

Að mæla róteindir með gráðuboga

*Um fantasíuhugtakið í miðaldabókmenntum*¹

RANNSÓKNIR á hinu yfirnáttúrlega í norrænum miðaldabókmenntum eru æði margar. Má þar nefna 13. alþjóðlega sagnaþingið í Durham árið 2006 sem bar yfirskriftina „The fantastic in Old Norse/Icelandic literature“ og skilaði fjölmörgum athyglisverðum rannsóknarritgerðum. Þá hafa Ármann Jakobsson, Annette Lassen og Agneta Ney staðið fyrir þremur málþingum um fornaldarsögur Norðurlanda þar sem þetta efni er rætt og út hafa komið jafnmörg rit um efnið í þeirra ritstjórn: *Fornaldarsagornas struktur och ideologi* (2001), *Fornaldarsagaerne: myter og virkelighed* (2009) og *The Legendary Sagas: Origins and Development* (2012).

Hin mikla umfjöllun um fornaldarsögur síðustu ár² og yfirnáttúru í þeim hefur ekki skilað sér í sambærilegum rannsóknum á Íslendingasögum. Lítið hefur verið rannsakað hvaða þýðingu ýmsar verur, sem í augum nútímalesenda virðast yfirnáttúrlegar, hafa innan Íslendingasagna. Enn færri tilraunir hafa verið gerðar til að skilgreina þær nánar en svo að þær teljist *yfirnáttúrlegar* eða *fantasískar*,³ sem þó liggur beinast við að grundvallað gæti betri skilning á hlutverki þeirra og atferli innan fornritanna. Að því sögðu er

- Grein þessi er að hluta til byggð á meistararitgerð minni *The Supernatural in Íslendingasögur: A Theoretical Approach to Definition and Analysis* (Arngrímur Vídalín 2012). Ég vil þakka leiðbeinanda mínum Rolf Stavnem fyrir öll hans störf. Þá vil ég þakka Daniel Sävborg, Agnesi S. Arnórsdóttur, Ármanni Jakobssyni, Gísla Sigurðssyni, Marteini H. Sigurðssyni, Mathias Nordvig, Christian Etheridge, Rudolf Simek og Torfa H. Tulinius fyrir ýmsar gagnlegar ábendingar og aðstoð sem þau veittu mér á ýmsum stigum verkefnisins. Þá þakka ég eiginkonu minni Eyju M. Brynjarsdóttur sérstaklega dyggan stuðning.
- Fleiri rannsóknir þar að lútandi sem nefna má til sögunnar eru Rosemary Power 1985; Helen F. Leslie 2009.
- Það eru þá helst Ármann Jakobsson 1998, 2006, 2008a, 2008b, 2008c, 2009a, 2009b, 2010; Else Mundal 2006; Daniel Sävborg 2009, 2012 (væntanlegt); Torfi H. Tulinius 1999; Stephen A. Mitchell 2009, 2011; Vésteinn Ólason 2003.

vissulega ekki heiglum hent að flokka þessar verur. Else Mundal hefur bent á að aðgreiningin milli hins yfirnáttúrlega og hins fantasíska sé að ýmsu leyti óljós og að það sé vandkvæðum bundið, svo ekki sé fastar að orði kveðið, að greina á milli yfirnáttúrlegrar og fantasískrar veru. Þess vegna kýs hún að fjalla um hið yfirnáttúrlega og hið fantasíska jafnt sem fyrirbrigði sem séu andstæð hinu raunverulega eða náttúrlega. Skilgreining hennar á yfirnáttúru nær yfir þær verur og fyrirbrigði sem ekki hlíta náttúrulegumálum, en hið fantasíska segir hún vera verur og fyrirbrigði sem ekki tilheyra hinum raunverulega heimi, heldur ímyndun og fantasíu (Mundal 2006: 718). Kjarninn í röksemdafærslu Else Mundal er eftir sem áður sá að aðgreining hins fantasíska frá því yfirnáttúrlega sé í grundvallaratriðum mikilvæg þar sem þessi hugtök feli í sér ólíkt sannleiksgildi, einsog skilgreining hennar ber með sér, en jafnframt sé það óljóst nú á dögum hvað talist gat trúverðugt í miðaldafrásögnum þar sem trúverðugleiki sé háður mörgum ólíkum breytum.

Svo dæmi sé nefnt væri afar erfitt ef ekki hreinlega ómögulegt að skilgreina nákvæmlega hvort tröll séu fantasískar eða yfirnáttúrlegar verur,⁴ hvort sem við miðum við lauslega skilgreiningu Mundals eða ekki. Tröll gætu ef til vill talist yfirnáttúrleg væru þau af goðsögulegri sortinni⁵ og ævintýralegri nafnar þeirra⁶ gætu að sama skapi flokkast til hins fantasíska, en ekki aðeins væri það ofureinföldun heldur yrði þá heldur óljóst við hvað helst ætti að miða — hvað greini eitt tröll með afgerandi hætti frá öðru. Mundal telur að þetta flokkunarvandamál eigi sömuleiðis við hina ýmsu dreka, þar sem „[there] can be little doubt that dragons found in the legends of the Church (in *heilagra manna sögur*) are supernatural beings since they are representations of the Devil“, en að drekinn sem „Björn Hítðœlakappi has to fight in *Bjarnar saga* (ch. 5) is, on the other

4 Tröll er ekki alltaf það sama og tröll, sbr. Ármann Jakobsson 2008a, 2009a.

5 Þetta á ef til vill að einhverju leyti við um Bárð Snæfellsás svo að dæmi sé nefnt.

6 Hér á ég við tröll sem samsvara að nokkru goðsögulegum jötnum eða þursum. Flókið sem er að slá slíku föstu mætti ef til vill telja jötuninn Brúsa í Orms þætti Stórolfssonar til þeirra. Í þessu dæmi líkt og í hinu fyrra (neðanmálsgrein 5) er það ekki það að hægt sé að leggja til slíkar getgátur sem skiptir máli, heldur spursmálið hvort það sé yfirhöfuð gagnlegt og hvort flokkunin sjálf þurfi ekki ítarlegrar réttlætningar við áður en henni er beitt.

hand, more of the fairy-tale type and belongs to the fantastic world“. Þetta er raunar engan veginn sjálfsgagt og því miður útskýrir Mundal ekki nánar hvað sé svona augljóst við þetta. Meirihluta drekanna í fornaldarsögum telur hún til hins fantasíska heims en viðurkennir um leið að „[on] the basis of the dragon motif alone it is, however, very difficult, if not impossible, to distinguish between the supernatural dragon and the fantastic dragon“. Mundal nefnir einnig dæmi sem hún telur þvert á móti einfalt að skilgreina sem fantasísk. Til dæmis telur hún einfætinginn í Eiríks sögu rauða vera tilbúna skepnu sem staðsett sé á jaðri heimsins án grundvallar í almennri norrænni trú (*belief*). Sú hugmynd grundvallast raunar í almennri heimssýn í Evrópu á miðöldum, að ýmis skrímsl væri að finna í ókönnuðum afkimum heimsins, þar á meðal einfótungar og þá gjarnan á jaðri heimsins (Arngrímur Vídalín 2012), svo ég fæ traudla séð að fantasíuhugtakið eigi erindi við einfótunga. Annað slíkt dæmi er fantasíski hundurinn Saur (sem þó er afleiðing galdra sem fólk trúði á) í hinnu annars raunsönnu Hákonar sögu góða í Heimskringlu, sem Mundal (2006: 718–719) finnst benda til þess að aðgreiningin milli hins yfirnáttúrlega og hins fantasíska sé óskýr með tilliti til trúverðugleika frásagnarinnar.

Mér virðist á hinn bóginn sem aðgreiningarvandinn milli yfirnáttúru- og fantasíuhugtakanna bendi fremur til þess að eitthvað sé bogið við hugtökin sjálf en hins að við séum ekki að nota þau rétt. Vandinn dýpkar ef við lítum til skilgreiningar Todorovs á hinu fantasíska sem gjarnan er miðað við, en hann segir að „[t]he fantastic is that hesitation experienced by a person who knows only the laws of nature, confronting an apparently supernatural event“.⁷ Aðgreiningin er kannski ekki síst óljós einmitt vegna þess að aldrei hefur almennilega verið gert ráð fyrir henni, og því hlýtur maður að velta fyrir sér hvað sé eiginlega verið að ræða þegar fantasíuhugtakið ber

7 Tzvetan Todorov 1975: 25. Sjá einnig Torfa H. Tulinius 1999: 290. Það er raunar dagljóst hverjum sem les bók Todorovs að kenning hans um hið fantasíska er viðtökukenning um nútímabókmenntir, með öðrum orðum innifelur hún viðbrögð lesanda við atburði í skáldverki sem virðist rjúfa lögmál frásagnarheimsins, annaðhvort þeim sem lesandinn gerði ráð fyrir, eða þeim sem sett hafa verið fram í verkinu sjálfu. Hið fantasíska er þannig skylt hugtak við töfraraunsæi.

