



HÁSKÓLI ÍSLANDS

Sögur af hægaloftinu

Konur og ofbeldi í íslenskum sagnadönsum

Ingibjörg Eyþórsdóttir

Ritgerð lögð fram til doktorsprófs

2025

HUGVÍSINDASVIÐ
ÍSLENSKU- OG MENNINGARDEILD

Sögur af hægaloftinu

Konur og ofbeldi í íslenskum sagnadönsum

Ingibjörg Eypórsdóttir

Ritgerð lögð fram til doktorsprófs

2025

HÁSKÓLI ÍSLANDS
HUGVÍSINDASVIÐ
ÍSLENSKU- OG MENNINGARDEILD

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

Reykjavík, 14. janúar 2025

Gauti Kristmannsson
deildarforseti

Doktorsnefnd:
Aðalheiður Guðmundsdóttir, leiðbeinandi
Auður Magnúsdóttir
Þórunn Sigurðardóttir

Sögur af hægaloftinu: Konur og ofbeldi í sagnadönsum

© Ingibjörg Eyþórsdóttir
Reykjavík 2025

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 978-9935-9811-5-8

ORCID <https://orcid.org/0009-0005-3386-4440>

Hægaloft (háaloft, d. høje loft):
Íverustaður kvenna
í sagnadönsum

Til Andra og stelpnanna minna
Dísu og Söllu
með þökk fyrir þolinmæðina

Ágrip

Sagnadansar eru munnleg kvæðagrein sem fyrst mun hafa borist hingað til lands frá Noregi og Færeyjum og síðar frá Danmörku. Kvæðagreinin á sér rætur á evrópskum miðöldum og á Norðurlöndum er hún fyrirferðarmikill menningararfur, sérstaklega í Danmörku og Færeyjum. Hér á landi hafa sagnadansar ekki verið jafn miðlæg bókmenntagrein og þar og þeir skera sig auk þess úr öðrum norrænum sagnadönsum í því að falla langflestir í flokk svonefndra riddarakvæða, en annars staðar á vestnorræna svæðinu eru kappakvæði mun fyrirferðarmeiri. Kvæðin hér á landi eru varðveitt í handritum frá síðari hluta 17. aldar og fram á 19. öld, sum þeirra voru hljóðrituð á 20. öld og einstaka kvæði hefur haldið velli fram á okkar daga.

Þegar hérlendu kvæðin eru skoðuð nánar kemur í ljós að þau fjalla langflest um konur og samskipti þeirra við karla. Ennfremur er ofbeldi furðualengt umfjöllunarefni. Í rannsókninni er sjónum beint að þeim kvæðum þar sem þetta fer saman; konur í miðju atburða og ofbeldi. Þetta birtist með ýmsu móti: Karlar beita konur ofbeldi, jafnvel kynferðisofbeldi; konurnar bregðast gjarnan við með því að drepa karlana – eða átökin eru á milli karla um konur.

Rannsóknin er þrískipt. Í fyrsta hluta er greint frá rannsóknarsögu, rótum og uppruna kvæðagreinarinnar. Einnig er leitað að ummerkjum um dans og danskvæði í hérlendum bókmenntaarfi miðalda og skrifum af ýmsu tagi frá því eftir siðaskipti. Í öðrum hluta er fjallað um sjálf kvæðin. Sagt er frá umfjöllunarefni, byggingu og málfari kvæðanna, frá handritum, heimildarmönnum – sem oftast voru konur – og skipulagðri söfnun þeirra á 19. öld. Síðan eru tilgreind 52 kvæði, 35 þar sem ofbeldi er miðlægt umfjöllunarefni og 17 af öðrum toga, og í framhaldi af því eru frásagnarliðir, þar sem ofbeldi í ýmsu samhengi kemur fyrir, skilgreindir. Greining kvæðanna eftir frásagnarliðum er hryggjarstykkið í rannsókninni. Þar sést að í sagnadönsum þar sem konur eru beittar ofbeldi birtist iðulega rík samúð með þeim og hlutskipti þeirra. Ennfremur að sagnadansar um afdráttarlaust og harkalegt ofbeldi eru áberandi í elstu handritunum og handritum 18. aldar en taka að týna tölunni þegar kemur fram á 19. öld.

Í þriðja hluta er kvæðagreinin skoðuð í samhengi við aðrar bókmenntagreinar hérlendis á ýmsum tímum: heilagra meyja sögur, fornaldar- og riddarasögur, hetjukvæði og Íslendingasögur, rímur og sagnakvæði. Þar kemur í ljós að ákveðinn strengur er á milli hetjukvæða eddukvæðanna sem lögð eru í munn kvenna, sagnakvæða og sagnadansa. Þetta eru greinar sem á einhvern hátt fjalla um hlutskipti kvenna, eru ort út frá þeirra sjónarhorni og samúð í garð kvenna birtist þar. Í hetju- og sagnakvæðum er þó ekki fjallað um ofbeldi í garð kvenna, þótt samfélagið geti leikið þær grátt. Í meykóngasögum og sumum fornaldarsögum má aftur á móti sjá slíkt ofbeldi. Þar er nauðgunum

stundum beitt sem refsingu þegar konur hafa brotist út úr þröngt skornum stakki kvenhlutverksins og fyrir að hafa sært heiður karla. Í tveimur sagnadönsum má greina slík viðhorf en að öðru leyti er samúð kvæðanna afdráttarlaust kvennanna megin.

Sagnadansarnir eru einnig tengdir við samfélagið sem þeir hrærðust í, með áherslu á lagaramma og afstöðu kirkjunnar til skemmtanahalds og siðferðismála. Þar sést að á sama tíma og refsiharka var mikil og aftökur fyrir svonefnd siðferðisbrot algengar, voru kvæði þar sem samúð í garð kvenna sem sæta ofbeldi áberandi, þau margoft skrifuð upp og nutu augljóslega vinsælda. Þegar aftökur lögðust af rétt fyrir aldamótin 1800, fór uppskriftum á kvæðum af þessum toga fækkandi. Reyndar fer það saman við að sagnadansar almennt taka að hverfa úr minni heimildarmanna á þeim tíma. Þó er sláandi að þau kvæði sem lifa áfram og fjalla um ofbeldi á einhvern hátt eru flest af öðrum toga, í þeim er mun meiri áhersla á yfirnáttúrulega atburði og tengsl við þjóðsögur eru augljós.

Að lokum er fjallað um hvaða hlutverki kvæðagreinin geti hafa gegnt í lífi kvennanna sem fluttu og varðveittu sagnadansa. Þar sjáum við konur syngja um erfiða reynslu annarra kvenna og ekki er loku fyrir það skotið að sumar þeirra hafi þannig tjáð eigin hliðstæða reynslu um leið. Þarna var því mögulegt fyrir konur að fjalla um atburði sem alla jafna var erfitt og jafnvel ómögulegt að orða á annan hátt. Jafnvel gerði framandleiki kvæðanna þeim auðveldara að tjá tilfinningar sínar í gegnum þau; þau komu utan frá, lutu ekki hérlandum bragreglum og voru jafnvel ekki á kórréttu máli. Þau eru einnig hlaðin ljóðrænu, endurtekningum og formúlum – enda munnleg danskvæði – og því einstaklega sefjandi og áhrifamikil. Sagnadansar gætu því hafa verið eini vettvangurinn þar sem hægt var að tjá sig um svo erfið málefni. Ritgerðin fjallar því ekki síst um hvernig þessi sérkennilegu kvæði hafa náð að lifa sem hluti af menningararfi kvenna, og hvernig konur gáfu þeim bæði rödd og hljóm.

Abstract

The traditional ballad is an oral, narrative poetical genre that initially came to Iceland from Norway and the Faroe Islands, and later also from Denmark. The genre originated in the European Middle Ages and is a big part of the cultural heritage in the Nordic countries, especially Denmark and the Faroe Islands. The ballads preserved in Iceland differ from the genre in other West Nordic countries, as most of the ballads in Iceland can be classified as chivalric ballads, whereas in other countries in the West Nordic area, heroic ballads are the most common. The Icelandic ballads are mainly preserved in manuscripts from the second half of the 17th century until early 19th century, but some of them lived longer and were recorded on tape in the 20th century.

When ballads preserved in Iceland are examined closely, it becomes clear that in most cases, women's stories are their main topic, and in many of them, women's relationships with men are the theme. Furthermore, violence is surprisingly common within the ballads. In this study, attention is directed at the ballads which combine these themes, women as protagonists, and violence. Sometimes men use violence against women, often sexual violence, and the women often respond by killing the men; or the conflict is between men over women, and they end up killing each other.

The research is threefold. In the first part, the research history, roots and origin of the ballads are introduced. Traces of dance and dance-related poetry in Icelandic medieval literature are examined, along with more recent sources from the early modern period. In the second part, the ballads themselves are analysed. Their topic, structure and language are discussed, as well as the early manuscripts, the informants – who were mostly women, and organised collection of ballads in the 19th century. Then 52 ballads, 35 concerning violence and 17 on other subjects, will be presented and analysed in more detail, and subsequently narrative themes where violence occurs in various contexts are defined. The analysis of the ballads according to their narrative themes is the backbone of the study. The conclusion of that section is that the ballads show strong sympathy or pathos for women and their fate. Furthermore, ballads of harsh violence can be found in manuscripts from the 17th and most of the 18th centuries but begin to disappear early in the 19th century.

In the third part, the ballads will be compared to other literary genres over a long period of time. In this comparison, we see connection between eddic heroic poems that have a feminine viewpoint, *sagnakvæði* (narrative poetry with eddic metrics) and the ballads. These are all genres that in some way deal with the fate of women, are told from their point of view, and show compassion for women. Heroic eddic poetry and *sagnakvæði* do not, however, deal with violence against women.

On the other hand, such violence can be seen in some legendary sagas and chivalric sagas composed in Iceland, known as maiden-king sagas. There, rape is often used as a punishment for stepping out of the narrow confines of the female role and for undermining or destroying men's honour. In two ballads such attitude can be discerned, but otherwise their sympathy is on the women's side.

In this section, the ballads are also connected to contemporary society, with an emphasis on its legal framework and the church's view on entertainment and moral issues. It is shown that at a time when punishment was severe and executions for sexual and moral offenses were common, ballads expressing sympathy for women who were subject to violence were prominent, can be found in many manuscripts, and obviously enjoyed popularity. When executions stopped just before the turn of the 19th century, the number of ballads of this nature decreased in manuscripts. In fact, it coincides with the fact that the ballads in general begin to fade from the nation's memory. However, it is striking that the ballads that lived on and deal with violence in some ways are mostly of a different nature, with a much greater emphasis on supernatural events, and their connection with folklore is obvious.

Finally, I discuss what role the ballads may have played in the lives of women who performed and preserved them. There we see women sing about other women's hardship, suffering, and revenge, and perhaps some of them expressed their own similar experiences at the same time. The ballads create an opportunity for women to talk about events that have always been difficult and even impossible to express in any other way. Even the fact that the ballads came from afar, did not follow the strict Icelandic metric rules, and were not even considered in correct language may have made it easier for women to use them to express their feelings. They are also full of lyricism, repetitions and formulas – being oral dance poems – and therefore extremely soothing and impressive. The ballads could therefore have been the only forum where such difficult issues could be expressed. The dissertation discusses how these peculiar poems survived as a part of women's literary heritage and how women gave them voice and sound.

