, Ian J. *Biblical Quotation in Old Icelandic-Norwegian Religious Literature II*. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar, 1980.
- Kleivane, Elise. „There is More to *Stjórn* than Biblical Translation.“ Í *Speculum septentrionale: Konungs skuggsjá and the European Encyclopedia of the Middle Ages*, ritstýrt af Karl G. Johansson og Elise Kleivane, 115-147. Ósló: Novus, 2018.
- Klinkenberg, Emanuel S. *The Donor's Model in Medieval Art to around 1300: Origin, Spread and Significance of an Architectural Image in the Realm of Tension between Tradition and Likeness*. Turnhout: Brepols, 2009.
- Knirk, James E. *Oratory in the Kings' Sagas*. Ósló: Universitetsforlaget, 1981.
- Konráð Gíslason. *Sýnisbók íslenzkrar tungu og íslenzkra bókmennta í fornöld*. Kaupmannahöfn, 1860.
- Krappe, A.H. „Parallels and Analogues to the Death of Ørvar-Odd.“ *Scandinavian Studies* 17 (1942-43): 20-35.
- l'Hermite-Leclercq, Paulette. „Mort, résurrection et aveu dans les exempla.“ Í *Quête de soi, quête de vérité du Moyen Âge à l'époque moderne*, ritstýrt af Lucien Faggien og Laure Verdon, 99-120. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 2007.

- Langmuir, Gavin I. „The tortures of the body of Christ.“ Í *Christendom and Its Discontents: Exclusion, Persecution and Rebellion*, ritstýrt af Scott L. Waugh og Peter Diehl, 287-309. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Lára Magnúsardóttir. *Bannfæring og kirkjuvald á Íslandi 1275-1550: Lög og rannsóknarforsendur*. Reykjavík: Háskólaútgáfan, 2007.
- Lawrence, C.H. *The Friars: The Impact of the Early Mendicant Movement on Western Society*. New York: Longman, 1994.
- Le Goff, Jacques. „«Vita» et «pre-exemplum» dans le 2^e livre des «Dialogues» de Grégoire le Grand.“ Í *Hagiographie, cultures et sociétés. IV^e-XII^e siècles*, 105-120. París: Études Augustiniennes, 1981.
- Le Goff, Jacques. „The Time of the Exemplum (Thirteenth Century).“ Í *The Medieval Imagination*, 78-80. Chicago og London: University of Chicago Press, 1988.
- Leclercq, Jean. *The Love of Learning and the Desire for God*. New York: Fordham University Press, 1961.
- Leclercq, Jean. „Le portrait de saint Bernard dans la littérature des exempla du bas Moyen Âge.“ *Collectanea Cistercensia* 50 (1988): 256-267.
- Lecoy de la Marche, Albert. *La Chaire Française au Moyen-Age, spécialement au XIII^e siècle, d'après les manuscrits contemporains*. París: Didier, 1868.
- Lee, Brian S. „This is no fable". Historical Residues in Two Medieval Exempla.“ *Speculum* 56, nr. 4 (1981): 728-760.
- Lehmann, Karl og Hans Schnorr von Carolsfeld. *Die Njálssage in ihren juristischen Bestandtheilen: Ein kritischer Beitrag zur altnordischen Rechts- und Literaturgeschichte*. Berlín: R.L. Prager, 1883.
- Levy, Ian Christopher. „John Wyclif and the Primitive Papacy.“ *Viator* 38, nr. 2 (2007):159-189.
- Little, Lester K. *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*. Ithaca NY: Cornell University Press, 1983.
- Louis-Jensen, Jonna. „Nogle ævintýri.“ *Opuscula* v (1975): 263-277.
- Lumiansky, R.M. „The Function of the Proverbial Monitory Elements in Chaucer's *Troilus and Criseyde*.“ *Tulane Studies in English* 2 (1950): 5-48.
- Lyons, John D. *Exemplum: The Rhetoric of Example in Early Modern France and Italy*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Lönnroth, Lars. *European Sources of Icelandic Saga-Writing*. Stokkhólmi, 1965.
- Macy, Gary H. *The Theories of the Eucharist in the Early Scholastic Period*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Macy, Gary H. „The Dogma of Transubstantiation in the Middle Ages.“ *The Journal of Ecclesiastical History* 45 (1994): 11-41.