á góma og hvort flokkunarvandi fræðanna sé ekki hreinlega heima-gerður.⁸

Það hlýtur því að vera alvarlegt umhugsunarefni hvort fantasíu-hugtakið sé nothæft í umfjöllun um miðaldabókmenntir nema það verði skilgreint betur. En er nokkur ástæða til þess? Ég er ósam-mála Else Mundal um að aðgreining fantasíunnar frá yfirnáttúrunni sé eins mikilvæg og hún leggur til, ekki aðeins vegna þess að skil-greiningin sem aðgreiningin byggir á er ófullnægjandi, heldur fyrst og fremst vegna þess að aðgreiningin leiðir hjá sér aðra mikilvægari þætti sem taka þarf tillit til. Mundal viðurkennir að í mörgum til-vikum sé ómögulegt sé að greina á milli hins fantasíska og hins yfir-náttúrlega; í svo mörgum tilvikum raunar að sjálfur teldi ég best að varpa fantasíuhugtakinu fyrir róða, enda þekktist þessi aðgreining ekki á miðöldum.

Else Mundal nefnir trúverðugleika sem einn mögulegan mæli-kvarða til aðgreiningar á yfirnáttúru frá fantasíu. Stephen A. Mitch-ell (2009: 282) nefnir þetta líka, en spyr jafnframt hvort fantasíu-hugtakið lýsi veruleika miðalda á fullnægjandi hátt. Trúverðugleiki einn og sér hlýtur að vera ófullnægjandi mælikvarði, einfaldlega vegna þess að það er erfitt að slá því föstu hverju miðaldafólk trúði ekki eða gat ekki trúað á, og raunar er ýmislegt sem bendir til þess að hinir fantasískari þættir Íslendingasagna hafi ekki þótt ótrú-verðugri en hvað annað einsog ég kem nánar að síðar í þessari grein.

8 Mér virðist Vésteinn Ólason (2007) heldur ekki gera skýran greinarmun á þessum hugtökum í grein sinni í *Griplu* XVIII heldur noti þau jöfnum höndum þar sem til þess sé talið „bæði það sem er yfirnáttúrlegt og stórkostlegar ýkjur“ (22). Mundal notar hugtakið á annan hátt, einsog komið hefur fram, og Mitchell (2009) og Torfi H. Tulinius (1999) nota það einnig hvor með sínum hætti. Dinzlacher (2005) fleygir því fram í umræðu um óvættir miðaldalandslagsins en útskýrir ekki nánar hvað hann á við. Sverrir Jakobsson (2006) nefnir að risar og drekar séu al-gengir í ókönnuðum löndum og að þær verur tilheyri „the realm of the unknown and the fantastic“ (940), en einsog hjá Dinzlacher fylgir ekki nánari skýring á því hvað við er átt. Helen F. Leslie (2009) talar á almennum nótum bæði um „fantas-tic occurrences“ og „supernatural beings“ en tilfærir ekki dæmi (119) þótt mér sýnist það hljóta sumpart að eiga við það sama og Rosemary Power (1985: 156) kallar „mythological“, en að öðru leyti gerir hún lítinn greinarmun á yfirnáttúru, fantasíu og hinu ævintýralega. Þessi ringulreið um notkun fantasíuhugtaksins þykir mér benda til þess að hugtakið sé til heldur meiri óþurftar en gagns.

Þegar Mundal segir að „we can observe a gradual transition between fantastic motifs describing events which probably nobody would believe had actually taken place — at least not in their own time and within their own environment — and motifs describing events and phenomena which were deeply rooted in people’s religious conceptions“ (Mundal 2006: 719), þá gefur hún sér að miðaldafólki gæti hafa þótt annað trúverðugra en hitt, jafnvel þótt margt bendi til hins gagnstæða: að trú á jafnt yfirnáttúrleg svo og svonefnd fantasísk fyrirbrigði hafi verið landlæg á Íslandi sem annarsstaðar allt frá landnámi og fram á 20. öld.⁹

Í raun er vitneskja okkar um forkristnar trúarhugmyndir takmörkuð. Við getum ekki gert ráð fyrir að til dæmis galdrar og hamskipti, fyrirbæri sem gjarnan eru tengd við fantasíuhugtakið, séu endilega nær fantasíu en raunverulegri trú fólks á þeim tíma.¹⁰ Við þurfum einnig að hafa það í huga að aðgreining trúarbragða (*religion*) frá almennri trú (*belief*) er í mörgum tilvikum jafnstrembin og aðgreining yfirnáttúru frá fantasíu. Til að mynda hafa kristnar kirkjustofnanir ávallt hafnað tilvist drauga, jafnvel þótt augljóst sé að á þá var trúað einsog raunar er að einhverju marki gert enn; tilvist galdra var á hinn bóginn viðtekin innan hinnar kristnu Evrópu, sem ljóslega sést á fjölda réttarhalda yfir norðum í Skandinavíu¹¹ og víðar, að ógleymdum einum þekktasta píslarvætti svartagaldurs á Íslandi á 17. öld, séra Jóni Magnússyni. Munurinn á þessu tvennu er að kirkjan hafnaði tilvist drauga en lagði blessun sína yfir réttarhöld og aftökur á norðum, en almenningur trúði jöfnum höndum á hvorttveggja. Þessi munur er ein meginástæða þess að Mundal

9 Fyrir heimildir um síðmiðaldir (hvað Ísland snertir, og að svo miklu leyti sem við getum litið á söguna sem aðskilin tímabil fremur en stöðuga þróun, kann ég ágætlega við hugmyndir Le Goffs (2005) um hinar löngu miðaldir fram að 18. öld), sjá t.d. Ólínu Þorvarðardóttur 2000, Píslarsögu sr. Jóns Magnússonar, Íslenskar þjóðsögur og ævintýri Jóns Árnasonar.

10 Raunar er algjör samhljómur innan fræðanna um að þessi fyrirbæri eigi sér einmitt rætur í heiðni og/eða almennri þjóðtrú, svo ég átta mig ekki á því hvernig hægt er að kenna þau við fantasíu á sama tíma. Sjá t.d. Kjartan G. Ottósson 1983; Gurevich 1988; Ármann Jakobsson 1998; Véstein Ólason 1999; Terry Gunnell 2002; Torfa H. Tulinius 2008; Schjødt 2009; Sävborg 2009, 2012 (væntanlegt); Jón Ma. Ásgeirsson 2009; Mitchell 2011.

11 Sjá t.d. Mitchell 1998; Árna Magnússon 1962.

(2006: 720–721) telur aðgreiningu fantasíu frá yfirnáttúru vera mikilvæga en sjálfur vildi ég af sömu ástæðu heldur færa rök fyrir hinu gagnstæða. Í samhenginu virðast galdrar nefnilega alls ekki vera neitt fantasískir, ekki fremur en draugar. Ef galdrar voru ótrúverðugir hljóta sögur af helgum mönnum að hafa þótt það líka, en ekkert bendir til þess að svo hafi verið.¹²

Einsog Jacques Le Goff hefur bent á notuðust fræðimenn á miðöldum við þrjá flokka fyrir yfirskilvitleg fyrirbæri: *miraculosa*, *magica* og *mirabilia*.¹³ Fyrri tveir flokkarnir tilheyra hugarheimi kristninnar, *miracula* eru verk Guðs en *magica* eru verk Djöfulsins. Það sem heyrði hvorugum flokkinum til var kallað *mirabilia* og mörg yfirnáttúrleg fyrirbrigði í þjóðtrú og heiðni eiga þar sæti. *Mirabilia* eru þau fyrirbæri sem falla utan hins tvöfalda kristna flokkunarkerfis, og vandinn við að útskýra þau fyrirbæri sem þannig falla utan hinnar þekktu heimsmyndar er það sem Todorov notaði fantasíuhugtakið yfir: *mirabilia* er það sem erfitt er að aðgreina frá góðu eða illu (sbr. Torfa H. Tulinius 1999: 291), og fantasían er stundarefinn sem verður til áður en sú aðgreining verður möguleg. „The fantastic, we have seen, lasts only as long as a certain hesitation: a hesitation common to reader and character, who must decide whether or not what they perceive derives from “reality” as it exists in the common opinion,“ segir Todorov (1975: 41). Svo það hlýtur að viðurkennast að hugtakið er ekki beinlínis lýsandi fyrir dreka fornaldarsagnanna.

Ef við höfnum mikilvægi þessa flokkunarkerfis og höldum okkur við fantasíuhugtakið þá þarf engu að síður að svara fyrir þær þjóðsögur síðari alda sem til eru skrásettar frá ýmsum löndum, ekki síst Íslandi þar sem fram kemur trú á drauga, tröll, álfa, huldufólk og aðrar vættir sem hefur haldist fram á 21. öld, þótt með minna móti

12 Dýrlingasögur hefðu tæpast verið skrifaðar hefðu þær ekki verið taldar hafa áhrif á almenning. Sjá sérstaklega Gurevich 1988: 1–8.

13 Torfi H. Tulinius hefur þegar gert þessum hugtökum góð skil ásamt líkani Dubosts til frekari skýringar svo óþarft er að endurtaka það hér. Sjá Torfa H. Tulinius, 1999: 289–292. Sjá einnig Mitchell 2009: 285–286.