Efnisyfirlit

Ágrip.....	v
Abstract	vii
Efnisyfirlit.....	ix
Formáli.....	1
Þakkir og tileinkun	2
Inngangur	5
Viðfangsefni rannsóknarinnar.....	9
Rannsóknartilgátur og -spurningar	10
Rannsóknaraðferðir	11
I. Rannsóknarsagan og leitin að upprunum	15
1 Rannsóknarsaga þjóðkvæða og þjóðsagna	17
1.1 Upphaf rannsókna á munnlegum sögum og kvæðum – finnski skólinn.....	17
1.2 „Episke love i folkedigtningen“ og fleiri rannsóknaraðferðir	19
1.3 von Sydow og vistgerðarkenning hans.....	21
1.4 Munnlega kenningin (Oral Theory)	22
2 Leitin að upprunum	27
2.1 Upphaf söfnunar og útgáfu sagnadansa á Norðurlöndum	27
2.1.1 <i>Norrænn og germanskur arfur</i>	28
2.1.2 <i>Til Bretaníuskagans</i>	30
2.1.3 <i>Frá Norður-Frakklandi til Noregs</i>	33
2.1.4 <i>Eufemíuvisurnar</i>	35
2.1.5 <i>Nokkur orð um Eufemíu Noregsdrottningu</i>	38
2.2 Aðrar hugmyndir: Dansinn í Kölbígg og Knútur konungur	40
3 Dans og skemmtan í ýmsum heimildum	45
3.1 Miðaldaheimildir	46
3.1.1 <i>„Klækiligar vísur ok hæðiligar“ – biskupasögur</i>	46
3.1.2 <i>„Mínar eru sorgir...“ – Sturlunga</i>	47
3.1.3 <i>„... slógu þá ungir menn fagra danza“ – riddara- og fornaldasögur</i>	50
3.1.4 <i>Rímur</i>	55
3.2 Hérlandar heimildir eftir siðaskipti	56
3.2.1 <i>Íslandslýsing og Crymogea</i>	57
3.2.2 <i>Orðabók Jóns Ólafssonar úr Grunnavík</i>	61
3.2.3 <i>Ferðabók Eggerts og Bjarna</i>	62
3.2.4 <i>„... kveða þær þau fallegustu kvæði sem fást kunna ...“</i>	65
3.3 Um vökunætur	67

II. Sagnadansar á Íslandi	71
4 Einkenni íslenskra sagnadansa.....	73
4.1 Um flokkun og umfjöllunarefni sagnadansa	76
4.2 Um formúlur, kenningar og heiti	80
4.3 Nokkur orð um málfar	82
4.4 Um flutning kvæðanna.....	84
5 Handrit og heimildarmenn.....	87
5.1 Handrit frá seinni hluta 17. aldar.....	88
5.2 Handrit frá 18. og 19. öld.....	90
5.3 Um söfnunaráttak Fornfræðafélagsins.....	92
5.4 Heimildarmenn – og -konur.....	94
5.5 Viðhorf nokkurra fræðimanna	98
6 52 kvæði.....	103
6.1 Helstu frásagnarliðir.....	104
6.2 35 kvæði um ofbeldi.....	106
6.3 17 önnur kvæði.....	121
7 Um ofbeldi í sagnadönsu og afleiðingar þess.....	129
7.1 Karlar beita konur ofbeldi (A).....	129
7.1.1 <i>Kvæði um nauðgun/nauðung og tilraunir til nauðgunar (A1)</i>	130
7.1.2 <i>Annað ofbeldi karla í garð kvenna (A2)</i>	145
7.1.3 <i>Ýjað að ofbeldi/konur sleppa undan ofbeldi (A3)</i>	148
7.2 Ofbeldi kvenna í garð karla (B)	150
7.3 Konur drepa konur/valda dauða kvenna (C).....	152
7.4 Ofbeldi karla á milli (D)	154
7.4.1 <i>Átök milli ættingja/eiginmanns og ástmanns konu</i>	154
7.4.2 <i>Önnur kvæði um átök karla</i>	159
7.5 Ýmsir frásagnarliðir um barnsfæðingar, útburð, frillulífi og fleira (E)	160
7.6 Niðurstöður	162
7.6.1 <i>Um kvæðin í handritunum</i>	163
7.6.2 <i>Afstæða kvæðanna</i>	166
III. Sagnadansar og samfélag.....	169
8 Konur í öðrum bókmenntagreinum	171
8.1 Heilagar meyjar	171
8.2 Fornaldarsögur og riddarasögur.....	173
8.2.1 <i>Bónorðsfarir og meykóngar</i>	176
8.3 Konur sem hefna	179
8.3.1 <i>Kvenskörungar</i>	181
8.3.2 <i>... og ambáttir</i>	183
8.4 Kynlíf eða kynferðisofbeldi?	185
8.5 Sagnakvæði	186
8.6 Meira um rímur.....	188
8.7 Samantekt	192

9 Samfélag og veruleiki á tímum sagnadansa.....	195
9.1 Lagaramminn.....	196
9.1.1 <i>Nauðgun og nauðung – legorðsmál</i>	198
9.1.2 <i>Ríks manns réttur</i>	202
9.2 Um hjónabandið og frillulífi á miðöldum	204
9.3 Siðferði á árnýöld – dæmt eftir nýjum lagaákvæðum.....	207
9.3.1 <i>Breyttar hugmyndir</i>	208
9.3.2 <i>Blóðskömm og dulsmál</i>	210
9.4 Vitnisburður handritanna.....	212
9.5 Kirkjan og alþýðumenningin.....	214
9.6 Menningarlegur auður og smekkur mennta- og yfirstéttar	220
10 Hlutverk sagnadansa og tjáning kvenna	223
10.1 Ástin, ofbeldið – og kynlífið.....	224
10.2 Konur í öðru sæti – hitt kynið.....	228
10.3 Skáldskapurinn er leið til að lifa af.....	231
10.3.1 <i>Hreinsun – kaþarsis</i>	232
10.3.2 <i>Rýmið</i>	235
11 Niðurstöður.....	237
Summary	245
Heimildir	251
Kvæðaskrá.....	279
Viðaukar.....	283
Viðauki 1: Sagnadansar með <i>ÍF</i> og <i>TSB</i> -númeri.....	283
Viðauki 2: Önnur kvæði um hlutskipti og örlög kvenna.....	289
Viðauki 3: Frásagnarlögmál Olriks: Episke love i Folkedigtningen	293
Viðauki 4: Helstu frásagnarliðir og kvæði sem hafa þá að geyma	295

Formáli

Sagnadansar vöktu fyrst athygli mína þegar ég var við nám við Tónlistardeild Listaháskóla Íslands. BA-ritgerð mín fjallaði um sálmalög tengd siðaskiptatímanum og breytingar á þeim í íslensku samhengi, sem hafði bæði í för með sér heilmikið handritagrúsk og kynni af hinni síkviku munnlegu geymd og stundum urðu á vegi mínum skritin kvæði og upptökur af seiðandi lagbútum úr allt annarri átt. Að BA-námi loknu lá leið mín í meistaranám í íslenskum fræðum við Háskóla Íslands að undangengnu eins árs námi í íslensku á grunnstigi en ekki í tónlistarkennslu eins og ætlunin hafði þó verið. Ég hugleiddi að skrifa meistararitgerð um sagnadansa en miðaldafræðin með sinn mikilfenglega sagnaheim og kvæði áttu fljótlega hug minn allan og í staðinn varð fyrir valinu hið magnaða galdrakvæði Darraðarljóð í *Brennu-Njáls sögu*, kvæði lagt í munn nornum sem slá blóðugan vef. Eftir að hafa lokið meistaragráðunni tóku sagnadansarnir fljótlega að óma í höfðinu á mér á nýjan leik og létu mig ekki í friði. Andvökunætur yfir blóðbaði nornanna í Darraðarljóðum viku fyrir kvæðum með sérkennilegt tungutak þar sem sömu formúlurnar koma fyrir aftur og aftur og oft á tíðum fylgdu þeim ljóðræn og fögur viðlög. Við nánari kynni opnaðist nýr heimur, þar sem mættust evrópskar miðaldir og átök milli karla og kvenna og karla um konur. Hér blasti við kvæðagrein þar sem konur höfðu meira vægi en í öðrum greinum, og ofbeldi af ýmsum toga sem iðulega beindist að konunum birtist í hverju kvæðinu á fætur öðru. Konurnar voru auk þess sjálfar gerendur í mörgum kvæðunum. Um þetta var ég ekki meðvituð fyrr en ég hóf að skoða kvæðin vel og eftir það var rannsóknarefni doktorsrannsóknarinnar ráðið.

Fyrir margt löngu lagði ég stund á nám í þjóðfélagsfræði og mannfræði við Háskóla Íslands án þess að ljúka prófi. Samt sem áður opnaði námið augu mín fyrir mikilvægi þess samfélags sem fólk hrærist í á öllum tímum. Kvæði og sögur kvikna innan samfélaga, lifa innan þeirra og hafa þar hlutverki að gegna. Sýnin á sagnadansana hlaut því að verða á einhvern hátt félagsleg í margföldum skilningi enda efni þeirra þannig að það vakti spurningar sem tengdust því hvaðan þeir komu, hvaða hlutverki þeir gegndu og hverjir hafi kveðið þá. Kvæðin voru kveðin, sungin og við þau dansað í samfélagi fólks, og samfélagið var sá vettvangur þar sem allt gerðist.

En ég á líka að baki myndlistarnám í gamla Myndlistar- og handíðaskólanum, sem veitti mér nýja sýn á sköpun og sköpunarferli og ekki síður það að beina leiðin að hlutunum er yfirleitt ekki sú áhugaverðasta. Það kenndi mér líka að horfa undir yfirborðið og að hrista stundum af mér rökhyggjuna, empirismann, pósitivismann. Það reyndist einstaklega dýrmætt í þessari rannsókn enda beinist hún ekki síst að menningu sem liggur ekki á yfirborðinu. Slík menning er einstaklega heillandi og dýrmæt, og kveðskapur sem er á skjön við reglurnar getur sagt mikilvæga sögu.

En fyrst og fremst hef ég verið femínisti eins lengi og ég man eftir mér og var snemma farin að hafa skoðanir á jafnréttismálum og varð fyrir áhrifum frá rauðsokkahreyfingunni og baráttu hennar fyrir því að rödd kvenna mætti heyrast. Þegar #MeToo-byltingin skall síðan á upp úr 2017 var eins og ég hefði valið efnið til samræmis við hana en kannski lá þetta í loftinu.

Þakkir og tileinkun

Rannsóknin var styrkt af Rannsóknarsjóði Háskóla Íslands og Eimskipafélagsins í tvö ár. Fyrir það er ég þakklát þar sem styrkurinn skapaði ekki aðeins svigrúm til að geta unnið að rannsókninni nokkuð áhyggjulaust um hríð, heldur var hann ekki síður viðurkenning á rannsóknarverkefninu, að rannsókn á sagnadönsum skipti máli.

Einnig fékk ég styrk um mánaðarskeið til að vinna að rannsókninni sumarið 2023 frá Háskóla Íslands sem leiðbeinandi minn, Aðalheiður Guðmundsdóttir, var milligöngumaður um. Kann ég henni bestu þakkir fyrir og ekki síður fyrir vakandi auga hennar og áhuga, gagnrýninn og nákvæman yfirlestur, og jákvæðni og hugmyndaauðgi þegar kom að lausnum og rýni í vandamál sem skutu upp kollinum. Einnig vil ég þakka öðrum meðlimum doktorsnefndarinnar, þeim Auði Magnúsdóttur sagnfræðingi og dósent við Gautaborgarháskóla, og Þórunni Sigurðardóttur prófessor emeritus við Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, fyrir sérlega uppbyggilegan yfirlestur og athugasemdir. Ég er einnig mjög þakklát fyrir að hafa haft vinnuáðstöðu á Árnastofnun í Árnagarði um hríð og síðan í rými doktorsnema í Eddu í því skapandi samfélagi og styðjandi andrúmslofti sem þar ríkir.

Mig langar líka að þakka foreldrum mínum, sem bæði eru látin. Móður minni, Svandísi Ólafsdóttur grunnskólakennara fyrir að blása mér í brjóst áhuga á menningu kvenna og femínískri sýn og þjálfu okkur systur í mælskulist við eldhúsbordið heima með samræðum um hvaðeina. Föður mínum, Eyþóri Einarssyni grasfræðingi, þakka ég fyrir að hafa gefið mér þrautseigju og hið greinandi auga grasfræðingsins, fyrir að hafa sýnt endalausán einlægan stuðning og áhuga á öllum þeim fjölbreyttu verkefnum sem ég hef sökkt mér í um ævina – og fyrir að gauka jafnan að mér viðeigandi bókakosti úr eigin safni, ekki síst ritum sem tengdust íslenskri tónlistarsögu og miðaldabókmenntum. Þegar stefnan var tekin á sagnadansa kom í ljós að hann lumaði á riti Ólafs Briem, *Fornir dansar*, sem nú á sér sinn stað í minni bókahillu.

Eiginmaður minn, Guðmundur Andri Thorsson, sem nú er orðinn sérlega vel að sér um sagnadansa og hlut þeirra í kvennamenningu fyrri alda, á sérstakar þakkir skyldar. Hann hefur lesið ritgerðina yfir á öllum stigum og hjálpað við að laga og leiðrétta og oft komið með frábærar hugmyndir. Einnig fyrir að hughreysta og stappa í mig stálinu þegar bugunin var við það að taka völdin.

Að lokum vil ég þakka æskuvinkonu minni, Sigríði Helgu Þorsteinsdóttur íslenskukennara, fyrir vandaðan og nákvæman yfirllestur og Margaret Cormack prófessor emeritus sömuleiðis fyrir vandaðan yfirllestur á köflum á ensku, abstract og summary.