- Madigan, Kevin J. *Medieval Christianity: A New History*. New Haven og London: Yale University Press, 2015.
- Magnús Már Lárusson. „Kommunion, Island.“ Í *KLNM* VIII, 676-678.
- Mansfield, Mary C. *The Humiliation of Sinners: Public Penance in Thirteenth-Century France*. Ithaca og London: Cornell University Press, 1995.
- Már Jónsson. *Árni Magnússon ævisaga*. Reykjavík: Mál og menning, 1998.
- Marchalonis, Shirley. „Medieval Symbols and the *Gesta Romanorum*.“ *The Chaucer Review* 8, nr. 4 (1974): 311-319.

- Marner, Astrid. „Forgotten Preaching: A Latin Sermon on Saint Þorlákr in Uppsala UB C 301.“ *Gripla* XXVII (2016): 235-261.
- Marteinn Helgi Sigurðsson. „The Life and Literary Legacy of Jón Halldórsson, Bishop of Skálholt: A Profile of a Preacher in Fourteenth Century Iceland.“ Meistararitgerð, University of St Andrews, 1996.
- Marteinn Helgi Sigurðsson. „„Djöfullinn gengur um sem öskrandi ljón“: Af Jóni Halldórssyni Skálholtsbiskupi, Francesco Petrarca og fornu ljónahliði dómkirkjunnar í Bologna.“ *Skírnir* 178 (haust 2004): 341-348.
- Matthías Viðar Sæmundsson. „Upplýsingaröld 1750-1840.“ Í *Íslensk bókmenntasaga* III, ritstýrt af Halldóri Guðmundssyni, 23-217. Reykjavík: Mál og menning, 1996.
- McDonald, Donald. „Proverbs, *Sententiae*, and *Exempla* in Chaucer’s Comic Tales: The Function of Comic Misapplication.“ *Speculum* 41, nr. 3 (1966): 453-465.
- McGuire, Brian Patrick. „Written Sources and Cistercian Inspiration in Caesarius of Heisterbach.“ *Analecta Cistercensia* 35 (1979): 227-282.
- McGuire, Brian Patrick. „Friends and Tales in the Cloister: Oral Sources in Caesarius of Heisterbach’s *Dialogus Miraculorum*.“ *Analecta Cisterciensia* 36 (1980): 167-247.
- McGuire, Brian Patrick. „A Lost Clairvaux exemplum collection found: The *Liber visionum et miraculorum* compiled under Prior John of Clairvaux (1171-1179).“ *Analecta Cistercensia* 39 (1983): 26-62.
- McGuire, Brian Patrick. „The Cistercians and the Rise of the Exemplum in Early Thirteenth-Century France: A Reevaluation of *Paris BN MS lat. 15912*.“ *Classica et Mediaevalia* 34 (1983): 211-267.
- McGuire, Brian Patrick. „Les mentalités des cisterciens dans les recueils d’*exempla* du XII^e siècle.“ Í *Les exempla médiévaux: Nouvelles perspectives*, ritstýrt af Jacques Berlioz og Marie Anne Polo de Beaulieu, 107-146. París: Honoré Champion, 1998.
- McGuire, Brian Patrick. „Rebirth and Responsibility: Cistercian Stories from the Late Twelfth Century.“ *Cahiers de l’Institut du Moyen-Âge Grec et Latin* 57 (1998): 148-158.
- Minnis, A.J. *Medieval theory of authorship: Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages*. Worcester: Scholar Press, 1988.
- Mulchahey, Marian Michèle. „*First the Bow Is Bent in Study...*“: *Dominican Education Before 1350*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988.
- Murphy, James J. „Rhetoric.“ Í *Medieval Latin*, ritstýrt af F.A.C. Mantello og A.G. Rigg, 629-638. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1996.
- Newman, Barbara. „Possessed by the Spirit: Devout Women, Demoniacs and the Apostolic Life in the Thirteenth Century.“ *Speculum* 73, nr. 3 (1998): 733-770.
- Newman, Barbara. *God and the Goddesses: Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.
- Olsen, Alexandra Hennessey. „De Historiis Sanctorum: A Generic Study of Hagiography.“ *Genre* XIII, nr. 4 (Winter 1980): 407-429.