14 Sjá Unni Jökulsdóttur 2007. Einsog gefur að skilja er slík þjóðtrú á undanhaldi og gert hefur verið gys að henni og þeirri þjóðlegu ímynd sem hún innifelur gagnvart umheiminum, sjá Hallgerði Hallgrímsdóttur 2005.

sé.¹⁴ Minna mætti á þjóðsögurnar sem Jón Árnason safnaði á 19. öld og innihalda miklar furður og yfirnáttúrur sem margar hverjar, ef ekki allar, eiga rætur að rekja til fornrrar þjóðtrúar (Terry Gunnell 2002: 191–197). Eigum við að gramsa gegnum þær og ákvarða hvað er trúverðugt þar og hvað ekki — og miða þá við hvað? Fantasíuhugtakið?

Trúverðugleiki í nútímaskilningi tel ég að sé með öllu óraunhæfur mælikvarði á trúverðugleika miðaldafrásagna í hugum áheyrenda.¹⁵ Þótt Mundal sé á öndverðum meiði viðurkennir hún að vísu sjálf að sú nálgun sé vandkvæðum bundin.¹⁶ En vandinn felur ekki síst í sér að nálgunin sem í fantasíunni er fólgin er greining á raunveruleika miðaldafólks með hugtaki ætluðu til greiningar á skáldskap, og í óljósum tilgangi er fornsögunum þar með troðið í mót sem þær passa ekki í. Fornsögurnar voru ekki hugsaðar sem skáldskapur (Ármann Jakobsson 1998: 55). Til að skilja yfirnáttúru í miðaldabókmenntum er ekki nóg að líta til bókmenntanna sjálfra; rætur þeirra liggja í heimsmýnd og menningu kristinnar Evrópu¹⁷ og því þarf að skoða hið yfirnáttúrlega í því ljósi.

- 15 Einhverjum kynni að þykja þetta undarlegur samanburður en mig langar að nefna bandarísku sjónvarpsþættina *Scare Tactics* sem dæmi um hverju jafnvel upplýst nútímafólk getur trúað. Það er afskaplega þægilegt að sitja heima og hlæja að því þegar risavaxin geimvera rífur hurðina af bíl nálægt Roswell í Nýju Mexíkó, enda gerast slíkir hlutir aðeins í kvikmyndum, en manneskjunní sem situr í sjálfheldu í aftursætinu er síst hlátur í huga þar sem hún veit ekki betur en nákvæmlega þetta sé að henda hana í raun og veru. Það er því alls ekki fráleitt að spyrja sig þeirrar spurningar hvar mörk hins trúverðuga liggja í raun, og hvort við séum yfirleitt dómbær á það hvar þau lágu á miðöldum.
- 16 „The belief that certain beings really existed, even though few, if any, people had seen them, and that strange things caused by magic or sorcery could happen is, as I see it, the main criterion for distinguishing between the supernatural and the fantastic. However, there is no sharp division between the believable and the unbelievable. It is no doubt true that fantastic — and supernatural — elements are much more frequent in texts which tell about events that happened long ago and far away than in stories from the author’s own time and environment. The explanation for this, that people were more willing to believe that strange things could happen in the distant past and in foreign countries than in their own time and milieu, may be true — to some extent“ (Mundal 2006: 720).
- 17 Um þetta er tæpast deilt lengur. Sú söguskoðun sem Finnur Jónsson meðal annarra aðhyllist, að Ísland hefði í öllum grundvallaratriðum verið óháð evrópskum hugmyndastraumum, á sér fáa ef nokkra fylgjendur. Sjá t.d. Sverri Tómasson 1988; Gunnar Harðarson 1989; Orra Vésteinsson 2000; Torfa H. Tulinius 2009; Simek 2009.

Önnur nálgun

Fyrst þarf þó að svara því hvað hið yfirnáttúrlega eiginlega sé. Eru tröll, drekar og afturgöngur allt yfirnáttúrlegar verur? Ég tel að það væri mikil einföldun að halda því fram. Ef við lítum til Íslendingasagna liggur beinast við að greina yfirnáttúrlegar verur eftir tveim þáttum: fjarlægð frá frásagnarmiðju annars vegar, þá undrun eða skelfingu sem veran vekur í frásögninni hins vegar.

Seinna atriðið hefur Daniel Sävborg (2009) fjallað um í grein sinni *Avstånd, gräns och förundran*, þar sem hann færir góð rök fyrir því að undrun og markarof séu nauðsynlegir þættir til að upplifun geti talist yfirnáttúrleg þegar eitthvað sækir mann heim sem á ekki heima innan hins náttúrlega heims. Fyrra atriðið þarfnast orlitið meiri útskýringar þótt Sävborg nefni það í vissum skilningi líka. Yfirnáttúra í Íslendingasögum er nefnilega háð mörkunum sem skilja miðjuna frá jaðrinum, samfélagið frá náttúrunni, og þessa sér einnig stað í öðrum miðaldaheimildum. Því fjær sem ferðast er að heiman fjölgar jafnframt þeim ófreskjum sem sitja fyrir ferðalanginum. Þar koma ferðalýsingar miðalda til sögunnar og það sem Peter Dinzelsbacher (2005: 65) á við þegar hann segir að „die Allegorie der Lebensreise führte durch fremde Landschaften, konfrontierte mit phantastischen Wesen und formulierte eine zentrale Komponente der mittelalterlichen Mentalität: ihre christliche Religiosität“. En eru þær verur sem hann nefnir til sögunnar raunverulega fantasískar?

Það sem liggur handan jaðarsins er hið óþekkt, *hinn* á móti *sjálfinu* sem tilheyrir miðju heimsmyndarinnar (Sverrir Jakobsson 2005: 32–45), eða með orðum Kirstenar Hastrup: „The notion of civilisation implies its own negation — that which is not civilised. For civilisation to register, a negative image must be invoked, either in another time or in another space“ (Hastrup 2009: 109). Skrælingjar Grænlandingasagna eru dæmi um slíkan óþekktan *hinn* andspænis norræna *sjálfinu*, nær því að vera tröll en menn, og ef litið er til grænleuskra þjóðsagna finnum við nær fullkomna andhverfu þar sem norrænir *kavdlúnakkar* eru skrímslin sem beita Grænlandinga ofríki (Valdimar Tr. Hafstein 2002). Jaðarinn sem aðskilur sjálfið

og hinn með landfræðilegum eða andlegum mörkum er nauðsynlegur hluti af gangvirki ferðalýsingarinnar, án hans væri ekki hægt að tala um ferðalag: „The “self” of the travel narrative is removed from its familiar context and placed into strange or even dangerous situations that may call for a rethinking of assumptions, whether about the foreign culture or about its own“ (Williamsen 2005: 543–544). Grundvallaratriði í þessu samhengi er að *hið ófreska* hvílir alstaðar á jaðri hins þekkta heims á miðöldum, á heimskortum (Edson 2005: 12–18; Kline 2005: 37–38), í ferðalýsingum,¹⁸ í guðfræðilegum ritum¹⁹ og í íslenskum fornritum,²⁰ einsog nánar verður að vikið. Raunar fundust skrímslin svo víða að:

18 T.d. hefur Sverrir Jakobsson (2006: 940) fjallað um þetta. Þessa finnst raunar staður í ferðalýsingum frá öllum tímum, allt frá Ódysseifskviðu til Jóns Indíafara og áfram. Þá má vitaskuld nefna paródíur á klassískar ferðalýsingar, t.a.m. *Reisubók Gúllívers* sem sýna glögglega hversu útbreitt þetta minni er.

19 Sjá t.d. Friedman 2005: 47–53. Einnig má nefna dýrafræðibækur frá miðöldum sem sýna ýmis furðudýr á meðal raunverulegra dýra og er þá hverju dýri gefið allegórískt hlutverk innan sköpunarverksins. Flest þessi rit eru þýðingar runnar af sama meiti og eru jafnan nefnd *Physiologus*. Ritið var m.a. þýtt á miðensku og forníslensku (sjá *The Middle English Physiologus* og *Physiologus* í heimildaskrá). Konrad von Megenberg fjallaði einnig um ófreskur í *Buch der Natur* (um 1349). Rudolf Simek varð mér úti um eftirfarandi tilvitnun sem ég get því miður ekki úrtvegað rétta tilvísun í að svo stöddu. Hann lét einnig fylgja grófa þýðingu yfir á ensku sem kemur þeim vel sem ekki lesa miðþýsku:

nu sprich ich Megenbergær, daz die wundermenschen zwaierlai sint: etleich sint gesêlet und etleich niht. die gesêlten wundermenschen haiz ich die ain menschleich sêl habent und die doch geprechen habent. die ungesêlten haiz ich die etswaz ain menschleich gestalt habent an dem leib und doch kain menschleich sêl habent. die gesêlten wundermenschen sint auch zwaierlai. etleich habent geprechen an dem leib und etleich an der sêl werk, und die koment paideu von Adam und von seinen sünden, wan ich glaub daz: hiet der êrst mensch niht gesünt, all menschen wæren ân geprechen geporn.

monsters are 2fold, some with soul, some without, The ones with a soul I call human, despite being handicapped, the ones without soul may have traces of human appearance, but no soul. The ones with soul also are 2fold: some handicapped in body, others in soul, but both stem from Adam and his sins, because I believe that if Adam hadn't sinned, all people would be born without handicap.