Ritgerðina tileinka ég dætrum mínum Svandísi Roshni og Sólrúnu Lizu Guðmundsdætrum, og dótturdóttur minni Kamillu Sól Heiðarsdóttur, aðalkonunum í lífi mínu enda þær manneskjur sem hafa þroskað mig mest og kennt mér að viska fylgir ekki alltaf árafjöldi. Hún er líka tileinkuð systur mínum, vinkonum og formæðrum, með föðurömmu mína Gíslínu Ingibjörgu Haraldsdóttur fremsta í flokki, sem raulaði oft furðulegar og skemmtilegar vísur ættaðar úr þjóðardjúpinu fyrir okkur systur.

Inngangur

Viðfangsefni þessarar rannsóknar er fyrst og fremst sagnadansar varðveittir í handritum á Íslandi þar sem ofbeldi, kynbundið og kynferðislegt, er aðalumfjöllunarefnið. Þrátt fyrir þessa afmörkun er nauðsynlegt að fjalla um kvæðagreininna í heild til þess að fá yfirsýn yfir hana hér á landi og komast að því hvað skilur kvæði um ofbeldi frá öðrum og með hvaða hætti. Kvæðin voru skráð eftir munnmælum fyrst og fremst á seinni hluta 17. aldar og 18. öld en þó var haldið áfram að skrifa þau upp fram á 19. öld og til eru hljóðritanir frá 20. öld. Þó bættust aðeins örfá ný kvæði eftir miðja 18. öld. Einnig eru til eldri brot og kvæði utan bragarháttar frá seinni öldum sem jafnvel er hæpið að telja til greinarinnar.

Sagnadansar eru yfirleitt fremur stutt kvæði sem segja sögu af einstökum afmörkuðum atburði, aðdraganda hans og ekki síður afleiðingum. Flestir sagnadansar hér á landi segja frá riddurum og frúm og margvíslegum samskiptum þeirra á milli, ástum og átökum, örlögum þeirra og afdrifum og oft á tíðum hrottalegu ofbeldi; umhverfið er hallir og skógar evrópskra miðalda. Kvæðin eru iðulega mjög dramatísk en nokkur þeirra eru þó gamankvæði með fremur grótesku yfirbragði og önnur hálfgerð bullkvæði sem eru á mörkum þess að hægt sé að telja til greinarinnar. Þegar rætt er um sagnadansa er nauðsynlegt að taka fleira með í reikninginn en kveðskapinn einan, því kvæðin verða ekki slitin úr samhengi við tónlistina; hrynjandi og kveðandi – sjálfan flutninginn – og þann dans sem ætla má að stiginn hafi verið við þau hér á landi líkt og enn tíðkast í Færeyjum. Kvæðin sjálf, kveðandinn, hrynjandinn, hreyfingin og skark dansandi fóta mynda því órofa heild.

Athugað verður úr hvaða jarðvegi sagnadansarnir spruttu; í hvernig umhverfi þeir hafa orðið til og hver sé saga þeirra í þeim tilgangi að skilja betur stöðu greinarinnar hér á landi. Kvæðin verða greind út frá frásagnarliðum og þeir síðan settir í samhengi við aðrar kveðskapargreinar á þeim tíma sem þeir voru lifandi kvæðagrein hér á landi og einnig það samfélag sem þeir þrífust í. Auk þess verður sjónum beint að því hvort kvæðin hafi gegnt ákveðnu hlutverki á þeim tíma sem þau voru í umferð og þá hvað það hafi verið og við hvaða aðstæður þau hafi þrífist.

*

Sagnadansar eru munnleg kveðskapargrein og því bæði í mjög föstum skorðum og fremur lausbeisluð. Þetta krefst nánari skýringar. Kvæðagreinin hefur mótast á löngum tíma og kvæðin hafa ákveðið og nokkuð fastmótað yfirbragð. Umfjöllunarefnið er yfirleitt svipað, sagnapersónur eru dregnar fáum stöðluðum dráttum og haga sér eftir fyrirfram gefnum forsendum, orðaforðinn er

takmarkaður og frásagnarhátturinn er sömuleiðis alltaf mjög áþekkur (sjá t.d. Véstein Ólason 1993: 355–356). Fastir frásagnarliðir (e. *narrative themes*) og formúlur af ýmsu tagi varða leiðina í gegnum hvert kvæði. Tungutakið er sérkennilegt og einkennandi fyrir kvæðin, atburðir og tilfinningar eru máluð sterkum litum með fastmótuðum orðum og orðasamböndum og frásögnin er oft ljóðræn og sérlega áhrifamikil. Furðu mikið er þó hægt að segja innan þessara þröngu marka og eitt og sama kvæðið getur verið talsvert breytilegt eftir varðveislu þess – og þá jafnvel spurning hvenær nýtt kvæði hefur orðið til úr öðru. Kvæðin eru næstum alltaf hlutlæg en þó dramatísk og áhrifamikil um leið. Hrynur kvæðanna, endurtekningar og sérkennilegt tungutak ásamt þröngt skilgreindu umfjöllunarefni, hjálpast að við að gera kvæðin sérlega sefjandi.

Kvæðagreinin á sér mörg nöfn enda er hún til í flestum löndum Evrópu. Orðið *ballad(e)* er þó víða notað en það mun vera komið úr provensölsku, *balada*; sögnin að dansa er *balat* (Jonsson 1956: 316). Ballade þýðir því einfaldlega danskvæði. Eftirfarandi hugtök eru notuð í íslensku og í tungumálum í næsta nágrenni við okkur: *danskvæði*, *fornkvæði*, *sagnadans* (íslenska); *ballade*, *folkevis*, *vis* (danska); *ballad* (enska); *ballade*, *chanzon* (franska); *kvæði*, *táttur* (notað yfir gamankvæði) (færeyska); *vis*, *folkevis* (norska); *ballade* (sænska); *Ballade* (þýska). Hugtakið er þó til á mun stærra svæði enda ljóst að kvæði af svipuðu tagi hafa haft mikla útbreiðslu.

Sagnadansar voru hluti munnlegrar alþýðumenningar hér á landi en sums staðar voru þeir einnig hluti hirðmenningar. Þeir gengu á meðal fólks um langt skeið, áttu sinn sess í skemmtanaflóru þess og voru hluti af þekkingarbrunni þeirra sem þau kunnu. Í *The Types of the Scandinavian Medieval Ballad* (hér eftir *TSB*) frá 1978, sem lengi hefur verið lykilrit við rannsóknir á norrænum sagnadönsum, eru þeir skilgreindir svo:

The medieval ballad in Scandinavia is a genre of orally transmitted song that is defined by its form (sometimes couplets with one or two burdens¹, sometimes quatrains with one burden), by its narrative content, and by its objective style, the latter characterized not least by the frequent use of formulaic expressions and so-called „commonplaces“.

(*TSB* 1978: 14)

Þótt þessi skilgreining sé í fullu gildi má segja að hún snúi fremur að ytri byggingu kvæðanna en inntaki þeirra. Bengt R. Jonsson (1930–2008), sænskur þjóð- og bókmenntafræðingur sem var einn af ritstjórum *TSB* og hefur mikið fjallað um greinina á Norðurlöndum, hafði áður skilgreint kvæðin fyrst og fremst út frá frásagnarmáta þeirra: Að kvæðin séu fyrst og fremst epísk, þ.e. þau segi sögu, en samt sem áður sé frásögutæknin mjög dramatísk og samtölum víða beitt. Oft er skipt á milli söguviða og ævinlega einblínt á afgerandi augnablik þeirrar sögu sem sögð er. Yfirleitt er

¹ Með orðinu *burden* er átt við viðlag, eitt eða fleiri vísuorð sem endurtekin eru með öllum erindum, stundum örlítið breytt. Þrátt fyrir þessa skilgreiningu eru til margir sagnadansar án viðlags.

Þungamiðjan á síðasta kafla atburða eftir að aðdragandinn hefur verið kynntur í stuttu máli. Stílfærðar samræður eru algengar sem eykur á hinn leikræna eða dramatíska þátt þeirra (Jonsson 1956: 316).

Íslensk sagna- og kvæðahefð er mjög fjölbreytt og sagnadansar náðu aldrei þeirri stöðu hér á landi sem þeir höfðu víða annars staðar, til dæmis í Færeyjum og Danmörku, þar sem kvæðagreinin skipaði mun hærri sess frá fyrri tíð en hún gerði nokkurn tímann hér á landi. Hér voru fornaldarsögur og rímur sem segja sögur af hetjum og bardögum vettvangur stórs hluta þess sagnaefnis sem annars staðar fann sér farveg í sagnadönsum. Aftur á móti fjalla langflestir sagnadansar sem hér eru varðveittir um hlutskipti kvenna og samskipti karla og kvenna á einhvern hátt. Margir þeirra segja frá tilfinningum eins og ást, girnd, afbrýði eða hatri en einnig fæðingum, barnsmíssi og útburði og í sumum þeirra má sjá sterkar tilfinningar kvenna í garð barna sinna. Oft greina þeir frá ofbeldi sem tengist samskiptum kynjanna; stundum á einhvers konar þvingun sér stað og í nokkrum kvæðum er lýst nauðgunum og grimmilegum hefndum. Margt bendir því til þess að hér á landi hafi sagnadansar fyrst og fremst verið grein sem konur varðveittu og lögðu stund á. Nokkrir fræðimenn hafa haldið þessu fram í greinum sínum án þess að sérstök rannsókn liggi þar að baki. Þetta eru: Vésteinn Ólason (1979: 82; 1982: 24–25; 1988: 66–69); Nína Björk Elíasson (1980); Helga Kress (2014) og Paul Acker (2015). Hér verður reynt að ganga úr skugga um hvort hugmyndir um kvenlæga varðveislu og ástundun eigi við rök að styðjast.

Vésteinn Ólason bókmenntafræðingur sem skrifaði doktorsritgerð sína um sagnadansa, *The Traditional ballads of Iceland: Historical studies* (1982), telur að einfaldast sé að skilgreina sagnadansa hér á landi sem kvæði ort undir ákveðnum bragarháttum en hann bendir einnig á að til séu kvæði ort undir sagnadansaháttum sem strangt til tekið tilheyri ekki kvæðagreininni. Hann notar orðið *traditional* eða *hefðbundin* við skilgreiningu sína sem þýðir að kvæðin séu án höfundar eða auðfinnanlegs upphafs (1982: 14–15). Sú leið Vésteins að horfa fremur til þess að kvæðin séu hefðbundin en frá miðöldum (e. *medieval*) tengir hefðina við mun breiðari tímaramma og dregur fram að þau hafi verið við lýði eftir að miðöldum lauk – og eru raunar enn í Færeyjum. Hér vantar reyndar tvo þeirra þátta sem skilgreining *TSB* leggur áherslu á: að kvæðin hafi ávallt verið sungin og að þeim hafi lengst af verið miðlað munnlega.

Ingrid Ákesson tónlistarfræðingur og þjóðfræðingur sem fengist hefur við rannsóknir á sænskum sagnadönsum út frá ýmsum sjónarhornum, setti fram skilgreiningu árið 2021 sem snýr eingöngu að inntaki kvæðanna: „Traditional ballads [...] are narrative songs about encounters and conflicts, love and lust, marriage, abduction, rape, pregnancy and childbirth, cheating and charity, violence and death“ (Ákesson 2021: 8). Áherslur þessarar rannsóknar eru oft á tíðum samhljóða áherslum Ákesson en þó er formið alltaf frumforsenda þess að kvæðin séu tekin til umfjöllunar.

Þeir þættir sem taldir hafa verið upp eru allir skilgreinandi fyrir kvæðagreinina hér á landi: bragarháttur, frásagnarháttur og hlutlægur stíll; kvæðin eru epísk en sagan oft aðeins brot af heildarmynd; gripið er inn í söguna á örlogastundu og henni fylgt til enda. Umfjöllunarefnið er langoftast dramatískt og oft er sagt frá ofbeldisfullum samskiptum karla og kvenna eða karla vegna kvenna.

Sagnadansar voru hluti munnlegrar menningar hér á landi frá því þeir bárust til landsins, sennilega fyrst frá Noregi og Færeyjum og síðar frá Danmörku, og lifðu á þann hátt meðal fólks um langa hríð (Vésteinn Ólason 1982: 403–408). Þeir voru fyrst skrifaðir upp hér að einhverju marki upp úr miðri 17. öld, þar sem presturinn sr. Gissur Sveinsson (1604–1683) hélt á penna og þar notar hann orðið „fornkvæði“ til að skilgreina kvæðin enda bera þau mörg hver með sér að þau eru ættuð frá kaþólskum tíma, þ.e. talsvert fyrir samtíð Gissurar. Reyndar eru líka nokkur sagnakvæði í handritinu sem hugtakið fornkvæði gæti einnig átt við. Hugtakið hefur því þótt full óskýrt og vítt, ekki síst í ljósi enn eldri kvæða, jafnvel eddukvæða og dróttkvæða. Því hefur hugtakið „sagnadansar“ orðið ofan á yfir kvæðagreinina enda segja kvæðin alltaf sögu og margt styður við að þau hafi alla tíð verið danskvæði, ekki síst formið. Mörg kvæðanna eru aðeins varðveitt í einu handriti en fjöldi þeirra er til í mörgum handritum og geta verið nokkuð breytileg sem bendir til þess að þau hafi lifað góðu lífi í munnmælum meðal þjóðarinnar og verið hluti hérlandrar alþýðumenningar, og jafnvel einnig meðal efri stétta. Reyndar benda ummæli frá upphafi 18. aldar, nokkrum áratugum eftir að safn Gissurar var skrifað upp, til þess að greinin hafi strax þá verið á fallanda fæti.