- Orri Vésteinnsson. *The Christianization of Iceland: Priests, Power and Social Change 1000-1300*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Palmer, Nigel F. „Exempla.“ Í *Medieval Latin*, ritstýrt af F.A.C. Mantello og A.G. Rigg, 582-588. Washington DC: Catholic University Press, 1996.
- Payen, Jean-Charles. *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale*. Genf: Droz, 1968.

- Pelle, Stephen. „An Old Norse Homily and Two Homiletic Fragments from AM 624 4to.“ *Gripla* XXVII (2018): 263-281.
- Phillips, Susan E. *Transforming Talk: The Problem with Gossip in Late Medieval England*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2007.
- Polo de Beaulieu, Marie Anne. „Présence de la Légende dorée dans les recueils d'exempla: Citations, traces et réécritures.“ Í *De la sainteté à l'hagiographie: Genèse et usage de la Légende dorée*, ritstýrt af Barbara Fleith og Franco Morenzoni, 147-171. Genf: Librairie Droz, 2001.
- Paasche, Fredrik. *Norges og Islands litteratur inntil utgangen av middelalderen*. Norsk litteraturhistorie I. Ósló: Aschehoug, 1957.
- Perry, Ben Edwin. *Secundus the Silent Philosopher*. Ithaca NY: Cornell University Press, 1964.
- Ray, Roger. „Historiography.“ Í *Medieval Latin*, ritstýrt af Frank Mantello og A.G. Rigg, 639-649. Washington D.C: Catholic University of America Press, 1966.
- Refskou, Niels. „Missionary aims.“ Í *The Christianization of Scandinavia: Report of a Symposium held at Kungälv, Sweden 4 – 9 August 1985*, ritstýrt af Birgit Sawyer o.fl., 22-23. Alingsås: Viktoria Bokförlag, 1987.
- Rex, Richard. *The Lollards. Social History in Perspective*. New York: Palgrave, 2002.
- Roest, Bert. *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)*. Leiden, Boston og Köln: Brill, 2000.
- Rosenwein, Barbara H. og Lester K. Little. „Social Meaning in the Monastic and Mendicant Spiritualities.“ *Past & Present* 63 (1974): 4-32.
- Rothkrug, Lionel. „Popular Religion and Holy Shrines: Their Influence on the Origins of the German Reformation and Their Role in German Cultural Development.“ Í *Religion and the People*, ritstýrt af James Obelkevich, 20-87. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1979.
- Rouse, Mary A. og Richard H. Rouse. „La naissance des index.“ Í *Le livre conquérant: Du Moyen Âge au milieu du XVII^e siècle*. Histoire de l'édition française I, 77-86. Paris: Promodis, 1982.
- Rowe, Elizabeth Ashman. „Generic Hybrids: Norwegian “Family” Sagas and Icelandic “Mythic-Heroic” Sagas.“ *Scandinavian Studies* 65, nr. 4 (1993): 539-554.
- Rowe, Elizabeth Ashman. *The Development of Flateyjarbók: Iceland and the Norwegian Dynastic Crisis of 1389*. Odense: The University Press of Southern Denmark, 2005.
- Rubin, Miri. *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Rubin, Miri. *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- Russell, Delbert. „Admiring Ambivalence: On Paul Meyer's Anglo-Norman Scholarship.“ Í *The French of Medieval England: Essays in Honour of Jocelyn Wogan-Browne*, ritstýrt af Thelma S. Fenster og Carolyn P. Collette, 248-252. Cambridge: D.S. Brewer, 2017.
- Scanlon, Larry. *Narrative, Authority and Power: The Medieval Exemplum and the Chaucerian Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Schatz, Klaus. *Papal Primacy: From its Origins to the Present*. Collegeville: The Liturgical Press, 1996.

- Schmitt, Jean-Claude. „Recueils franciscains d'«exempla» et perfectionnement des techniques intellectuelles du XIII^e au XV^e siècle.“ *Bibliothèque de l'école des chartes* 135 (1977): 5-21.
- Schäfer, Rolf. *Die Bibelauslegung in der Geschichte der Kirche*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1980.
- Scott, Mark A. *At Home with Saint Benedict: Monastery Talks*. Collegeville: Liturgical Press, 2011.