20 Að sögunum ótöldum má auðvitað nefna *Konungs skuggsjá*, en þar er bæði talað um skrímsl í Grænlandshöfum og svo spurt hvers vegna menn leggi sig í lífsháska við að ferðast um þær slóðir. Þrjár ástæður eru nefndar fyrir því: kapp og frægð, forvitni og loks þau fjárföng sem þangað má sækja (*Konungs skuggsjá* 1955: 52–57).

The debate regarding the question of redemption for human monstrosities had a long history. In the Middle Ages, scholars referred to St. Augustine's *Civitas Dei* for guidance in dealing with the predicament that monsters posed for the Church. Expanding upon such treatises as Isidore of Seville's discussion of monstrous races, Augustine grappled with the question of how the Church could reconcile the presence of monstrous races with a world of God's creation. To begin, Augustine described monsters as prodigies, placed on this earth as indication of God's power to create all things. (Kline 2005: 27)

Allt þetta sem nefnt hefur verið kann einhverjum að virðast sjálfsagt og óþarfi að tíunda í svo löngu máli, en engu að síður er sjaldan á þetta minnst í fræðilegri umræðu, einsog þetta skipti engu máli fyrir norrænar fornþókmenntir. En það er þetta með samhengið sem ég nefndi hér fyrr og tengslin við Evrópu og hina kristnu heimsmynd, ef skrímsli voru viðurkenndur hluti af hinum náttúrlega heimi og þar með sjálfu sköpunarverki Guðs, þá er ekkert fantasískt við þau, hvorki dreka né finngálkn eða aðrar skepnur sem fyrirfundust á heimskortinu. Tengslin milli íslenskra ferðalýsinga frá miðöldum og evrópskrar heimslýsingar eru óvæfengjanleg — en hvað þá um Íslendingasögur og hið yfirnáttúrlega? Mig langar að nefna þrjú dæmi sem nota má til að túlka óvættir í Íslendingasögum án þess að hið fantasíska þurfi að koma þar við sögu. Þau dæmi eru, ásamt undirflokkum:

1. Draugar: *afturganga, haugbúi*
2. Tröll: *þurs, jötunn, skessa, gýgur, risi, skerælingi, blámaður, ketta, bergbúi*
3. Skrímsli: *dreki, flugdreki, finngálkn*

Skrímsli

Else Mundal (2006: 724) nefnir í tilvitnaðri grein sinni að í Íslendingasögum sé jafnan ljósara að yfirnáttúrlegir atburðir þyki óeðlilegir en í fornaldarsögum og tilfærir atburðinn þegar Gunnar á Hlíðarenda kveður í haug sínum sem dæmi um þetta.²¹ Þessi at-

21 Sjá einnig Véstein Ólason 2003: 158 o.áfr.

burður þykir svo ótrúlegur að segja þarf Njáli þrisvar sinnum áður en hann trúir. Það segir mikið um hversu yfirnáttúrlegur þessi atburður er þar sem ekki er alsíða að menn gangi aftur svo að segja í eigin bakgarði. Í frásögninni felst ef til vill ómeðvituð írónía þar sem það er *einmútt þar* sem menn ganga helst aftur, nálægt heimahúsum (eða frásagnarmiðjunni, frá bókmenntafræðilegu sjónarhorni), og þá sérstaklega inni í bæjum einsog einnig er títt í síðari tíma þjóðtrú á Íslandi. Fyrir þær sakir eru reimleikar jafnt *ótrúlegri* og *yfirnáttúrlegri* að þeir eiga sér jafnan stað í túnfætlinum heima. Það er á hinn bóginn ekkert óeðlilegt að rekast á skrímsli og aðrar skepnur á jaðri heimsins — það vekur ekki upp neina *undrun* og menn óttast ekki slík dýr nema lítillaga og í undantekningatilvikum þar sem þau eru tiltölulega almenn. Í Bjarnar sögu Hítðælakappa segir:

Um sumarit eptir fór Björn vestr til Englands ok fekk þar góða virðing ok var þar tvá vetr með Knúti inum ríka. Þar varð sá atburður, er Björn fylgði konungi ok sigldi með liði sínu fyrir sunnan sjó, at fló yfir lið konungs flugdreki ok lagðisk at þeim ok vildi hremma mann einn, en Björn var nær staddr ok brá skildi yfir hann, en hremmði hann næsta í gegnum skjöldinn. Síðan grípr Björn í sporðinn drekans annarri hendi, en annarri hjó hann fyrir aptan vængina, ok gekk þar í sundr, ok fell drekinn niðr dauðr; en konungr gaf Birni mikit fé ok langskip gott, ok því helt hann til Danmerkr. (*Bjarnar saga Hítðælakappa* 1938: k. 5)

Það verður seint sagt að Björn hafi mikið fyrir því að sigrast á flugdrekanum í þessari frásögn. Raunar er svo lítið lagt í hana að erfitt er að sjá annað en hún sé fremur hversdagsleg og í samræmi við hugmyndir fólks á miðöldum um að skrímsli væru raunverulegur hluti af dýraríkinu. Hvergi í frásögninni er gefið til kynna að menn undrist flugdrekann og í engu dvelur sögumaður við þennan merkilega atburð eða hvernig mönnum varð við. Það er ekki hægt að ráða annað af því en að þessi atburður hafi ekki þótt sérlega undraverður.

Í Brennu-Njáls sögu vegur Þorkell hákr bæði flugdreka og finn-gálkn:

Þorkell hákr hafði farit utan ok framit sik í oðrom lōndom. Hann hafði drepit spellvirkja austr á Jamtaskógi; síðan fór hann austr í Svíþjóð ok fór til lags með Sørkvi karli, ok herjuðu þaðan í Austrveg. En fyrir austan Bála-

garðssiðu átti Þorkell at sækja þeim vatn eitt kveld; þá mœtti hann finngálkni ok varðisk því lengi, en svá lauk með þeim, at hann drap finngálknit. Þaðan fór hann austr í Aðalsýslu; þar vá hann at flugdreka. (*Brennu-Njáls saga* 1954: k. 119)

Aftur sjáum við að ekkert óeðlilegt hefur átt sér stað. Þorkell drepur spellvirkja í Jämtland sem er suður af Lapplandi í Svíþjóð nútímans. Þá ferðast hann í Austrveg og við Bálagarðssiðu, sem líklega liggur á suðvesturströnd Finnlands (*Brennu-Njáls saga* 1954: 302), drepur hann finngálknið án nokkurra málalenginga. Í Aðalsýslu í Eistlandi²² vegur hann svo flugdreka en lítið er látið með það afrek, svo lítið raunar að lesandinn þarf að gera ráð fyrir því að drekinn hafi ráðist á Þorkel fremur en hann hafi drepið hann að gamni sínu þar sem það kemur aldrei fram í textanum. Áhugaleysið í frásögninni er slíkt að maður skyldi ætla að slík skrímsladráp væru daglegt brauð fyrir Þorkel, og aftur bendir þetta til þess að þessir atburðir geti hvorki talist yfirnátúrlegir né fantasískir; þvert á móti virðist tilvist dreka og finngálkna á þessum slóðum vera hið eðlilegasta mál, ekkert ósvipað því að nútímamaðurinn getur búist við tígrisdýrum á Indlandi, en þau hafa raunar einnig þurft að láta undan síga gagnvart ágangi manna.

Daniel Sävborg nefnir einnig í áðurnefndri grein sinni þennan greinanlega mun á náttúru og yfirnátúru í íslenskum fornritum og nefnir tvö dæmi. Hið fyrra er af draumsýn Hildiglúms í Njáls sögu þegar logandi reiðmaður færir honum spádóm um að senn verði Njáls og sona hans hefnt. Þegar Hildiglúmr segir föður sínum og svo Hjalta Skeggjasyni tíðindin fær hann að vita að hann hafi orðið vitni að gandreið, og að þær séu jafnan fyrirboðar válegra tíðinda. Hitt dæmið er af Katli hæng og baráttu hans við dreka og sú frásögn er keimlík þeim frásögnum af slíkum viðureignum sem vitnað er til hér að ofan (*Ketils saga hængs* 1954: k. 1). Nú virðist þetta liggja nokkuð ljóst fyrir. Sävborg segir að „[i] berättelsen om Hildiglúmr och hans möte med häxryttaren skildras det övernaturliga som

22 Í vesturhluta Eistlands nútímans, Haapsalu. Í 30. kafla Njáls sögu ferðast Gunnarr, Kolskeggr og föruneysi þeirra til Rafala (Tallinn) og þaðan til Eysýslu (Saarema, sem er eyja undan strönd Haapsalu).

nágot som egentligen hör till en annan värld“, en hvað viðureign Ketils hængs snertir „finns ingen knall och inget skalv eller något annat som antyder att en gräns till en annan värld överträds. Der finns ingen antydning om att draken skulle höra hemma i en annan värld än vi“ (Sävborg 2009: 324). Síðar í sömu grein segir hann að „[m]ötena med de övernaturliga varelserna framställs som självklara fakta av samma slag som övriga äventyr“ (Sävborg 2009: 335).