Hér að framan bar hugtökin *munnleg menning* og *alþýðumenning* á góma og því nauðsynlegt að skilgreina þau frekar. Einnig má benda á að hugtakið *dægurmenning* getur staðið fyrir alþýðumenningu en er þó mun oftar notað um fjöldamenningu nútímans.² Hér er til umfjöllunar menningarfyribæri sem var við lýði allt frá miðöldum og fram á 19. öld – og jafnvel lengur – og því óhjákvæmilegt að þessi hugtök renni saman að einhverju leyti. Peter Burke, höfundur bókarinnar *Popular culture in early modern Europe* sem fjallar um slíka menningu í Evrópu á árnýöld, skilgreinir menningarhugtakið á þennan hátt strax í inngangi: „‘Culture’ [...] is a system of ‘shared meanings, attitudes and values, and the symbolic forms (performances, artifacts) in which they are expressed or embodied’.[³] Culture in this sense is part of a total way of life but not identical with it.“ Hann heldur áfram og skilgreinir dægurmenningu í beinu framhaldi: „As for popular culture, it is perhaps best defined initially in a negative way as unofficial culture, the culture of the non-elite, the

² Orðin alþýðumenning og dægurmenning eru bæði gefin sem þýðing á *popular culture* á snara.is en á malid.is er alþýðumenning skilgreind sem „menning alþýðunnar, t.d. handverk, söngur og ýmsir síðir“ en dægurmenning sem „menning hins daglega lífs s.s. kvikmyndir“.

³ Þennan hluta skilgreiningarinnar fær Burke frá A. L. Kroeber og C. Kluckhohn: *Culture: a critical review of concepts and definitions* (1963).

‘subordinate classes’“ (Burke 1978: inng. bls. vantar). Menning er þannig safn gilda, viðhorfa og merkingar ásamt táknrænu kerfi sem endurspeglar þetta allt; dægurmenning er menning alþýðunnar, það sem alþýðan fæst við – sú menning sem ekki er opinber eða á yfirborðinu. Þessa skilgreiningu má heimfæra upp á alla alþýðumenningu. Alþýðumenning er auk þess að miklu leyti *munleg* og þess eðlis að hún er síbreytileg og fljótandi en þó innan nokkuð skýrra marka, og raunar nær hún yfir hvaðeina sem fer fram í mannlegu samfélagi. Hún berst manna á milli og snúið getur verið að gera henni skil á pappír þar sem hún er oft margslungin. Einkenni munnlegrar frásagnarlistar í lausu máli og bundnu eru þau helst að hún lifir í augnablikinu; kvæði, sögur og tónlist lifna við á meðan á flutningnum stendur og leggjast í dvala í hugum þeirra sem varðveita hana þess á milli. Breytileiki munnlegs kveðskapar er þó talsvert mikill, allt frá því að kvæði séu í nokkuð föstum skorðum, yfir í að þau birtist með nýjum hætti í hvert sinn sem þau eru flutt þótt þau líti alltaf sömu lögmálum. Þrátt fyrir það geta þau staðið á gömlum merg eins og í tilfelli sagnadansanna.

Verið getur að vafasamt sé að nota hugtakið „alþýðumenning“ yfir sagnadansa á öllum tímum því þeir hafa ekki síður verið hluti hirðmenningar, t.d. í Danmörku, Noregi og Svíþjóð á síðmiðöldum. Kvæðin virðast því hafa verið vinsæl meðal fólks úr öllum lögum samfélagsins, einnig hér á landi og einkum meðal kvenna eins og sýnt verður fram á hér síðar. Tilhneigingin hefur þó verið sú að þau hafi með tímanum færst, ásamt dansinum, frá breiðum vettvangi yfir í þrengri og alþýðlegri vettvang. Umfram allt ber greinin þess þó öll merki að hafa verið munnleg um langa hríð áður en farið var að skrifa kvæðin niður á árnýöld.

Viðfangsefni rannsóknarinnar

Í rannsókninni verður fengist við sagnadansa sem varðveist hafa hér á landi. Fyrst og fremst verður fjallað um kvæði þar sem konur eru í miðju atburða og þar sem ofbeldi er áberandi, ekki síst kynbundið ofbeldi; kvæði þar sem karlar beita konur ofbeldi og þær hefna jafnvel á móti. Við athugun á flokkun kvæðanna innan *TSB* kemur í ljós að oft er henni ábótavant, ekki síst þar sem ofbeldi er annars vegar. Ljóst er að talsverðrar kynferðislegrar slagsíðu hefur gætt þegar kvæðin voru flokkuð, eða jafnvel ákveðinnar blindu. Ingrid Ákesson hefur einnig bent á þetta; flokkunin standi á gömlum merg og líti fram hjá nýrri hugmyndum um vald og samskipti kynjanna (2020: 6–7). Þetta undirstrikar enn frekar nauðsyn á hérlandri rannsókn á ofbeldishluta kvæðanna. Rannsóknin er fyrst og fremst á sagnadönsum sem eru varðveittir hér á landi vegna sérstöðu greinarinnar innan íslenskrar bókmennta- og menningarsögu enda hefði víðtækari rannsókn sem náð hefði til dæmis til allra Norðurlanda, orðið of umfangsmikil. Þó verður stöku kvæði sett í samhengi við sambærileg kvæði annars staðar á Norðurlöndum, ýmist vegna misræmis í flokkuninni eða til að undirstrika ákveðna sérstöðu kvæðanna hér á landi.

Ritgerðinni er skipt í þrjá hluta. Í fyrsta hluta eru rannsóknir á uppruna greinarinnar raktar og heimildir um dans og dansskemmtanir á löngum tíma athugaðar. Þar verður leitað ummerkja um hlut kvenna í skemmtanahaldinu og hvort hægt sé að greina hvort sagnadansar hafi verið meðal danskvæðanna. Í öðrum hluta er sjónum beint að kvæðunum sjálfum. Fyrst verður sagt frá kvæðagreininni hér á landi, þá er fjallað um handrit kvæðanna og heimildarmenn. Heimildarmenn þar sem þeirra er á annað borð getið eru auk þess langoftast konur. Ljóst er að mörg ofbeldiskvæðin sem eru hið eiginlega rannsóknarefni eru í elstu handritunum hér á landi og sum þeirra hafa aðeins verið skráð á 17. öld. Þau eru auk þess mjög ýtarleg og fremur löng samanborið við yngri varðveislun. Í 19. aldar handritum eru flest þeirra horfin. Því er nauðsynlegt að skoða varðveisluna vel, hvernig hún breytist og frá hverjum kvæðin eru komin.

Síðan verða þau kvæði sem liggja undir í rannsókninni kynnt, söguþráður þeirra rakinn og helstu frásagnarliðir tilgreindir. Því næst er kafað dýpra og þau kvæði sem hafa sömu eða svipaða frásagnarliði tekin saman og greind. Nokkur kvæði sem falla utan ramma umfjöllunarefnisins eru þar höfð til samanburðar. Í þriðja hluta verður svo litið á sagnadansa andspænis nokkrum öðrum bókmenntagreinum frá svipuðum eða sama tíma; litið verður til lagarammans og samfélagsins og samhengis kvæðanna innan samfélagsins. Einnig verður litið á hvaða hlutverki sagnadansar geti hafa gegnt innan samfélagsins, ekki síst í lífi kvenna á löngum tíma.

Rannsóknartilgátur og -spurningar

Félagsmannfræðingurinn Ruth Finnegan setti fram rannsóknarspurningu í riti sínu *Oral Poetry* (1977) sem enn er í fullu gildi og verður höfð að leiðarljósi hér:

One question for sociologists of literature has long been: just what role does literature play in society? Does it reflect the current culture and social order with more or less directness? And if it does, is this reflection selective, or does it cover 'the whole' of society? Or does literature go beyond a passive role like reflection and play an active part in the working of society?

(Finnegan 1977: 44)

Þær rannsóknartilgátur sem settar verða fram byggja á sams konar viðmiðum og falla því undir bókmennta- og félagsfræðilega nálgun. Athyglin beinist fyrst og fremst að kvæðum sem segja frá ofbeldi í samskiptum karla og kvenna eins og áður sagði en furðu margir sagnadansar hér á landi falla innan þess ramma. Kannski endurspeglar þessi áhersla á ofbeldi samfélag sem hefur verið ofurselt ofbeldi eins og birtist ekki síst í hörðum refsiramma fyrir hversdagsleg og oft smávægileg brot alþýðufólks. Þetta var reyndar ekki íslensk sérstaða. Hér verður einnig reynt að grafast fyrir um það hvort textarnir hafi gegnt ákveðnu hlutverki innan einhvers kima samfélagsins. Viðhorf til kvenna sem birtast í kvæðunum er oft annað en sést í flestum öðrum bókmenntum á tíma sagnadansanna; konur bregðast þar við margvíslegum aðstæðum, stundum eru þær fórnarlömb en

þær eru líka virkar og grípa til sinna ráða án þess að felldir séu dómar um gerðir þeirra. Til eru heimildir sem greina frá sérstökum dansi kvenna á vökunóttum, og því vakna spurningar um hvort þeir sagnadansar sem hafa þetta umfjöllunarefni hafi verið sungnir af konum einum og þá jafnvel við slík tilefni. Í rannsókninni verður því einnig litið á sagnadansa frá samfélagslegu sjónarhorni og skoðað hvort og þá hvaða hlutverki þeir geti hafa gegnt hér á landi, þar sem greinin var jaðargrein að því er virðist frá upphafi.

Settar eru fram tvær rannsóknartilgátur. Tilgangur rannsóknarinnar er síðan að reyna að leiða í ljós hvort þær standast eða ekki.

1. Konur eru miðlægari í hérlendum sagnadönsum en í öðrum kvæðagreinum. Margt bendir til þess að sagnadansar hafi fyrst og fremst verið kveðnir og dansað við þá af konum og að þær hafi gert þá að sínum. Sagnadansar eru því sérstök kvennagrein hér á landi. Gert er ráð fyrir að hægt verði að renna stoðum undir þessa tilgátu.
2. Sagnadansar hér á landi fjalla líka oft um kynbundið og kynferðislegt ofbeldi og sögusamúð er sterkari með konum í þeim en í öðrum bókmenntagreinum. Þetta verður rannsakað með samanburði, bæði á kvæðum og við aðrar tegundir bókmennta.

Eftirfarandi rannsóknarspurningar eru settar fram í þeim tilgangi að komast að niðurstöðu:

1. Hvaða ummerki er að finna í kvæðunum um sjónarhorn og sýn kvenna?
2. Stór hluti kvæðanna fjallar um ofbeldi í einhverri mynd. Hvernig gera þau það með sérstakri áherslu á kynferðisofbeldi? – en slíkt ofbeldi er staðreynd í kvæðunum. Hvernig er ofbeldinu, gerendum og þolendum lýst? Er hægt að greina viðhorf samtíma kvæðanna til ofbeldisins?
3. Hvernig er afstaða kvæðanna til a) kvenna, og b) ofbeldisins, miðað við aðrar bókmenntir tímabilsins? Hver er afstaða þeirra miðað við afstöðu lagarammans/samfélagsins á tíma kvæðanna?
4. Geta handrit sagnadansanna sagt okkur eitthvað um það fólk sem kvæðin voru skráð eftir? Geta handritin sagt eitthvað um samfélagið á þeim tíma sem kvæðin voru skráð?

Rannsóknaraðferðir

Rannsóknin er fyrst og fremst eigindleg og byggist á greiningu frumgagna og liggur stafrétt útgáfa Jóns Helgasonar á *Íslenskum fornkvæðum* I–VIII (1962–1981) henni til grundvallar.

Í fyrsta lagi verður beitt aðferðafræði þjóðfræða og hinnar munnlegu kenningar (e. *oral theory*) þar sem frásagnarliðir kvæðanna verða skoðaðir og bornir saman. Kvæðin verða greind eftir efni og innihaldi þar sem sérstaklega verður litið til frásagnarliða sem tengjast ofbeldi. Þeir frásagnarliðir sem tengjast umfjöllunarefninu – þ.e. konum og ofbeldi – eru afmarkaðir og greindir. Kvæðin eru síðan borin saman og athugað hvað frásagnarliðirnir geta sagt okkur um umfjöllunarefni kvæðanna.