- Seip, Didrik Arup. *Studier i norsk språkhistorie*. Ósló: Aschehoug, 1934.
- Seip, Didrik Arup. „Introduction.“ Í *The Arna-Magnæan Manuscript 677 4to: Pseudo-Cyprian Fragments, Prosper's Epigrams, Gregory's Homilies and Dialogues*. Corpus Codicum Islandicorum Medii Aevi 18, 7-41. Kaupmannahöfn: Munksgaard, 1949.
- Sigurður Líndal. „Um lagasetningavald dómstóla.“ *Tímarit lögfræðinga* 52, nr. 2 (2002): 101-128.
- Sigurður Nordal. *Fornar menntir* II. Kópavogi: Almenna bókafélagið, 1993.
- Sigurður Þórarinnsson. „Herbert múnkur og Hekklufell.“ *Náttúrufræðingurinn* 22 (1952): 49-61.
- Slotemaker, John T. og Jeffrey C. Witt. *Robert Holcot*. Great Medieval Thinkers. New York: Oxford University Press, 2016.
- Smirnova, Victoria. „'And Nothing Will Be Wasted': Actualization of the Past In Caesarius of Heisterbach's *Dialogus Miraculorum*.“ Í *The Making of Memory in the Middle Ages*, ritstýrt af Lucie Doležalova, 253-266. Leiden: Brill, 2009.
- Smith, Colin C. „The Vernacular.“ Í *The New Cambridge Medieval History* V, ritstýrt af David Abulafia, 71-83. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Southern, Richard. *Western Society and the Church in the Middle Ages*. Harmondsworth: Penguin, 1970.
- Spilling, Herrad. *De Visio Tnugdali: Eigenart und Stellung in der mittelalterlichen Visionsliteratur bis zum Ende des 12. Jahrhunderts*. München: Arceo-Gesellschaft, 1975.
- Spinka, Matthew. *Advocates of Reform from Wyclif to Erasmus*. The Library of Christian Classics XIV. London: SCM Press, 1953.
- Stefán Karlsson. „Icelandic Lives of Thomas à Becket.“ Í *Stafkrókar*, ritstýrt af Guðvarði Má Gunnlaugssyni, 135-152. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, 2000.
- Straw, Carole. *Gregory the Great: Perfection in Imperfection*. Berkeley, Los Angeles og London: University of California Press, 1988.
- Suhm, Peter Frederik. *Historie af Danmark fra Aar 1182-1202* VIII. Kaupmannahöfn: Johan Frederik Schultz, 1806.
- Svanhildur Óskarsdóttir. „Genbrug i Skagafjörður: Arbejdsmetoder hos skrivere i klostret på Reynistaður.“ Í *Reykholt som makt- og lærdomssenter i den islandske og nordiske kontekst*, ritstýrt af Else Mundal og Simonetta Battista, 141-153. Reykholt: Snorrastofa, 2006.
- Svanhildur Óskarsdóttir. „Heroes or Holy People? The Context of Old Norse Biblical Translations.“ Í *Übersetzen im skandinavischen Mittelalter*, ritstýrt af Vera Johanterwage og Stefanie Würth, 107-139. Vín: Fassbaender, 2007.
- Sveinbjörn Rafnsson. „Um Hrafnkels sögu Freysgoða, heimild til íslenskrar sögu.“ *Saga* 34 (1996): 32-84.

- Sverrir Jakobsson. „Heaven is a Place on Earth: Church and Sacred Space in Thirteenth-Century Iceland.“ *Scandinavian Studies* 82 (2010): 1-20.
- Sverrir Jakobsson. „Rými, vald og orðræða í íslensku samfélagi á seinni hluta þjóðveldisaldar.“ Í *Heimtur: Ritgerðir til heiðurs Gunnari Karlssyni sjötugum*, ritstýrt af Guðmundi Jónssyni, Helga Skúla Kjartanssyni og Vésteini Ólasyni, 324-339. Reykjavík: Mál og menning, 2009.
- Sverrir Tómasson. *Formálar íslenskra sagnaritara á miðöldum: Rannsókn bókmenntahefðar*. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar, 1988.