Það má slá því föstu að drekar og finngálkn Íslendingasagna eigi lítið skylt við fantasíu og yfirnáttúru. Augljós mótrök væru að dæmið af Katli hæng sé tekið úr fornaldarsögu, og þær séu fantasískari eða ótrúverðugri en Íslendingasögur, svo sem Mundal hefur fært rök fyrir, og þess vegna sé svona lítið yfirnáttúrulegt við þann tiltekna dreka. En til þess að færa fram slík rök þyrfti fyrst að leiða það hjá sér að drekar Íslendingasagna hegða sér á meira eða minna sama hátt og þjóna sama tilgangi innan frásagnarinnar, að sanna vígfími hetjunnar. Ekkert bendir til þess að slíkar skepnur veki meiri furðu í hinum „trúverðugri“ sagnagerðum eða að hægt sé að flokka dreka eða finngálkn með hinu fantasíska (Sävborg 2009: 326).

Tröll

Orðið *tröll* hefur margvíslegar merkingar líkt og Ármann Jakobs-son hefur bent á, en hann telur upp einar sautján og er það þó ekki tæmandi listi (Ármann Jakobsson 2008a: 105–110). Tröll eru af óljósari toga en drekar og finngálkn og í raun má segja að þau séu hálfmennsk einsog Ármann hefur fært rök fyrir, þar sem þau eru bæði forfeður mannkyns og tengjast mannfólki sterkum böndum (sjá Ármann Jakobsson 2006, 2009). Í Hrólfs sögu Gautreks-sonar virðist það vera nokkuð ljóst að það er hegðun fremur en nokkuð annað sem gefur til kynna hvort um tröll sé að ræða. Þórir járn-skjöldur er í fyrstu talinn vera tröll: „var tröll svá mikit komit í hallar- dyrin, at enginn þóttist séð hafa jafnmikit tröll [...] Þetta tröll var svá grimt ok ógrligt, at engi þorði til útgöngu at leita“ (sbr. Ármann Jakobsson 2009: 192), eða þar til borin eru kennsl á hann, einsog Ármann segir: „A non-threatening and familiar being cannot be a ‘tröll’. Once the being has been recognized it ceases to frighten and

loses some of its trollish aspects“ (Ármann Jakobsson 2009: 192–193).

Einsog gefur að skilja þúa tröll ekki á meðal mannfólks heldur halda þau gjarnan til uppi í fjöllum,²³ inni á marksvæði (*liminal space*), líkt og tröllin í íslenski þjóðtrú²⁴ (þó þarf að gæta þess að rugla þessum tveim tegundum trölla ekki saman) (sjá t.d. Ármann Jakobsson 2008c: 41). *Blámönnum* er einnig ætlað svipað eðli; þeir eru hvorki taldir meðal manna eða dýra og stundum eru þeir einnig sagðir vera ‚tröll‘.²⁵ Tröll vekja upp ótta og stundum gera þau atögu að mannaþástöðum,²⁶ en einnig hendir að fólk álpist til heimkynna trölla.²⁷ Viðureignum við tröll er iðulega ítarlegar lýst í fornrítum en viðureignum við finngálkn eða dreka. Líklegasta skýringin á þessu er að annarsveggar bar samfundum trölla og manna sjaldnar saman²⁸ og því voru það öllu meiri tíðindi ef tröll gerðu vart við sig; hinsveggar vegna þess að þau voru fremur ill að eðlisfari og meiri fyrir sér samanborið við áðurnefndar skepnur og þar af leiðandi voru þau bæði hættulegri og vöktu meiri athygli.²⁹ Geti tröll ekki með góðu móti talist ‚eðlileg‘ á sama tíma og tilvist þeirra er viðurkennd innan söguheims Íslendingasagna hljóta þau að vera einhversstaðar á mörkum hins náttúrlega og yfirnáttúrlega. Flest þeirra eiga meira sameiginlegt með mönnum en dýrum. Því er erfiðara að bera kennsl á þau og það jafnframt því að hibiýli þeirra liggja jafnan við endimörk samfélagsins gerir þau jafnvel ennþá hættulegri.

Ármann leggur til að tröll geti talist andstæðan við rétta þekkingu og rétta trú, andstæða samfélagsins og lögmáls Guðs. Hið sama má segja um galdra og iðkendur galdra sem að einhverju marki

23 Þar má nefna Dofra í Dofrafjöllum sem Bárður Snæfellsás dvelur hjá um hríð.

Sjálfur heldur hann síðar í sögunni upp í fjöll og gerist tröll.

24 Sbr. Haugþúa þáttur, Bárðar saga Snæfellsáss auk mikils fjölda íslenskra þjóðsagna um tröll í safni Jóns Árnasonar og víðar.

25 Sbr. Kjalnesinga saga, k. 15; Finnboga saga ramma, k. 16.

26 T.d. Grettis saga, k. 65.

27 T.d. Orms þátr Stórolfssonar.

28 Í raun ber mönnum og tröllum mun oftast saman í fornrítum en mönnum og drekum eða finngálknum, en innan sagnaheimsins eru tröll ekki talin vera eins algeng og fyrrnefndar skepnur.

29 Sbr. Orms þáttur Stórolfssonar, Ketils saga hángs, Grettis saga.

skýrir hvers vegna erfitt er að aðskilja galdra og trölldóm.³⁰ Hvaða birtingarmynd sem tröllíð tekur á sig, hvort sem það er blámaður, draugur eða eitthvað annað, þá er eðli þess ævinlega tengt göldrum og hinu neikvæða, sem einnig skýrir hinar ýmsu neikvæðu merkningar orðsins. Ennfremur er ekki ljóst hvort Íslendingar á miðöldum hefðu getað komið sér saman um skilgreiningu á því hvað tröll væri. Niðurstaða Ármanns er sú að tröll séu öll sú viska sem ekki er jákvæð, sönn og komin frá Guði, allt sem er ókunnuglegt, framandi og ómennskt (Árman Jakobsson 2008a: 110–111). Tröll heyra sannarlega undir *mirabilia* á mörkum *miracula* — hið óútskýrða á mörkum þess náttúrlega — fremur en hið fantasíska.

Draugar

Á hinn bóginn hefðu draugar á miðöldum flokkast undir *mirabilia* á mörkum *magica* — hið óútskýrða á mörkum þess djöfullega. Draugar standa í öðru sambandi við frásagnarmiðju fornsagna en drekar, finngálkni og tröll. Í flestum tilvikum þarf hetjan að ferðast til að mæta tröllum og í öllum tilvikum þarf hún að gera það til að mæta drekum og finngálknum. Hetjan *gæti* aldrei átt von á að ramba á afturgöngur á ferðalögum sínum. Þær gætu á hinn bóginn beðið hetjunnar heima við ef þeim byði svo við að horfa, en það er einmitt þar sem hetjan *ætti* aldrei von á þeim.

Afturgöngur eru Íslendingum að góðu kunnar, ef svo má að orði komast, og líklega er óþarft að taka fram að þær eru látið fólk sem snúið hefur aftur úr gröfum sínum og heldur sig gjarnan í námunda við þær.³¹ Því ganga þær helst aftur í síðustu jarðnesku híbýlum sínum,³² þótt stundum virðist þær færar um að leggja heilu héruðin í eyði.³³ Kraftar þeirra virðast hinsvegar ekki ná út fyrir hreppamörk. Draugar og afturgöngur stjórnaðst íðulega af illsku og tilgangur þeirra er yfirleitt annarlegur og persónulegur.

30 Sbr. danska orðið *trolldmand* og sænska orðið *trollkarl*, sem merkja galdramaður.

31 Þorkell og draugarnir í Laxdæla sögu, k. 17.

32 Fróðárundr í Eyrbyggja sögu, k. 52–55.

33 Þórolfur bægifótr í Eyrbyggja sögu, k. 63; Hrappr í Laxdæla sögu, k. 17 og 24.

Pegar manneskja snýr aftur frá dauðum er náttúrulögmálið rofið (Daniel Sävborg 2009: 332). Það er fyrst og fremst það sem greinir drauga í grundvallaratriðum frá skrímslum og tröllum. Reimleikum fylgir undrun, ótti og vantrú á það sem fyrir augu ber, og fyrir vikið eru draugar einu verurnar í Íslendingasögum sem með réttu er hægt að segja að heyri til annars heims, að séu yfirnáttúrlegar, því til þess að afturgöngur geti gert vart við sig þarf fyrst að brjóta náttúrulögmálið. Landfræðileg nálægð afturgangna er einnig mikilvæg í þessu sambandi:

Max Lüthi þáttar í sína undersökningar att de övernaturliga varelserna i sägnerna befinner sig nära människornas hemmiljö. Tros att berättelserna framhäver att de tillhör en annan värld är de „dem Menschen äußerlich nahe. Sie wohnen in seinem Hause, in seinem Acker, im nahen Wald oder Fluß, Berg oder See“ (1992, 10). I folksagan är det tvärtom. Trots att dess övernaturliga varelser inte tycks tillhöra en annan värld än människorna håller de till färran från människorna: „Selten trifft der Held sie in seinem Hause oder in seinem Dorf; er begegnet ihnen, wenn er in die Ferne wander“ (11). Detta förhållande påminner om vad vi fann i de „klassiska“ isländingsagorna: det finns ett samband mellan den isländska spelplatsen — sagahjältarnas hemmiljö — och distansmarkörer liksom ett samband mellan frånvaron av distansmarkörer och en spelplats i främmande länder. (Daniel Sävborg 2009: 345; tilvitnanir í Lüthi 1992, sjá heimildaskrá)