Í öðru lagi er beitt samanburðarbókmenntafræði þar sem þær frásögugreinar sem voru vinsælar á sama tíma eru athugaðar og skoðað hvort þar sé hægt að finna sömu eða svipaða afstöðu.

Í þriðja lagi er horft á það samfélag sem fóstaraði greinina og samfélagsrýni og aðferðum félagsmannfræðinnar beitt og rýnt í samfélagið á tíma sagnadansa. Sagnfræði, lagarammi á löngum tíma og valdboð verður skoðað og kvæðin sett í samhengi við samfélagið.

Áður en að þessum liðum kemur verður rannsóknarsaga kvæðanna kynnt, sagt frá hugmyndum um uppruna þeirra og ummerkja kvæðanna leitað í skemmtanamenningu þjóðarinnar á löngum tíma. Leitað verður í rannsóknir fræðimanna á sagnadönsum hér á landi þar sem bókmenntafræðingarnir Jón Samsonarson (1931–2013) og Vésteinn Ólason skipa stóran sess auk Aðalheiðar Guðmundsdóttur prófessors í íslenskum bókmenntum fyrri alda, en þau nálgast efnið úr ólíkum áttum. Varðveisla kvæðanna í handritum er einnig athuguð, þ.e. hvaða kvæði hafa verið skrifuð upp á hvaða tíma, og skoðað hvort hægt sé að draga einhverjar ályktanir af því.

Sagnadansar eru í grunninn danskvæði og hafa að öllum líkindum verið sungnir og við þá dansað á skemmtunum eins og gleðum og vökunóttum eða við önnur tækifæri. Í því skyni að draga upp mynd af skemmtanahaldi og dansi í tengslum við það verður leitað fanga í frásögnum frá fyrri öldum og nýrri sagnfræðiritum. Biskupasögur og *Sturlunga* eru ómetanlegar heimildir og hið sama á við um rit Arngríms Jónssonar lærða, Odds Einarssonar biskups, Jóns Ólafssonar úr Grunnavík og Eggerts Ólafssonar og Bjarna Pálssonar sem öll gefa innsýn í hugmyndir manna um skemmtanamenningu þjóðarinnar allt frá lokum 16. aldar og fram á 18. öld. Að auki verður að nefna ritgerð eftir nafnlausan höfund, *Niðurráðan og undirvísan*, líklega frá miðri 18. öld, sem er ómetanleg heimild um framvindu gleðinnar. Leitað verður ummerkja um sagnadansa og hlut kvenna í þessum heimildum.

Rannsakendur sagnadansa og annarra þjóðkvæða leggja til rannsóknaraðferðir í öðrum hluta. Þar er áherslan á sjálf kvæðin og umfjöllunarefni þeirra en einnig handritavarðveislu, heimildarmenn og annað því tengt. Þar er gerð grein fyrir vali á þeim kvæðum sem liggja undir. Rannsóknin tekur mið af þekktum kenningum í frásagnarfræði, svo sem frásagnarlögmálum Axels Olrik og notkun Vladimirs Propp á frásagnarliðum og hlutverkagreiningu (*e. functions*) en einnig verður stuðst við kenningar þeirra Milmans Parry og Alberts B. Lord sem greindu munnleg frásagnarkvæði niður í þemu eða frásagnarliði (*e. themes*) og formúlur. Einnig er kafað dýpra í umfjöllunarefni kvæðanna og leitað verður ummerkja um hvort og þá hvers vegna konur tóku þau sérstaklega upp á arma sína.

Í síðasta hluta er leitað í sagnfræði og kenningar félagsmannfræðinnar. Auður Magnúsdóttir sagnfræðingur hefur skrifað um breytingar á stöðu frillunnar og hlutverki hjónabandsins eftir því sem leið á miðaldir (2001). Hún hefur einnig skrifað greinar um stöðu kvenna á miðöldum og ritstýrði *Medeltidens genus* (2016) ásamt Lars Hermanson, þar sem norrænar konur og staða þeirra

á miðöldum er rannsókuð út frá ýmsum sjónarhornum. Agnes S. Arnórsdóttir hefur skrifað um stöðu kvenna eins og hún birtist innan lagarammans; fyrst í Grágás (1986) og síðan um stöðu þeirra gagnvart lögum í tímans rás (2013, 2016). Auk þess er leitað í skrif Lofts Guttormssonar (2000) og Helga Þorlákssonar (2003) um tímabilið, ekki síst um tíma siðbreytingarinnar. Skrif Ingu Huldar Hákonardóttur (1992) og Más Jónssonar (1993, 2000) um dulsmál og stöðu kvenna á 16., 17. og 18. öld eru einnig ómetanleg.

Til að skilja betur hlutverk sagnadansa innan samfélagsins á hverjum tíma fyrir sig er gagnlegt að leita til fræðigreina eins og félagsmannfræði. Félagsmannfræðingurinn Ruth Finnegan (1977, sjá einnig 1988) hefur bent á að fræðimenn, sem hún nefnir bókmenntafélagsfræðinga eða *sociologists of literature*, spyrji spurninga eins og hvert hlutverk tiltekinnar kvæðagreina sé eða hafi verið innan samfélagsins. Hér verður fetað í fótspor hennar. Í því samhengi má minna á hugmyndir sænska þjóðfræðingsins Carls von Sydow (1934, 1948) um vistgerðir kvæða og hvers vegna sumt þjóðfræðiefni náði fótfestu á einum stað en ekki öðrum eins og vikið verður að síðar.

Gripið verður til aðferðafræði heimspeki og félagsvísinda til að tengja kvæðin við þann jarðveg sem þau þrífust í; þar verður leitað í skrif franska félags- og mannfræðingsins Pierres Bourdieu (1977, 1989). Hann setti fram hugmyndir um mismunandi auðmagn, um *habitus* og smekk, tengsl hans við menntun og hvernig fólk notar hann til að staðsetja sjálft sig og aðra á félagslegum skala. Áhugavert er að tengja kenningar hans við skrif biskupa allt frá 16. öld og fram á 18. öld og hérlandra fræðimanna á seinni hluta 19. aldar og í upphafi þeirrar 20.

Á síðari árum hefur talsvert verið skrifað um kynferðisofbeldi í bókmenntum og samfélagi miðalda. Litið verður til fornaldarsagna og meykóngasagna þar sem slíkt ofbeldi er áberandi og það rætt. Hér verður leitað til Helgu Kress, t.d. í grein hennar um Natansmálið í ljósi orðræðu sagnadansa (2014), Sifjar Ríkhardsdóttur (2010), Marianne Kalinke (1990, 2014) og Aðalheiðar Guðmundsdóttur (2016) sem allar hafa fjallað um efnið. Ingrid Ákesson (2014, 2015, 2021, 2022a, 2022b) sem hefur skrifað um hlut kvenna í sænskum sagnadönsum hefur ekki síst bætt við áhugaverðu sjónarhorni og segja má að áherslur hennar séu að miklu leyti þær sömu og hér verða í hávegum hafðar. Sænski sagnfræðingurinn Henric Bagerius (2009) skrifaði doktorsritgerð um hugmyndir um kynvitund og kynferðismál í íslenskum miðaldabókmenntum sem er einkar áhugaverð í þessu samhengi og einnig má nefna grein Fredriks Carpentier Ljungquist: „Rape in the Icelandic Sagas“ (2015). Þá hefur höfundur fjallað um sagnadansa þar sem kynferðisofbeldi er aðalumfjöllunarefnið í tveimur greinum: Í „Reif hann hennar stakkinn, reif hann hennar serk“: Nokkur orð um konur og kynbundið ofbeldi í íslenskum sagnadönsum“, sem birtist í *Ritinu* 3/2018, 45–65, og í greininni „Two Icelandic Ballads on rape and punishment“ sem birtist í ráðstefnuriti *Frændafundar* 11 (2023), 30–40.

Birtingarmynd tilfinninga í bókmenntum fyrri alda hefur einnig verið rædd nokkuð á síðustu árum. Til dæmis hefur Sif Ríkharðsdóttir (2015, 2017) rannsakað hvernig tilfinningar eru láttnar í ljós í íslenskum miðaldabókmenntum og borið saman við riddarasögur, hvaða aðferðir eru notaðar við að tjá þær og hvernig hægt sé að greina þær í hlutlægri frásögn. Þótt hún taki sagnadansa ekki til sérstakrar athugunar á greining hennar ekki síður við um þá en aðra texta. Að lokum verður leitað í smiðju fræðimanna sem hafa skrifað um hvernig þjóðsögur og þjóðkvæði geti gegnt hlutverki við úrvinnslu erfiðra tilfinninga og áfalla þar sem lagt verður út frá kenningum Aristotelesar um *kaþarsis* og hreinsandi hlutverk frásagnarlistar, tónlistar og annarra listgreina.

I. Rannsóknarsagan og leitin að uppruninum

1 Rannsóknarsaga þjóðkvæða og þjóðsagna

Þótt rekja megi upphaf söfnunar og útgáfu sagnadansa í Danmörku til 16. aldar hófust rannsóknir á þeim ekki fyrr en um miðja 19. öld með Svend Grundtvig (1824–1883) fremstan í flokki. Grundtvig studdist við aðferðafræði þeirra sem fyrst hófu söfnun á þjóðsögum og þjóðkvæðum og tóku að rannsaka alþýðumeningu. Hann beitti einnig sögulegri og landfræðilegri nálgun, ekki ólíkri þeirri sem síðar var kennd við *finnska skólann* eða *finnsku leiðina* þar sem takmarkið er að rekja ferðir sagna og kvæða og skrá breytilegar gerðir þeirra í því augnamiði að komast eins nálægt upphafi þeirra og unnt er.

Mikil gróska var í rannsóknum á þjóðkvæðum og -sögum í upphafi 20. aldar og til að hægt sé að fjalla um rannsóknarsögu sagnadansa verður ekki hjá því komist að kynna þessar rannsóknarleiðir nánar.

1.1 Upphaf rannsókna á munnlegum sögum og kvæðum – finnski skólinn

Fræðilegur áhugi á munnlegri frásagnarlist og alþýðukveðskap kviknaði seint á 18. öld í Evrópu og er óhætt að tengja hann rómantísku stefnunni þar sem menntaðir karlar af hástétt leituðu í andstæðu eigin veruleika, villta náttúru og menningu alþýðunnar. Áhugi á því sem talið var frumstætt er að einhverju leyti kjarni rómantísku stefnunnar og var sumpart andsvar við upplýsingunni þar sem áherslan var á menntun og vísindi og menn aðhylltust hið vitsmunalega og skynsamlega, *intellektualisma*. Johann Gottlieb von Herder (1744–1803) og Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) voru báðir áhrifamenn á upphafsskeiði rómantíkurinnar sem kennt er við „Sturm und Drang“ og höfðu mikil áhrif á þróun þjóðfræða sem fræðigreinar (Valdimar Tr. Hafstein 2004: 409 og áfr.). Herder gaf út þýsk þjóðkvæði, *Volkslieder* 1774–1778, og átti frumkvæðið að því að nota hugtakið *Volk* í þessu samhengi: að tengja munnleg kvæði og sögur við fólkið sem varðveitti þau, þ.e. alþýðuna, og taldi þau sprottin úr þjóðardjúpinu (Burke 1978: 3).⁴ Þessi hugmynd, að til sé „þjóðardjúp“ eða sameiginleg þjóðarsál þaðan sem þjóðleg menning sé sprottin, er hluti af hugmyndaheimi rómantíkurinnar þar sem fyrst og fremst er horft á hópinn en ekki einstaklingana innan hans þegar um alþýðumeningu er að ræða – þrátt fyrir að eitt megineinkenni rómantíkurinnar sé að athyglin beindist að einstaklingnum og hann settur í fyrirrum. Fyrir Goethe vakti að finna *prototypu* eða frumgerð sagna og kvæða sem um giltu algild lögmál (Valdimar Tr. Hafstein 2004: 412–413). Þessi aðferðafræði hefur verið gagnrýnd, ekki síst sú hugmynd að hægt

⁴ Í þessu samhengi má benda á að orðið *þjóð* hefur gjarnan verið notað í sömu merkingu hér á landi, í samsetningum eins og *þjóðkvæði*, *þjóðsaga*, *þjóðlegur*.

sé að finna frumgerð sagna og kvæða sem lengst af voru eingöngu varðveitt í munnlegri geymd og því mjög breytileg.