- Sverrir Tómasson. „Dæmi eða ævintýr.“ Í *Íslensk bókmenntasaga II*, ritstýrt af Vésteini Ólasyni, 274-277. Reykjavík: Mál og menning, 1993.
- Sverrir Tómasson. „Helgisögur og helgisagnaritun.“ Í *Heilagra karla sögur*, útg. Sverrir Tómasson, Bragi Halldórsson og Einar Sigurbjörnsson, xxi-lx. Reykjavík: Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands, 2007.
- Sverrir Tómasson. *Tækileg vitni: Greinar um bókmenntir gefnar út í tilefni sjötugsafmælis hans 5. apríl 2011*, ritstýrt af Svanhildi Óskarsdóttur. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, 2011.
- Taylor, Barry. „Medieval Proverb Collections: The West European Tradition.“ *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 55 (1992): 19-35.
- Taylor, Barry. „Some Complexities of the *Exemplum* in Ramon Llull's *Llibre de les bèsties*.“ *The Modern Language Review* 90, nr. 3 (1995): 646-658.
- Thayer, Anne T. „The medieval sermon: text, performance and insight.“ Í *Understanding Medieval Primary Sources: Using Historical Sources to Discover Medieval Europe*, ritstýrt af Joel T. Rosenthal, 43-58. London og New York: Routledge, 2012.
- Tierny, Brian. „Religion and Rights: A Medieval Perspective.“ *Journal of Law and Religion* 5 (1987): 163-175.
- Torfi H. Tulinius. „Landafræði og flokkun fornsagna.“ *Skáldskaparmál* 1 (1990): 142-156.
- Tubach, Frederic C. „Exempla in the Decline.“ *Traditio* 18 (1962): 407-417.
- Tubach, Frederic C. *Index exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales*. FF Communications 204. Helsinki: Akademia scientiarum fennica, 1969.
- Turville-Petre, Gabriel. *Origins of Icelandic Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1953.
- Tveitane, Mattias. *En norrøn versjon av Visio Pauli*. Björgvin og Ósló: Norwegian University Press, 1956.
- Tveitane, Mattias. *Den lærde stil: Oversetterprosa i den norrøne versjonen af Vitæ Patrum*. Björgvin og Ósló: Norwegian Universities Press, 1968.
- Ullmann, Walter. „Medieval Views concerning Papal Abdication.“ *The Irish Ecclesiastical Record* LXXI (1949): 125-133.
- Vauchez, André. *Les laïcs au Moyen Age*. Paris: Cerf, 1987.
- Vauchez, André. „Saints admirables et saints imitables: Les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen âge?“ Í *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle): Actes du colloque du Rome 27-29 octobre 1988*, 161-172. Róm: École française de Rome, 1991.
- Vauchez, André. „The religious orders.“ Í *The New Cambridge Medieval History V*, ritstýrt af David Abulafia, 220-255. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Vésteinn Ólason. „Íslendingasögur og þættir.“ Í *Íslensk bókmenntasaga II*, ritstýrt af Böðvari Guðmundssyni, Sverri Tómassyni, Torfa H. Tulinius og Vésteini Ólasyni, 9-164. Reykjavík: Mál og menning, 1993.

- von Moos, Peter. „L’*exemplum* et les *exempla* des prêcheurs.“ Í *Les Exempla médiévaux: Nouvelles perspectives*, ritstýrt af Jacques Berlioz og Marie Anne Polo de Beaulieu, 67-82. París: Honoré Champion, 1998.
- Ward, Benedicta. „The Desert Myth: Reflections on the Desert Ideal in Early Cistercian Monasticism.“ Í *One Yet Two: Monastic Tradition East and West*. Cistercian Studies 29, ritstýrt af M. Basil Kennington, 183-199. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1976.
- Ward, Benedicta. *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record and Event 1000-1215*. London: Scolar Press, 1982.
- Warr, Cordelia. „*De Indumentis*: The Importance of Religious Dress During the Papacy of Innocent III.“ Í *Innocenzo III: Urbs et Orbis. Atti del Congresso Internazionale, Roma 9-15 settembre 1998*, ritstýrt af Andrea Sommerlechner, 489-503. Róm: Società romana di storia patria, 2003.
- Weinstein, Donald og Rudolph M. Bell. *Saints & Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*. Chicago og London: The University of Chicago Press, 1982.