Hinir ódauðu eru verur sem hafa glatað mennsku sinni, þær eru ekki lengur manneskjan sem líkami þeirra geymdi. Raunar virðast líkin eiga fátt ef nokkuð sameiginlegt með mannveru, svo sem gefið er til kynna í lýsingunni á líki Þórólfs bægifóts í Eyrbyggju: „Var hann þá enn ófúinn ok inn trollsligsti at sjá. Hann var blár sem hel ok digr sem naut“ (*Eyrbyggja saga* 1935: k. 63). Hann lítur út eins og tröll, ekki maður, og er líkt við naut. Afturgöngur hans í kjölfarið, ásamt getu hans til að taka sér bólfestu í búfénaði, gefa sterklega til kynna að hann eigi meira sameiginlegt með djöfli en þeirri manneskju sem hann áður var,³⁴ enda þótt hann hafi að sönnu verið fúlmenni meðan hann lifði. Ómennsk vera með ásýnd manns

34 Um vandkvæði þess að skilja á milli drauga og djöfla, sjá Ármann Jakobsson 2010.

hlýtur með öllum gildum rökum að teljast yfirnáttúrlegust og hættulegust allra vætta.³⁵

Þrátt fyrir það er ekki hægt að segja að fólk hafi ekki beinlínis búist við afturgöngum þar sem ýmsar varúðarráðstafanir voru gerðar til að hindra hinn látna í að snúa aftur frá dauðum. Slíkar ráðstafanir gerir Arnkell sonur Þórólfs við lík hans:

Gekk Arnkell nú inn í eldaskálann ok svá inn eptir setinu á bak Þórólfi; hann bað hvern at varask at ganga framan at honum, meðan honum váru eigi nábjargir veittar; tók Arnkell þá í herðar Þórólfi, ok varð hann at kenna aflsmunar, áðr hann kcemi honum undir; síðan sveipaði hann klæðum at höfði Þórólfi ok bjó um hann eptir siðvenju. Eptir þat lét hann brjóta vegginn á bak honum ok draga hann þar út. Síðan váru yxn fyrir sleða beittir; var Þórólfr þar í lagiðr, ok óku honum upp í Þórsárdal, ok var þat eigi þrautarlaust, áðr hann kom í þann stað, sem hann skyldi vera; dysjuðu þeir Þórólfr þar rammliga. (*Eyrbyggja saga* 1935: k. 33)

Hér er e.t.v. mest um vert að hann gætir þess að enginn líti í augu Þórólfs svo að enginn bíði skaða af (Ármann Jakobsson 2010: 204) líkt og gerist í ýmsum öðrum sögum.³⁶ En ráðstafanir Arnkels eru til einskis gerðar; nautgripirnir sem draga líkið að greftrunarstaðnum verða *trollriða*³⁷ og allur búfénaður sem kemur nærri haugnum verður ær. Fljótlega gengur Þórólfr aftur svo enginn er óhultur eftir ljósaskipti. Fólk týnir lífinu og af óljósum ástæðum er það allt greftrað með Þórólfi og sést upp frá því ekki nema í hans föruneyti (*Eyrbyggja saga* 1935: k. 34). Þessu vindur fram uns allir bæir í sveitinni hafa lagst í eyði, en eftir það er lík Þórólfs flutt annað og gengur ekki aftur á meðan Arnkell lifir.

Þórólfr snýr hinsvegar aftur eftir dauða Arnkels og tekur upp þráðinn svo að segja þaðan sem frá var horfið uns fólk fær endanlega nóg af djöfulganginum og brennir líkið, þó ekki án vandkvæða þar sem eldurinn virðist ekki bíta á það í fyrstu. Þegar líkinu svo

35 Ármann Jakobsson (2010: 192) bendir á að „[ó]vættur er þeim mun magnaðri eftir því sem erfiðara verður að flokka hana, skilgreina eða gefa nafn“.

36 Líklega er besta dæmið um það glíma Grettis við afturgönguna Glám, en Torfi Tulinius (1999: 292 o.áfr.) hefur fjallað ítarlega um þá viðureign.

37 Bókstaflega: riðið af tröllum; stjórnad af djöflum, andsetin.

loks hefur verið komið fyrir fýkur askan út í fjöru og verður þar fyrir kú einni í eigu Þórodds bónda. Sú kúr fæðir kálfinn Glæsi sem verður Þóroddi að aldurtíla og reynist hafa verið andsetinn af Þórólfi (*Eyrbyggja saga* 1935: k. 63).

Sambærilegar ráðstafanir eru gerðar þegar Skalla-Grímr finnst látinn á rúmi sínu:

Skalla-Grímr kom heim um miðnættskeið ok gekk þá til rúms síns ok lagðisk niðr í klæðum sínum; en um morgininn, er lýsti ok menn klæddusk, þá sat Skalla-Grímr fram á stokk ok var þá andaðr ok svá stirðr, at menn fengu hvergi rétt hann né hafit, ok var alls við leitat. Þá var hesti skotit undir einn mann; hleypði sá sem ákafligast, til þess er hann kom á Lambastaði; gekk hann þegar á fund Egils ok segir honum þessi tíðendi. Þá tók Egill vápn sín ok klæði ok reið heim til Borgar um kveldit, ok þegar hann hafði af baki stigit, gekk hann inn ok í skot, er var um eldahúsit, en dyrr váru fram ór skotinu at setum innanverðum. Gekkt Egill fram í setit ok tók í herðar Skalla-Grími ok kneikði hann aptr á bak, lagði hann niðr í setit ok veitti honum þá nábjargir; þá bað Egill taka graftól ok brjóta vegginn fyrir sunnan. Ok er þat var gort, þá tók Egill undir höfðahlut Skalla-Grími, en aðrir tóku fótahlutinn; báru þeir hann um þvert húsit ok svá út í gegnum vegginn, þar er áðr var brotinn. Báru þeir hann þá í hriðinni ofan í Naustanes; var þar tjaldat yfir um nóttina; en um morgininn at flóði var lagðr Skalla-Grímr í skip ok róit með hann út til Digraness. Lét Egill þar gera haug á framanverðu nesinu; var þar í lagðr Skalla-Grímr ok hestr hans ok vápn hans ok smíðartól; ekki er þess getit, at lausafé væri lagt í haug hjá honum. (*Egils saga Skalla-Grímssonar* 1933: k. 58)

Það fyrsta sem vekur athygli í þessari frásögn er hversu áriðandi það er að grípa til allra viðeigandi varúðarráðstafana hið snarasta. Undir eins og lík Skalla-Gríms hefur verið uppgötvað er maður sendur til Lambastaða til að bera Agli tíðindin. Egill rís þegar á fætur og ríður af stað heim að Borg. Líkt og Arnkell forðast Egill að líta í augu föður síns og hefur nokkuð fyrir því að komast aftan að honum. Báðir ganga þeir úr skugga um að aðrir verði heldur ekki fyrir augnaráði hins látna og eftir að allar ráðstafanir hafa verið gerðar halda þeir af stað ásamt föruneyti til að grafa líkið. Ferð Skalla-Gríms að hinsta dvalarstað tekur tvo daga og sérstaklega er tekið fram að þeir hafi ekki hvílst fyrr en þeir komu að Naustanesi.

Þaðan þurfa þeir að sigla til Digraness þar sem Skalla-Grímr er grafinn. Ýmsir hlutir fylgja honum í gröfina einsog siðvenja var, meðal annars hesturinn hans, en einhver virðist hafa riðið á honum alla leið að Digranesi meðan hinir úr föruneytinu sigldu fyrir Borgarfjörð. Frá sjónarhóli nútímalesanda virðist þetta vera helst til mikil fyrirhöfn bara til að hola niður einu líki, en ef til vill er það einmitt vegna varúðarráðstafana Egils að Skalla-Grímr gengur ekki aftur. En jafnvel þótt svo virðist sem Egill og Arnkell hafi búið eins um lík feðra sinna kemur það aðeins í veg fyrir afturgöngur annars þeirra.

Í Gísla sögu býðst Þorgrímr Þorsteinsson til að binda Vésteini helskó sem hann geti gengið á til Valhallar og bætir við að slíkt tíðkist. Það er undarleg fullyrðing þar sem maður skyldi ætla að aðstandendur Vésteins hljóti að vita eins vel og Þorgrímr hvað tíðkast við útfarir, enda staðfestir Þorgrímr með þessu grun Gísla um að hann hafi sjálfur drepíð Véstein en sé að reyna að dylja það með vinsemd sinni. Í kjölfarið vegur Gísli Þorgrím í skjóli nætur, og þegar hann spyr víg Þorgríms býðst hann til að greiða útförina:

Nú verpa þeir hauginn eftir fornum sið. Og er búið er að lykja hauginn þá gengur Gísli til óssins og tekur upp stein einn, svo mikinn sem bjarg væri, og leggur í skipið svo að nær þótti hvert tré hrökkva fyrir en brakaði mjög í skipinu og mælti: „Eigi kann eg skip að festa ef þetta tekur veður upp.“ Það var nokkurra manna mál að eigi þótti allólíkt fara því er Þorgrímur hafði gert við Véstein er hann ræddi um helskóna. (*Gísla saga Súrssonar* 1943: k. 17)

Gísli gerir sig sekan um sömu látalæti og Þorgrímr í útför Vésteins með því að draga athygli að nýstárlegum útfararsíðum sem fólki þykja undarlegir, en ljóst má vera að báðir eru að reyna að koma í veg fyrir afturgöngur fórnarlamba sinna: Þorgrímr með því að tryggja Vésteini inngöngu í Valhöll og Gísli með því að festa skip Þorgríms vandlega í haugnum svo aldrei veðrist upp. Hvorugur snýr aftur að vísu, en ofgjörðir Þorgríms og Gísla ljóstra upp um glæpi þeirra og fyrir vikið verða örlög þeirra ekki umflúin. Þannig séð er því engin bein þörf fyrir íhlotun afturgangna.