Á þessum tíma var farið að nota hugtök náttúrufræðinnar, eins og *gerðir* og *flokkar*, til að skilgreina þjóðfræðilegt efni og var Goethe líklega fyrstur til þess. Sænski grasafræðingurinn Carl von Linné (1707–1778) hafði á þeim tíma sett fram nákvæmt flokkunarkerfi yfir grös og plöntur sem síðan var heimfært upp á hin ýmsu fyrirbæri líffræðinnar. Grundvallarritið *The Origin of Species* (*Um uppruna tegundanna*) eftir Charles Darwin (1809–1882), þar sem kenningin um þróun tegundanna var fyrst sett fram, kom reyndar ekki út fyrr en rúmri öld síðar eða árið 1859 og fljótlega tóku þjóðfræðingar einnig að nota þróunarhugtakið við greiningu kvæða og sagna. Lengi eimdi eftir af því að þjóðfræðin og ýmsar aðrar greinar hug- og félagsvísinda gripu til aðferðafræði og hugtaka náttúrufræðinnar í viðleitni til að tengja sig við svokallaða „vísindalega“ eða „empíríska“ hugsun.

Jacob Grimm (1785–1863) og Franz Bopp (1791–1867) sem taldir eru upphafsmenn sögulegra málvísinda, röktu þróun og tengsl tungumála í leit að móðurtungunni og lögðu stund á rannsóknir á sögulegum málvísindum og aðferðafræði þeirra. Í kjölfar þeirra rannsókna kviknaði áhugi Grimm á þjóðsögum og ævintýrum og fyrsta þjóðsagnasafn þeirra Jacobs og Wilhelms Grimm (1786–1859) kom út árið 1812. Það var svo finnski þjóðfræðingurinn Kaarle Krohn (1863–1933) sem þróaði og skilgreindi hina sögulegu og landfræðilegu aðferð, *finnsku leiðina*, við rakningu sagna og kvæða í lok 19. aldar, sem á rætur í aðferðafræði þeirra sem á undan fóru. Nemandi Krohn, Antti Aarne (1867–1925) og rússneski þjóðsagnafræðingurinn Vladimir Propp (1895–1970) áttu hvor með sínum hætti eftir að vinna nánar úr formgerðarhugmyndum Goethes. Allt eru þetta karlar, eins og við er að búast á þessum tíma, og allt eru þetta menntamenn og einhverjir eru aðalsmenn, sem fást við að skilgreina svokallaða alþýðumeningu. Þessi aðferð við að flokka og skilgreina kvæði og sögur hefur verið harðlega gagnrýnd á síðustu árum enda má segja að hún hafi allt eins einkennst af útilokun ákveðinna þátta – ekki síst kvenna og þeirra menningar; flokkunarfræðin sé því ekki síður flokkunarfræði útilokunarinnar (sjá t.d. Ákesson 2021).

Svend Grundtvig sem fyrstur manna gaf út fræðirit um sagnadansa, *Danmarks gamle Folkeviser* (DgF), vann eftir sögulegu og landfræðilegu aðferðinni þótt hann væri mun fyrr á ferðinni en Krohn sem fyrstur skilgreindi hana. Þetta benti bandaríski þjóðfræðingurinn Archer Taylor (1890–1973) á árið 1928: Að gagnasöfnun og flokkun Grundtvigs á sagnadönsum sé fyllilega samkvæm hinni finnsku aðferðafræði þótt hann hafi verið að störfum löngu áður en hún var skilgreind (Taylor 1928: 481–482). Safnið allt er mikið að vöxtum og kom út í tólf bindum á árunum 1853–1976. Grundtvig náði að ritstýra fyrstu fimm bindum þess, því síðasta í samstarfi við Axel Olrik (1864–1917). Útgáfa Grundtvigs og aðferðafræði hans er sá grunnur sem margar síðari rannsóknir byggjast á og einsýnt er að telja hann upphafsmann skipulegra rannsókna á sagnadönsum. Á sama tíma og hann sinnti

útgáfu dönsku kvæðanna, vann hann ásamt Jóni Sigurðssyni (1811–1879) að útgáfu íslenskra sagnadansa sem kom út á árunum 1854–1885 – útgáfunni lauk því eftir dauða þeirra beggja – og að útgáfu *Føroya kvæði, Corpus Carminum Færoensium* (1944–1972) í samvinnu við Jørgen Bloch (1839–1910) þótt hún birtist ekki á prenti fyrr en um miðja 20. öld.

Fleiri útgáfur fylgdu í kjölfarið. Árið 1858 birti Sophus Bugge (1833–1907) útgáfu sína á norskum kvæðum en hún er mun smærri í sniðum en *DgF*, og bandaríski fræðimaðurinn Francis James Child (1825–96) fylgdi fast á hæla þeirra og gaf út 305 skoskar og enskar ballöður eða sagnadansa í tíu bindum á árunum frá 1882–98.

1.2 „Episke love i folkedigtningen“ og fleiri rannsóknaraðferðir

Árið 1908 skrifaði danski þjóðfræðingurinn Axel Olrik grein sem birtist í *Danske studier* 5 þar sem hann kynnti hugmyndir sínar um frásagnarlögmál þjóðkvæða og þjóðsagna (Olrik 1908: 69–89). Þar setti hann fram 18 lögmál sem hann taldi einkenna öll þjóðkvæði og þjóðsögur (sjá viðauka 3). Söguþráðurinn væri einfaldur og línulegur, endurlit tíðkaðist ekki, yfirleitt tækjust á tvær persónur, aðalpersónur séu oftast ein en þó tvær í einstaka tilfellum, lögmál endurtekningarinnar og lögmál þrenndarinnar komi víða fyrir, andstæður séu algengar svo hið helsta sé nefnt. Olrik lagði með þessu áherslu á að í öllum þjóðlegum kveðskap og sögum í Evrópu – og líklega víðar – megi rekast á sams konar efnisþætti sem séu ófrávíkjanlegir. Olrik ræðir þó ekki um föst orðasambönd eða fasta frásagnarliði sem þó má segja að séu ekki langt frá hugmyndum hans. Hann notar víða í greininni dæmi úr dönskum sagnadönsum máli sínu til stuðnings. Hér síðar verður þetta rætt nánar og hvort og þá með hvaða hætti sé hægt að beita frásagnarlögmálum Olriks við greiningu á sagnadönsum sem varðveist hafa hér á landi.⁵ Olrik átti eftir að gefa þessi lögmál út á vettvangi þjóðfræða, bæði á dönsku og þýsku á næstu árum en í grundvallaratriðum eru lögmálin þau sömu.

Á næstu árum áttu margir fræðimenn eftir að setja fram hugmyndir um lögmál og kerfi þjóðsagna og þjóðkvæða. Greinasafnið *Episke Grundlove* eftir norska þjóðfræðinginn Moltke Moe (1859–1913) sem var náinn samstarfsmaður og kennari Olriks, kom út í fjórum hlutum að honum látnum í *Edda: Norsk tidsskrift for litteraturforskning* á árunum 1914–17. Í upphafi leggur hann áherslu á að uppruna þjóðsagna og kvæða megi rekja til þess að mannskepnan hafi haft þörf fyrir sögur allt aftur til grárrar fornescju. Sögurnar hafi ekki verið samdar í hefðbundnum skilningi heldur spretti þær úr goðsögum og dulvitund fremur en efnislegrri rökhyggju. Elstu sögurnar hafi orðið til þegar mannkynið var enn á frumstigi og órökvíst í hugsun, allt að því bernskt. Strax á þessu stigi hafi

⁵ Oft er stuðst við enska þýðingu Alan Dundes frá 1965 (sjá Dundes 1999) á frásagnarlögmálum Olriks eða þýðingu Kirsten Wolf og Jody Jensen (1992). Hér verða dönsk hugtök Olriks íslenskuð en hugtökin sýnd bæði á dönsku og ensku í Viðauka 3.

ákveðin lögmál tekið að þróast. Síðan rekur hann þróun ævintýra og sagna með því að taka ýmis dæmi. Nálgun þeirra Moes og Orlíks er því mjög ólík. Moe horfir fyrst og fremst á uppruna og þróun sagna á meðan Orlík greinir grunnbyggingu þeirra í bundnu og óbundnu máli.

Finnski þjóðfræðingurinn Antti Aarne setti fram flokkunarkerfi eða gerðaskrá þjóðsagna skömmu eftir að Orlík birti sínar greinar. Hann vann upphaflega út frá landfræðilegu aðferðafræðinni og þróaði hana áfram. Til að auðvelda rannsóknir og samanburð á þeim fjölda sagna sem hafði verið safnað víða um lönd, bjó Aarne til kerfi þar sem sögum, eða öllu heldur gerðum sagna er skipt í flokka og hverri gerð síðan gefið númer. Hann birti gerðaskrána undir titlinum *Verzeichnis der Märchentypen* (1910) þar sem hann gerði grein fyrir aðferðafræðinni. Eftir dauða hans tók bandaríski þjóðfræðingurinn Stith Thompson (1885–1976) við keflinu, þýddi gerðaskrána á ensku og jók við hana og í upphafi þessarar aldar hélt þýski bókmennta- og þjóðfræðingurinn Hans-Jörg Uther verkinu áfram og gaf safnið út aukið og endurbætt árið 2004. Það er nú kennt við þá alla og nefnt ATU-gerðasafnið. *The Types of the Scandinavian Medieval Ballad* (1978) byggist að mörgu leyti á sömu aðferðafræði en er unnið út frá kvæðagreininni eingöngu, eins og nánar verður rætt um hér síðar.

Rússneski þjóðfræðingurinn Vladimir Propp (1895–1970) byggði kenningar sínar um frásagnarliði undraævintýra sem hann setti fram árið 1928, fyrst og fremst á gerðaskrá Aarne. Hann gaf út kenningar sínar árið 1928 í riti sem seinna var þýtt á ensku undir titlinum *Morphology of the Folktale* (2. útg. 1968). Að hans mati eru frásagnarliðir (e. *structural functions*) þær grunneiningar sem frásögnin er sett saman úr, þeir tengjast formi hennar og snúast um samspil athafna og persóna frásagnarinnar (sjá Dundes 1999: 119–130).⁶ Í þessari rannsókn verða kvæði greind eftir frásagnarliðum þótt ekki verði leitað að sömu frásagnarliðum og Propp skilgreindi; hér er um að ræða kvæði þar sem yfirleitt er aðeins sagður hluti sögu en ekki heilar frásagnir í lausu máli, auk þess sem fyrst og fremst verður leitað að frásagnarliðum sem tengjast ákveðnum atburðum og athöfnum.

Aðrir fræðimenn sem rétt er að nefna í þessu samhengi eru litháíski táknfræðingurinn Algirdas Julius Greimas (1917–1992) sem rannsakaði djúperðir sagna og andstæðukerfi sem hann byggði á hugmyndum bæði Aarnes og Propps og strúktúralistarnir Claude Lévi-Strauss (1908–2009) og Ferdinand de Saussure (1857–1913). Aðferðafræði þeirra verður þó ekki notuð með beinum hætti.

⁶ Vésteinn Ólason benti á að hægt sé að nota íslenska orðið *frásagnarliður* yfir byggingareiningar þeirra ævintýra sem Propp skrifaði um. (Vésteinn Ólason 1978: 169).

1.3 von Sydow og vistgerðarkenning hans

Carl Wilhelm von Sydow (1878–1952), sem var sænskur þjóðfræðingur, gagnrýndi finnska skólann fyrir að taka ekki nægilega mikið tillit til breytileika munnlegra greina þar sem mismunandi bakgrunnur þeirra skipti ekki síður máli en uppruni og útbreiðsla. Með „bakgrunni“ átti hann við úr hvernig aðstæðum sögur eða kvæða spretta – hvað kveikir söguna eða kvæðið – með „uppruna“ er frekar átt við hvaðan kvæðið kemur, úr hvaða heimshluta eða héraði. Sydow gagnrýndi Aarne fyrir að einblína um of á ákveðnar einangraðar sögur. Aarne tengir reyndar sögur saman eftir efni en von Sydow vildi gera það á öðrum forsendum: Að sögur komi úr misjöfnu umhverfi, séu sagðar á mismunandi hátt við mismunandi tækifæri og lúti breytilegum lögmálum eftir samfélögum. Hann vildi því horfa á sögurnar í samhengi við það umhverfi sem þær þrífust í (von Sydow 1934: 349–50; Valdimar Tr. Hafstein 2004: 425–429).