- Wellendorf, Jonas. *Kristelig visionslitteratur i norrøn tradition*. Osló: Novus Forlag, 2009.
- Wellendorf, Jonas. „Ecclesiastical Literature and Hagiography.“ Í *The Routledge Research Companion to the Medieval Icelandic Sagas*, ritstýrt af Ármanni Jakobssyni og Sverri Jakobssyni, 48-58. London og New York: Routledge, 2017.
- Welter, J.-Th. *L’*exemplum* dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge*. París og Toulouse: Occitania, 1927.
- Wenzel, Siegfried. „The arts of Preaching.“ Í *The Cambridge History of Literary Criticism II: The Middle Ages*, ritstýrt af Alastair Minnis og Ian Johnson, 84-96. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Wenzel, Siegfried. *Medieval Artes Praedicandi: A Synthesis of Scholastic Sermon Structure*. Medieval Academy Books 114. Toronto: University of Toronto Press, 2015.
- Widding, Ole. „En fragment af Stephanus saga (AM 655, 4to XIV B), Tekst og kommentar.“ *Acta philologica Scandinavica* 21 (1952): 143-171.
- Widding, Ole. „Norrøne Marialegender på europæisk baggrund.“ *Opuscula* x (1996): 1-128.
- Wilks, Michael. „Reformatio regni: Wyclif and Hus as Leaders of Religious Protest Movements.“ *Studies in Church History* 9 (1972): 109-130.
- Wilks, Michael. „Royal Priesthood: The Origins of Lollardy.“ *The Church in a Changing Society: Conflict, Re-Conciliation or Adjustment? Proceedings of the CIHEC Conference in Uppsala, August 17-21, 1977*. Publications of the Swedish Society of Church History 30, 63-70. Uppsölum: Uppsala University, 1978.
- Wilks, Michael. *Wyclif: Political Ideas and Practice*. Oxford: Oxbow Books, 2000.
- Williams, Alison. *Tricksters and Pranksters: Roguery in French and German Literature of the Middle Ages and the Renaissance*. Amsterdam: Rodopi, 2000.
- Winkler, Andrea L. „Dominican Exempla and Theological Knowledge.“ *Quidditas* 19 (1998): 197-226.
- Winterbottom, Michael og Rodney M. Thomson. „Introduction.“ Í William of Malmesbury, *Liber super explanationem lamentationum Ieremiae prophetae*, CCCM CCXLIV, i-li. Turnhout: Brepols, 2011.
- Wolf, Kirsten. „Gregory’s Influence on Old Norse-Icelandic Religious Literature.“ Í *Rome and the North: The Early Reception of Gregory the Great in Germanic Europe*, ritstýrt af Bremmer Jr, Dekker og Johnson, 255-274. París, Leuven og Sterling: Peeters, 2001.

- Wolf, Kirsten. „Inngangur.“ Í *Heilagra meyja sögur*, ix-lxvii. Reykjavík: Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands, 2003.
- Wortly, John. „The Pseudo-Amphilochian *Vita Basilii*: An Apocryphal Life of Saint Basil the Great.“ *Florilegium* 2 (1980): 217-239.
- Zipes, Jack. *Fairy Tales and the Art of the Subversion: The Classical Genre for Children and the Process of Civilization*. New York: Routledge, 2006.
- Þorleifur Hauksson og Þórir Óskarsson. *Íslensk stílfraði*. Reykjavík: Mál og menning, 1994.
- Þorleifur Hauksson. „Formáli.“ Í *Sverris saga*, ÍF XXX, v-xc. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 2007.
- Þorvaldur Bjarnason. [Inngangur]. Í *Leifar fornra kristinna fræða íslenzkra: Codex Arnæ-Magnæanus 677 4to auk annarra enna elztu brota af íslenzkum guðfræðisritum*, útg. Þorvaldur Bjarnarson, i-xx. Kaupmannahöfn: H. Hagerup, 1878.
- Aarseth, Asbjørn. „Bjarne Fidjestøl: *Sólarljóð*. Tyding og tolking grunnlag. Universitetsforlaget, 1979, 74 s“ [ritdómur], *Maal og minne* nr. 1-2 (1981): 117-119.