En jafnvel þótt búast megi við afturgöngum að einhverju leyti þá fylgir þeim alltaf hryllingur, ofsahræðsla og vantrú; enginn býst við því að hinir dauðu komi í raun og veru til með að ganga aftur. Þetta

bendir til þess að greftrunarsíðir, að minnsta kosti einsog þeim er lýst í sögunum, hafi aðeins verið iðkaðir fyrir hefðar sakir og hjátrúar en ekki vegna raunverulegrar hættu á hefndaraðgerðum að handan; með öðrum orðum hafi þeir þannig ekki haft praktískt gildi, heldur verið iðkaðir einfaldlega vegna þess að fólk var vant því að þannig væri þetta gert. Draugar og afturgöngur tilheyrðu hinum yfirnátúrlega heimi, í munnmælum var þeim lýst sem raunverulegum fyrirbærum en á sama tíma gátu þeir ekki verið til án þess að lögmál Guðs og skynseminnar væri brotið fyrst. Þannig voru afturgöngur í strangasta skilningi ómögulegar og fyrir vikið má réttilega telja þær til hins yfirnátúrlega. Þær eru *mirabilia* á mörkum *magica* — hið óútskýrða á mörkum hins djöfullega.

Fantasía eða veruleiki?

Einsog hér hefur verið rakið fylgja frásagnir af óvættum í Íslendingasögum tvenns konar lögmálum sem haldast í hendur: fjarlægð þeirra frá frásagnarmiðju annars vegar og þeirri undrun sem þær vekja hins vegar.³⁸ Þegar sögusvið færast innan frásagnar breytast lögmál frásagnarinnar samhliða, einsog Torfi H. Tulinius (1990: 148–155) hefur bent á. Það er að segja: því fjær frá frásagnarmiðju sem farið er þeim mun meira verður um ýmiss konar skrímsl á borð við dreka og finngálkn, einsog almennt var við að búast á miðöldum. Við frásagnarmiðjuna sjálfa geta afturgöngur látið á sér kræla, en til þess þarf að rjúfa náttúrulögmálið. Tröll vega salt þarna á milli: þau eru hin ókennilega andstæða samfélagsins og kristindómsins, en þó reynast tröllin stundum vera venjulegt fólk. Engin þessara óvætta á sér fantasískar rætur eða skýringar nema miðað sé við skilgreiningu Todorovs, en hið fantasíska í hans skilningi er undrunin, óttinn eða óvissan sem fylgir óútskýrðum og/eða yfirnátúrlegum atburðum. Ég sé ekki þörfina fyrir slíkt hugtak eða hvernig merking hugtaksins sjálfs, hins fantasíska, tengist því sem því er ætlað að túlka, nema það sé beinlínis ætlunin að greina yfirnátúrleg fyrirbrigði einsog þau horfa við nútímamönnum, sem getur verið gott og

38 Á þessu hef ég gert ítarlega úttekt. Sjá Arngrím Vídalín 2012.

jafnvel mikilvægt. En einsog hugtakið er notað í fræðilegri umræðu virðist það hvorki innibera skýra merkingu né er með öllu ljóst hvað því er ætlað að sýna þar sem það endurspeglar engan veginn hugmyndir miðaldafólks um veruleikann. Ég tel að ærin ástæða sé til að viðurkenna að hugtakið er gallað, en þess ber auðvitað að gæta að þau mælitæki sem við beitum séu sem nákvæmust og að þau dugi til að mæla það sem mæla á. Ekki mælum við róteindir með gráðuboga. Ef hugtakið á hinn bóginn er eins mikilvægt og látið er að liggja þarf að rökstyðja miklu betur hvers vegna það hafi þýðingu fyrir rannsóknir á miðöldum. Fyrr er ekki hægt að skilgreina hugtakið nægilega nákvæmlega til að yfirleitt sé unnt að beita því í fræðilegri umræðu þannig að ljóst sé hvað eiginlega er átt við með því. En grundvallarspurningin er þó þessi: er fantasíuhugtakið nokkrum harmdauði í raun?

Heimildir

Frumtextar

- Árni Magnússon. 1962. *Galdramálin í Thisted*. Ritstj. og þýð. Andrés Björnsson. Reykjavík: Almenna bókafélagið.
- Bárðar saga Snæfellsáss*. 1986. Íslendinga sögur, þriðja bindi: Snæfellinga sögur. Ritstj. Guðni Jónsson. Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan.
- Bjarnar saga Hítödelakappa*. 1938. Íslenzk fornrit III. Borgfirðingasögur. Ritstj. Sigurður Nordal og Guðni Jónsson. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag.
- Brennu-Njáls saga*. 1954. Íslenzk fornrit XII. Ritstj. Einar Ól. Sveinsson. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag.
- Egils saga Skalla-Grimssonar*. 1933. Íslenzk fornrit II. Ritstj. Sigurður Nordal. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag.
- Eyrbyggja saga*. 1935. Íslenzk fornrit IV. Eyrbyggja saga, Grœnlendinga sögur. Ritstj. Einar Ól. Sveinsson og Matthías Þórðarson. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag.
- Finnboga saga ramma*. 1986. Íslendinga sögur, níunda bindi: Þingeyinga sögur. Ritstj. Guðni Jónsson. Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan.
- Gísla saga Súrssonar*. 1943. Íslensk fornrit VI. Vestfirðinga sögur. Ritstj. Björn K. Þórólfsson og Guðni Jónsson. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag.
- Grettis saga*. 1936. Íslenzk fornrit VII. Grettis saga Ásmundarsonar, Bandamanna saga. Ritstj. Guðni Jónsson. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag.
- Grœnlendinga saga*. 1935. Íslenzk fornrit IV. Eyrbyggja saga, Grœnlendinga sögur. Ritstj. Einar Ól. Sveinsson og Matthías Þórðarson. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag.

- Ketils saga hængs*. 1954. Fornaldar sögur Norðurlanda II. Ritstj. Guðni Jónsson. Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan.
- Kjalnesinga saga*. 1986. Íslendinga sögur, tólfta bindi: Árnesinga sögur og Kjalnesinga. Ritstj. Guðni Jónsson. Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan.
- Konungs skuggsjá. Speculum Regale*. 1955. Ritstj. Magnús Már Lárusson. Reykjavík: Leiftur.
- Laxdæla saga*. 1934. Íslensk fornrit V. Ritstj. Einar Ól. Sveinsson. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- The Middle English Physiologus*. 1991. Ritstj. Hanneke Wirtjes. Oxford: Oxford University Press fyrir Early English Text Society.
- Orms þáttur Stórolfssonar*. 1986. Íslendinga sögur, ellefta bindi: Rangæinga sögur. Ritstj. Guðni Jónsson. Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan.
- Physiologus*. 1938. Facsimile útg. með inng. eftir Halldór Hermannsson. Ithaca: Cornell University Press.

Aðrar heimildir

- Arngrímur Vídalín. 2012. *The Supernatural in Íslendingasögur: A Theoretical Approach to Definition and Analysis*. Reykjavík: Tower Press.
- Ármann Jakobsson. 1998. „History of the trolls? Bárðar saga as an historical Narrative.“ *Saga Book* 25. London: Viking Society for Northern Research, University College London.
- Ármann Jakobsson. 2006. „The good, the Bad and the Ugly: *Bárðar saga* and its Giants.“ (Durham International Saga Conference preprint: <http://www.dur.ac.uk/medieval/www/sagaconf/armann.htm>). Einnig í *The Fantastic in Old Norse/Icelandic Literature. Sagas and the British Isles: Preprint Papers of the 13th International Saga Conference Durham and York, 6th–12th August, 2006*. Ritstj. John McKinnell, David Ashurst og Donata Kick. Durham: The Centre for Medieval and Renaissance Studies, Durham University.
- Ármann Jakobsson. 2008a. „Hvað er tröll?“ *Galdramenn. Galdrar og samfélag á miðöldum: Greinar frá ráðstefnu Vestfjarða á miðöldum, Laugarbóli 1. og 2. september 2006*. Ritstj. Torfi H. Tulinius. Reykjavík: Hugvísindastofnun Háskóla Íslands.
- Ármann Jakobsson. 2008b. „Hversu argur er Óðinn? Seiður, kynferði og Hvammsturla.“ *Galdramenn. Galdrar og samfélag á miðöldum: Greinar frá ráðstefnu Vestfjarða á miðöldum, Laugarbóli 1. og 2. september 2006*. Ritstjóri: Torfi H. Tulinius. Reykjavík: Hugvísindastofnun Háskóla Íslands.
- Ármann Jakobsson. 2008c. „The Trollish Acts of Þorgrímr the Witch: The Meanings of Troll and Ergi in Medieval Iceland.“ *Saga Book* 32. London: Viking Society for Northern Research, University College London.
- Ármann Jakobsson. 2009a. „Identifying the Ogre: The Legendary Saga Giants.“ *Fornaldarsagaerne: Myter og virkelighed*. Ritstj. Agneta Ney, Ármann Jakobs-