Sjálfur setti von Sydow fram sitt eigið flokkunarkerfi í anda flokkunarfræði sænska grasfræðingsins Carls von Linné enda taldi hann að rannsóknir á þjóðlegri menningu hefðu gildið þess að hvert fyrirbæri fyrir sig hafi verið skoðað afmarkað en ekki í samhengi hvert við annað. Allt væri þetta hluti af einni lifandi heild og náttúran sjálf sæi um að einhvers konar kerfi hlyti að vera til (Sydow 1948: 44). Þarna vísar hann til vistkerfa náttúrunnar og notar hugtakið *ecotype*, þ.e. vistgerð eða staðbrigði. Í því felst að það sem varðveitist geri það vegna þess að eitthvað í jarðveginum er sögunni/kvæðinu hagstætt og styður við að efnið skjóti rótum. Von Sydow setti einnig fram hugtakið *traditionsbärare* eða *hefðarberar* yfir þau sem flytja hefðina áfram og skiptir þeim í virka og óvirka flutningsmenn hefðarinnar. Virkir hefðarberar segi sögurnar og kveði kvæðin á meðan þeir óvirku kunni efnið en séu frekar hlustendur og viðtakendur. Þeir búi því yfir þeirri þekkingu sem þarf til að geta gerst virkir hefðarberar ef aðstæður breytast. Ef sagnamaðurinn hverfur úr samfélaginu geti þau sem kunni sögurnar tekið við keflinu því kunnáttan er til staðar. Flytjist hefðarberi milli staða, veltur það bæði á því hversu lengi hann dvelst á nýjum stað og hvernig jarðvegurinn er þar, hvort hefðin flyst með honum, ryður einhverju sem fyrir er úr vegi eða samlagast því og til verður nýtt tilbrigði í nýju umhverfi. Aðstæður á hverjum stað, sú menning sem fyrir er, séu forsendur fyrir því hvaða sögur séu þar til og hvernig nýjar sögur skjóta rótum (Sydow 1934: 349–355). Aðalheiður Guðmundsdóttir hefur bent á gagnsemi hugmynda von Sydows um vistgerð/staðbrigði. Hún segir meðal annars:

The ecotype provided a means to address local variation as these moved from region to region and from culture to culture. Ever since, many folklorists have approached their material from the basic premise that storytelling material of the same origin can emerge at different times in divergent contexts, always taking on adaptive roles, while remaining closely connected to the prevailing values of given society.

(Aðalheiður Guðmundsdóttir 2021a: 502)

Hugtakið *ecotype* er því fyrst og fremst gagnlegt við að greina mun á tilbrigðum kvæða og sagna milli svæða og breytingar sem á þeim hafa orðið við tilflutning og má heimfæra upp á ferðir sagnadansa yfir stór landsvæði.

1.4 Munnlega kenningin (Oral Theory)

Frumkvöðull munnlegu kenningarinnar (*Oral Theory*) er bandaríski fornfræðingurinn Milman Parry (1902–35) sem upphaflega fékkst við rannsóknir á kviðum Hómers. Parry setti strax árið 1930 fram kenningu um að *Hómerskviður* hlytu upphaflega að hafa verið munnleg kvæði vegna þess hve endurtekningar og *formúlur* eru stór þáttur í byggingu þeirra. Til að sýna fram á þetta rannsakaði hann löng frásagnarkvæði á Balkanskaga á 20. öld ásamt samstarfsmanni sínum og nemanda, Albert B. Lord (1912–1991), en þau eru af svipuðum meiði og kviður Hómers. Þeir beindu þannig sjónum frá hinum skrifaða texta að munnlegum flutningi og byggingu kvæðanna og ekki síður að flytjendum og áheyrendum. Parry entist ekki æfin til að ljúka rannsóknum sínum en Lord gaf út niðurstöður þeirra í ritinu *The Singer of Tales* sem kom fyrst út árið 1960.⁷ Þeir komust að því að hver flytjandi endursemdi í raun kvæðin að vild í hvert sinn sem þau voru flutt, með hjálp formúlna og frásagnarliða. *Formúla* er „a group of words which is regularly employed under the same metrical conditions to express a given essential idea“ (Lord 2000: 30). Það er: Orðaklasi notaður til að tjá ákveðna hugmynd við ákveðnar bragfræðilegar aðstæður. Formúlurnar eru ekki lagðar orðrétt á minnið, heldur búa þær í sameiginlegu minni flytjenda og hlustenda eins og hver önnur byggingareining í tungumáli. Þær eru í raun eins og vörður í sögunni sem hægt er að styðjast við – eins konar minnisstikur – og sagan er aðalatriðið (Lord 2000: 36, 68).

Formúlur eru nátengdar frásagnarliðum (e. *themes*) sem koma fyrir í kvæðunum og eru annars konar byggingareiningar. Lord segir frásagnarliði vera: „group of ideas regularly used telling a tale in the formulaic styles of traditional song“ (Lord 2000: 68; um frásagnarliði bls. 68–98). Frásagnarliðir geta verið t.d. ferðalag, stríð, brúðarrán, brúðkaup eða hvaðeina sem gæti komið fyrir í tilteknum kvæðum. Kvæðin geta þannig verið samsett úr eintómum formúlum sem tengjast hverjum frásagnarlið og hægt er að setja saman að vild, og snilli kvæðamannsins felst ekki síst í því að hann hafi á valdi sínu aragrúa slíkra eininga sem tengjast þeim sagnaheimi sem kvæðið tilheyrir. Kveðskaparmálið er því að mörgu leyti hliðstætt öðrum tungumálum. Áheyrendur eru mikilvæg breyta, enda hægt – og raunar nauðsynlegt – að laga hvern flutning kvæðis að hverjum nýjum áheyrendahóp. Notkun Lords á hugtakinu *theme* hefur reyndar verið gagnrýnd, þar sem hann notar það á annan hátt en yfirleitt er gert innan bókmennta- og þjóðsagnafræði (sbr. hugtakið *þema*) og er nær því sem nefnt hefur verið *frásagnarliðir* í anda Propps. Því er það hugtak notað hér og í samræmi

⁷ Bókin var endurútféfin árið 2000 ásamt geisladiski, í ritstjórn Stephen Mitchell og Gregory Nagy.

við notkun bókmennta- og þjóðfræðingsins Gísla Sigurðssonar (1992) þar sem hann ræðir munnlegu kenninguna í umfjöllun um rit þjóðfræðingsins John M. Foleys (1991).

Löng frásagnarkvæði eru vitaskuld ekki eina tegund munnlegs kveðskapar og Lord benti á að munur sé á löngum og stuttum munnlegum kvæðum, þar sem þau löngu séu yfirleitt formúlubundnari en stuttu kvæðin, sem geti verið mun fastari í forminu. Þau séu samt sjaldan algerlega niðurnjörvuð, og í þeim sé alltaf einhver breytileiki (Lord 2000: 125). Sagnadansar varðveittir á Íslandi eru sjaldan löng kvæði – sá lengsti, *Ásu dans* (ÍF 61) er 88 erindi í elstu handritum – en við lestur þeirra kemur berlega í ljós að þeir eru mjög formúlukenndir og frásagnarliðir og einstök minni koma þar fyrir aftur og aftur. Kvæðið er líka talsvert breytilegt milli handrita þótt söguþráðurinn sé oftast auðþekkjanlegur. Sagnadansar bera því augljós merki munnlegrar frásagnarlistar.

Samkvæmt Lord geta rannsóknir á munnlegri kvæðalist verið ýmsum vandkvæðum bundnar. Hann lýsir því hvernig skráning og upptökur kvæða hafi oft farið fram við ankannalegar aðstæður, jafnvel án áheyrenda, og að stundum hafi kvæðamenn ekki getað stuðst við tónlistina sem jafnan fleytir kvæðinu áfram og þeir hafi iðulega verið stöðvaðir í miðju kafi svo þeir komust aldrei á flug í flutningnum. Engu að síður verði umrætt tilbrigði svo að einhvers konar „frumútgáfu“ eða „réttri“ útgáfu kvæðisins, einungis vegna þess að það var tekið upp á band (Lord 2000: 124–125). John M. Foley (1947–2012), sem byggði rannsóknir sínar einkum á munnlegu kenningunni, benti síðar á að við skráningu munnlegrar kveðskaparlistar eigi sér alltaf stað margt konar val; eitt tilbrigði er valið til skráningar umfram önnur, skráningin tekur oft aðeins til eins þáttar og nær illa að fanga hversu margslungið fyrirbærið er. Munnleg list lifnar alltaf við í augnablikinu – í flutningnum – og henni verða ekki gerð viðunandi skil með einhliða skráningu. Það sem er skráð er aðeins ein hlið af mörgum og því er margt dæmt til að fara forgörðum við skráningu munnlegra greina (Foley 2002: 60–70).

Parry og Lord voru á þeirri skoðun að munnleg kvæðahefð gæti ekki þrífist í ritsamfélagi og að lestrar- og skriftarkunnátta hlyti að útrýma henni á stuttum tíma. Þekking á formúlum sem byggingarefni hyrfi, eðli kveðskaparins breyttist og kvæðamenn tækju að flytja niðurnjörvuð kvæði sem gæfu mjög þrönga mynd af efniviði kvæðisins og um leið væri hefðin gleymd. Kvæði væru annaðhvort munnleg eða skrifleg og að einn einstaklingur gæti ekki bæði kunnað kvæði utan að, þ.e. lært kvæði eftir ritaðri útgáfu, og flutt þau eftir formúluhefðinni (Lord 2000: 129–130).

Ruth Finnegan hefur gagnrýnt nálgun Parrys og Lords ekki síst vegna þess hversu afmörkuð rannsókn þeirra er enda var upphaflegur tilgangur þeirra ekki að ná yfir allan munnlegan kveðskap. Reyndar fjallar einn kafli bókar Lords, *The Singer resumes the Tale* (1995) um sagnadansa eða *ballöður*. Þar kemst hann að því að í enskri ballöduhefð séu yfirleitt mörg tilbrigði sama kvæðis í umferð, sem

bendir til munnlegs uppruna (1995: 167–186). Þetta rímar vel við það sem blasir við í íslenskum sagnadönsum, þar sem breytileiki kvæðanna eftir handritum er augljós og styður við hugmyndir um munnlega menningu. Finnegan og Foley gagnrýndu einnig hve afdráttarlaust Parry og Lord höfðu því að munnlegar greinar gætu lifað í samfélögum sem höfðu komist í kynni við ritmenningu á einhvern hátt. Þótt Finnegan og Foley hafi gagnrýnt kenningar þeirra að hluta, byggja þau bæði kenningar sínar að miklu leyti á rannsóknum þeirra. Fyrir Finnegan vakti að horfa mjög vítt á viðfangsefnið og nálgast það bæði frá mannfræðilegu og bókmenntafræðilegu sjónarhorni. Hún beindi sjónum að samfélögum víða um heim og taldi reyndar að varla yrði skilið á milli munnlegs kveðskapar og þess samfélags sem fósar hann, sama hvers eðlis það sé:

In fact, [oral poetry] is of common occurrence in human society, literate as well as non-literate. It is found all over the world, past and present, from the meditative personal poetry of recent Eskimo or Maori poets, to mediaeval European and Chinese ballads, or the orally composed epics of pre-classical Greek in the first millenium B.C.

(Finnegan 1977: 3)

Finnegan leggur þannig áherslu á að munnlegur kveðskapur lifi innan allra samfélaga og á öllum tímum, hvort sem þau eru algerlega munnleg eða fyrst og fremst ritmenningarsamfélög. Ljóst sé að mikill munur er á löngum epískum kvæðum eins og t.d. *Hómerskviðu*, *Bjólfskviðu* og *Gilgameskviðu* sem séu lausar í sniðum og því sem hún kallar *narrative poetry* eða frásagnarkvæðum. Sagnadansar (e. *ballads*) séu dæmi um þannig kvæði, þau séu styttri og um leið fastari í forminu og hverfist um einn einstakan atburð. Þau beri eftir sem áður sterk einkenni munnlegra kveðskapargreina (Finnegan 1977: 9–10). Í þeim tilgangi að skilgreina munnlegan kveðskap nánar hefur Finnegan bent á þrjár leiðir: Í fyrsta lagi að athuga beri samsetningu skáldskaparins (*composition*), í öðru lagi þurfi að líta til þess hvernig kvæði er komið á framfæri, þ.e. hvernig það ferðast milli fólks (*transmission*) og í þriðja lagi þurfi að huga að flutningnum (*performance*). Í sumum tilfellum eru kvæði munnleg á öllum stigum, í öðrum aðeins einu eða tveimur. Finnegan minnir á hvernig samin kvæði, eins og t.d. barnagælur og sálmar, geti hæglega orðið munnleg með tímanum, þau berist milli fólks og þróist við það í breytilegar gerðir. Meginatriðið er að hennar mati að samfella er á milli munnlegra samfélaga og ritsamfélaga, og að þar á milli séu engin skýr skil (1977: 16–24).