- son og Annette Lassen. København: Museum Tusculanums Forlag, Københavns Universitet.
- Ármann Jakobsson. 2009b. „The Fearless Vampire Killers: A Note about the Icelandic Draugr and Demonic Contamination in Grettis saga.“ *Folklore* 120. London: Folklore Society.
- Ármann Jakobsson. 2010. „Íslenskir draugar frá landnámi til lúterstrúar: Inngangur að draugafraððum.“ *Skírnir* 184 (1): 187–210.
- Dinzelbacher, Peter. 2005. „Die mittelalterliche Allegorie der Lebensreise.“ *Monsters, Marvels and Miracles: Imaginary Journeys and Landscapes in the Middle Ages*. Ritstj. Leif Søndergaard og Rasmus Thorning Hansen. Odense: University Press of Southern Denmark.
- Edson, Evelyn. 2005. „Mapping the Middle Ages.“ *Monsters, Marvels and Miracles: Imaginary Journeys and Landscapes in the Middle Ages*. Ritstj. Leif Søndergaard og Rasmus Thorning Hansen. Odense: University Press of Southern Denmark.
- Friedman, John Block. 2005. „Monsters at the Earth's Imagined Corners.“ *Monsters, Marvels and Miracles: Imaginary Journeys and Landscapes in the Middle Ages*. Ritstj. Leif Søndergaard og Rasmus Thorning Hansen. Odense: University Press of Southern Denmark.
- Gunnar Harðarson. 1989. *Þrjár þýðingar lærðar frá miðöldum: Elucidarius, Um kostu og löstu, Um festarfé sálarinnar*. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag.
- Gunnell, Terry. 2002. „Komi þeir sem koma vilja ... Sagnir um innrás óvætta á jólum til forna á íslenska sveitabæi.“ *Úr manna minnum: Greinar um íslenskar þjóðsögur*. Ritstj. Baldur Hafstað og Haraldur Bessason. Reykjavík. Heimskringla — Háskólaforlag Máls og menningar.
- Gurevich, Aron. 1988. *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*. Þýð. János M. Bak og Paul A. Hollingsworth. New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press.
- Hallgerður Hallgrímsdóttir. 2005. *Please yours ELF: Sex with the Icelandic Invisibles*. Reykjavík: Hallgerður Hallgrímsdóttir.
- Hastrup, Kirsten. 2009. „Northern Barbarians: Icelandic Canons of Civilisation.“ *Gripla* XX. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar.
- Jón Ma. Ásgeirsson. 2009. „Gjörningar og galdur í frumkristni: Af postulum og seiðurum.“ *Studia Theologica Islandica* 29. Ritstj. Sólveig Anna Bóasdóttir, Pétur Pétursson og Gunnlaugur A. Jónsson. Reykjavík: Guðfræðistofnun — Skálholtsútgáfan.
- Kjartan G. Ottósson. 1983. *Fróðárundur í Eyrbyggju*. *Studia Islandica* 42. Ritstj. Sveinn Skorri Höskuldsson. Reykjavík: Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands — Bókaútgáfa Menningarsjóðs.
- Le Goff, Jacques. 2005. „Hinar löngu miðaldir.“ *Ritið* 5 (3): 9–18.
- Leslie, Helen F. 2009. „Border crossings: Landscape and the Other World in the Fornaldarsögur.“ *Scripta Islandica* 60: 119–136.
- Lüthi, Max. [1947] 1992. *Das europäische Volksmärchen: Form und Wesen*. Tübingen: Francke.

- Mitchell, Stephen A. 1998. „Anaphrodisiac Charms in the Nordic Middle Ages: Impotence, Infertility, and Magic.“ *Norveg: The Norwegian Journal of Folklore* 38: 19–42.
- Mitchell, Stephen A. 2009. „The Supernatural and the *fornaldarsögur*: The Case of *Ketils saga hængs*.“ *Fornaldarsagaerne: Myter og virkelighed*. Ritstj. Agneta Ney, Ármann Jakobsson og Annette Lassen. København: Museum Tusulanums Forlag, Københavns Universitet.
- Mitchell, Stephen A. 2011. *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages*. Philadelphia, Oxford: University of Pennsylvania Press.
- Mundal, Else. 2006. „The Treatment of the Supernatural and the Fantastic in Different Saga Genres.“ (Durham International Saga Conference preprint: <http://www.dur.ac.uk/medieval/www/sagaconf/mundal.htm>). Einnig í *The Fantastic in Old Norse/Icelandic Literature. Sagas and The British Isles: Preprint Papers of the 13th International Saga Conference Durham and York, 6th–12th August, 2006*. Ritstj. John McKinnell, David Ashurst og Donata Kick. Durham: The Centre for Medieval and Renaissance Studies, Durham University.
- Ólína Þorvarðardóttir. 2000. *Brennuöldin*. Reykjavík: Háskólaútgáfan.
- Power, Rosemary E. 1985. „Journeys to the Otherworld in the Icelandic Fornaldarsögur.“ *Folklore* 96: 156–175.
- Reed Kline, Naomi. 2005. „The World of the Strange Races.“ *Monsters, Marvels and Miracles: Imaginary Journeys and Landscapes in the Middle Ages*. Ritstj. Leif Söndergaard og Rasmus Thorning Hansen. Odense: University Press of Southern Denmark.
- Sävborg, Daniel. 2009. „Avstånd, gräns och förundran: Möten med de övernaturliga i islänningasagan.“ *Greppaminni: Rit til heiðurs Vésteini Ólasyni sjötugum*. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag.
- Sävborg, Daniel. (væntanlegt 2012). „Scandinavian Folk Legends and Post-Classical Íslendingasögur.“
- Simek, Rudolf. 2009. „The Medieval Icelandic World View and the Theory of the Two Cultures.“ *Gripla XX*. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar.
- Sverrir Jakobsson. 2005. *Við og veröldin*. Reykjavík: Háskólaútgáfan.
- Sverrir Jakobsson. 2006. „On the Road to Paradise: „Austrvegur“ in the Icelandic Imagination.“ *The Fantastic in Old Norse/Icelandic Literature: Sagas and the British Isles*. Durham: The Centre for Medieval and Renaissance Studies, Durham University.
- Todorov, Tzvetan. 1975. *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre*. Þýð. Richard Howard. Ithaca: Cornell University Press.
- Torfi H. Tulinius. 1990. „Landafraði og flokkun fornsagna.“ *Skáldskaparmál I*. Ritstj. Gísli Sigurðsson, Gunnar Harðarson og Örnólfur Thorsson. Reykjavík: Stafaholt.
- Torfi H. Tulinius. 1999. „Framliðnir feður: Um forneskju og frásagnarlist í Eyrbyggju, Eglu og Grettlu.“ *Heiðin mínni: Greinar um fornar bókmenntir*. Ritstj. Haraldur Bessason og Baldur Hafstað. Reykjavík: Heimskringla — Háskólaforlag Máls og menningar.

- Torfi H. Tulinius. 2008. „Galdrar og samfélag í aldanna rás.“ *Galdramenn. Galdrar og samfélag á miðöldum: Greinar frá ráðstefnu Vestfjarða á miðöldum, Laugarbóli 1. og 2. september 2006*. Ritstj. Torfi H. Tulinius. Reykjavík: Hugvísindastofnun Háskóla Íslands.
- Torfi H. Tulinius. 2009. „The Self as Other: Iceland and the Culture of Southern Europe in the Middle Ages.“ *Gripla XX*. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar.
- Unnur Jökulsdóttir. 2007. *Hefurðu séð huldufólk? Ferðasaga*. Reykjavík: Mál og menning.
- Valdimar Tr. Hafstein. 2002. „Ungortoq, Navaranaq og kavdlúnakkarnir: Grænlenskar sagnir af samskiptum við norræna menn á miðöldum.“ *Úr manna minnum: Greinar um íslenskar þjóðsögur*. Ritstj. Baldur Hafstað og Haraldur Bessason. Reykjavík: Heimskringla — Háskólaforlag Máls og menningar.
- Vésteinn Ólason. 1999. „Rímur og miðaldarómantik: Um úrvinnslu goðsagnanna og goðsagnamynstra í íslenskum rómönsum á síðmiðöldum.“ *Heiðin minni: Greinar um fornar bókmenntir*. Ritstj. Haraldur Bessason og Baldur Hafstað. Reykjavík: Heimskringla — Háskólaforlag Máls og menningar.
- Vésteinn Ólason. 2003. „The Un/Grateful Dead — from Baldr to Bægifótr.“ *Old Norse Myths, Literature and Society*. Ritstj. Margaret Clunies Ross, 153–171. Odense: University Press of Southern Denmark.
- Vésteinn Ólason. 2007. „The Fantastic Element in Fourteenth Century Íslendingasögur: A Survey.“ *Gripla XVIII*. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar.
- Williamson, E.A. 2005. „Boundaries of Difference in the Vinland sagas.“ *Scandinavian Studies* 77 (4): 451–478.