Þýski þjóðfræðingurinn Otto Holzapfel sem hefur fyrst og fremst rannsakað danska sagnadansa, hefur einnig gagnrýnt þá hugmynd Parrys og Lords að skörp skil séu á milli munnlegrar menningar og ritmenningar. Hann hefur bent á að þótt formúlur gefi flytjendum færi á að endurskapa kvæði við hvern flutning væru þau samt mun meira niðurnjörvuð en fram komi í úrvinnslu Lords á hugmyndum Parrys (1980: 15). Hann er þó hlynntur hugmyndum þeirra að öðru leyti og hefur t.d. útfært kenningar þeirra um formúlur nánar. Holzapfel leggur áherslu á mismunandi hlutverk formúlna og hefur greint nokkrar gerðir þeirra; þær geti verið stök orð eða

orðasambönd sem oft koma fyrir, ákveðin braglína gæti gegnt hlutverki formúlu og auk þess séu frásagnarformúlur. Holzapfel ræðir einnig það sem hann kallar „idealiserende genskabelse“ sem hafi hafist um leið og kvæði voru fyrst gefin út. Munnleg kvæði (*folkedigtning*) hafi þannig orðið að bókmenntum (Holzapfel 1980: 9). Greining hans á formúlum og og frásagnarliðum er mikilvæg fyrir þessa rannsókn og verður rædd nánar hér síðar.

Foley hefur bent á hversu stór hluti munnlegar kvæða- og sagnagreinar séu af öllum „bókmenntum“ veraldarinnar og leggur mikla áherslu á mátt orðsins í munnlegum flutningi kvæða. Í *The Singer of Tales in Performance* fjallar hann annars vegar um orðkynngina, *word-power*: „that is, about how words engage contexts and mediate communication in verbal art from oral tradition“ (Foley 1995: 1) og hins vegar um flutninginn, *performance*; þann gjörning að koma munnlegri list á framfæri. Hefðin, *tradition*, er þriðja áherslan, það er sá brunnur sem sótt er í. Þessir þrír þættir ganga eins og rauður þráður í gegnum skrif Foleys og hann vikir aftur og aftur að mikilvægi þeirra. Hann gagnrýnir þá túlkun á munnlegu kenningunni að formúlur geri það að verkum að framvinda kvæða verði vélræn og endurtekningasöm, að þær ráði ferðinni. Galdurinn felist í flutningnum sjálfum, við það kvikni líf í kvæðinu sem lifi í augnablikinu í samspili við áheyrendur og þar geti endurtekningin átt þátt í að skapa *sefjun* í flutningnum. Í riti sínu *How to Read an Oral Poem* (2002) rekur Foley mörg dæmi um munnlega kvæðahefð og gerir grein fyrir því hversu víðtæk hin munnlega kveðskaparlist sé. Hann nálgast því viðfangsefnið út frá mörgum hliðum, skoðar byggingarefni kvæða, inntak þeirra og mátt orðsins.

Við verðum að láta okkur nægja að gera okkur í hugarlund þann galdur sem flutningur sagnadansa hefur skapað á sínum tíma þar sem kvæðin lifnuðu á stað og stund. Í þessari rannsókn verður fyrst og fremst stuðst við greiningu á frásagnarliðum og samanburð á þeim milli kvæða enda ljóst að með því er auðvelt að skilja hvað fer fram í hverju kvæði fyrir sig. Þó er ekki nóg að draga frásagnarliðina fram heldur er nauðsynlegt að kafa dýpra í kvæðin til að fá af þeim raunsannari mynd. Annars er hætta á að rannsóknin skili í raun engu öðru en yfirborðslegri upptalningu á umfjöllunarefnum.

2 Leitin að uppruninum

Söfnun og skráningu sagnadansa á Norðurlöndum má rekja allt aftur á miðja 16. öld. Á þeim tíma tók áhugi fólks við dönsku hirðina, ekki síst kvenna, að beinast að því að safna saman ýmiss konar kveðskap sem meðal annars tengdist ástarmálum. Þar á meðal voru sagnadansar (d. *folkeviser*).

Handritið *Hjertebogen* (Thott 1510 4to) sem dregur nafn sitt af hjartalaga formi sínu, var skrifað á árunum 1550–1555 við hirð Kristjáns III. Danakonungs. Það er að öllum líkindum elsta handrit Dana þar sem sagnadansa er að finna en þeir eru um fjórðungur kvæðanna í handritinu. Önnur merk dönsk handrit frá svipuðum tíma eru *Jens Billes håndskrift* kennt við Johan Venstermand (1560–1590) og *Karen Brahes folio* sem er í nokkrum misgömlum hlutum, sá elsti frá 1550–1585. Það er talið þeirra mikilvægast í þessu samhengi þar sem öll kvæði þess nema tvö eru sagnadansar. Sagnadansar voru einnig gefnir út í litlum heftum sem kölluð hafa verið skildingaprent, í Danmörku um miðja 16. öld, og nokkru síðar í Svíþjóð (Kværndrup 2006: 30–31).

2.1 Upphaf söfnunar og útgáfu sagnadansa á Norðurlöndum

Upphaf skipulagðrar söfnunar og útgáfu sagnadansa á Norðurlöndum má rekja til Danmerkur þar sem langflestir þeirra eru varðveittir. Presturinn og sagnfræðingurinn Anders Sørensen Vedel (1542–1616) ferðaðist um Danmörku á árunum 1580–94 í þeim tilgangi að safna heimildum fyrir Danmerkursögu sem átti að ná yfir tímabilið frá dauða Saxo Grammaticusar (um 1150–um 1220) fram á daga Vedels sjálfs. Ritið átti ekki eingöngu að fjalla um sögu Danmerkur heldur einnig ná yfir staðfræði, þjóðfræði og málsögu. Hluti þess sem Vedel safnaði voru sagnadansar sem hann taldi vera gilda heimild um raunverulega atburði. Ekkert varð þó úr því að Vedel gæfi út Danmerkursögu sína. Verkefnið óx honum yfir höfuð og svo fór að hann var leystur frá störfum og annar tók við verkinu. Hins vegar gaf hann út safn sagnadansa sem nefnt var *Hundredvisebogen*, árið 1591.⁸ Þetta er elsta prentaða útgáfa sagnadansa á Norðurlöndum, og reyndar í Norður-Evrópu allri, og tengist dönsku hirðinni eins og elstu handritin enda gaf Vedel kvæðin út eftir að Soffía ekkjudrottning Friðriks II. Danakonungs, sem tók við af Kristjáni III., hafði falast eftir handriti með þeim (Vedel 1993: 14–17). *Hundredvisebogen* er þrískipt og skipting kvæðanna tengist stöðu sagnapersónanna: „»effter de Personers Lelighed om huilcke Viserne ere lagde«, [...] (Hvb 39b), nemlig kæmper,

⁸ Titill ritsins hljóðar svo í heild sinni: *Et hundrede udvalgte danske Viser om allehaande mærkelige Krigsbedrifter og anden Eventyr, som sig her udi Riget ved gamle Kæmper, navnkundige Konger og ellers fornemme Personer begivet har, af Arilds tid indtil denne nærværende Dag.*

kongelige og adelsfolk“ (Akhøj Nielsen 2004: 57). Vedel lagði fyrst og fremst áherslu á að birta þau kvæði sem kalla mætti sagnfræðileg í víðum skilningi (Vedel 1993: 19–21). Löngu síðar, eða árið 1657, gaf Mette Gjõe (1599–1664) út 30 kvæða rit með hjónabands- og ástarkvæðum: *Den I. Part Tragica eller Gamle Danske Historiske Elskaffs Vjser*.

Í *Hundraðvísnaþókinni* má sjá með samanburði við tiltæk handrit, að stundum yrkir Vedel upp erindi í kvæðunum og breytir þeim þannig að þau falli betur að bragarháttum, eða þá að hann bætir við erindum sem líklegt er að komi úr annarri varðveislu sama kvæðis. Hann talar reyndar einnig um að kvæðin lifni fyrst við þegar þau eru sungin (Vedel 1993: 32; Kværndrup 2006: 12, 288). Ljóst er að kvæðabók Vedels hafði mikil áhrif í Danmörku enda var hún gefin út margoft og mótaði mjög sagnadansahefðina í landinu. Árið 1695 var hún gefin út mikið aukin af Peter Syv (1631–1702) og nefnd *Tvöhundruðvísnaþókin*. Kvæðabók Vedels er mjög mikilvæg fyrir söfnunarsögu íslenskra sagnadansa því sterkar líkur eru á því að bókin hafi borist hingað og jafnvel orðið kveikjan að söfnun kvæðanna hér á landi. *Kvæðabók sr. Gissurar Sveinssonar frá 1665* (AM 147 8to, hér eftir einnig nefnd G eða *Kvæðabókin*) ber með sér að Gissur hafi haft hana undir höndum því þar er meðal annars að finna tólf kvæði þýdd upp úr *Hundraðvísnaþókinni*.

2.1.1 *Norrænn og germanskur arfur*

Eins og fram kom í kafla 1.1. var Svend Grundtvig fyrstur til að sinna fræðilegri útgáfu danskra sagnadansa, *Danmarks gamle Folkeviser* (*DgF*), og raunar hafði enginn unnið að sambærilegri útgáfu á sagnadönsum á undan honum. Áður hafði þeim verið safnað víða og þeir gefnir út án þess að þær útgáfur gerðu tilkall til þess að geta talist fræðilegar.⁹ Grundtvig setti fram hugmyndir um uppruna einstakra kvæða og greinarinnar í heild í fyrstu bindum *DgF* en þær áttu eftir að taka breytingum eftir því sem hann kafaði dýpra og vinnu hans vatt fram. Hann skipti kvæðunum í meginráttum í fjóra hluta og byggði að takmörkuðu leyti á skiptingu Vedels í *Hundraðvísnaþókinni*: Kappakvæði (*kæmpeviser*); kvæði byggð á goðsögum og helgisögum (*naturmytiske viser, legendeviser*); söguleg kvæði (*historiske viser*) og riddarakvæði (*riddervisur*).¹⁰ Skipting kvæðanna eftir bindum er þó ekki

⁹ Talið er að Grundtvig hafi fyrst og fremst litið til tveggja útgáfna: Annars vegar *Minstrelsy, Ancient and Modern*, gefin út 1827 af William Motherwell í Glasgow og hins vegar *Svenska folksånger I–III*, gefin út af Adolf Iwar Arwidsson í Stokkhólmi 1834–1842. Áður höfðu komið út nokkur söfn slíkra kvæða en þessi rit eru bæði mun fræðilegri en það sem áður hafði komið út en þó ekkert í líkingu við útgáfu Grundtvigs (Dal 1966: 5, í formála að ljósprentaðri endurútgáfu *DgF* I). Áður hafði Grundtvig þýtt og gefið út safn 50 enskra og skoskra sagnadansa á árunum 1842–1846 (Jónsson 1992:67).

¹⁰ Í *DgF* I (1853) er að finna 32 kappakvæði; í *DgF* II (1854–1856) eru 82 kvæði tengd þjóðtrú og kvæði sem byggjast á goðsögum og helgisögnum; *DgF* III (1858–63) hefur að geyma 67 söguleg kvæði. *DgF* IV (1869–1883) var síðasta bindið sem Grundtvig sjálfur gaf einn út og þar hefst útgáfa riddarakvæða. Að V. bindi (1877–1890) er Axel Olrik ritstjóri auk Grundtvigs, sem lést árið 1883. VI. (1895–1898), VII. (1899–1904) og VIII. bindi (1905–1919) voru gefin út af Axel Olrik. IX. bindi (1923), sem er 4. bindi riddarakvæða gaf H. Grüner-Nielsen út, auk þess sem þar er að finna það sem hann kallar *efterslæt* eða eftirhreytur úr eldri

einhlít, því nokkur kvæði sem tengjast sögulegum persónum er að finna í I. bindi sem annars er helgað kappakvæðum. Þessi skipting fylgdi kvæðunum í grófum dráttum í *TSB* (1978) þótt flokkarnir þar séu sex, goðsögulegum kvæðum og kvæðum sem tengjast yfirnáttúrulegum fyrirbærum er þar skipt í tvo flokka og við bætast gamankvæði. Athygli vekur að samkvæmt *TSB* eru aðeins átta gamankvæði með *DgF*-númeri. Hins vegar gaf Hakon Grüner-Nielsen, sem ritstýrði IX.–XII. bindi *DgF*, út *Danske Skæmteviser* (1927–1928) þar sem hann prentar mun fleiri kvæði.

Grundtvig taldi kappakvæðin sem segja frá fornum hetjum standa á mjög gömlum merg:

Folkevisen er Sagnets oprindeligste Form; Kunstdigtet og Sagaen er Folkevisens Børn; Stedsagnet den sidste forsvindende Gjenlyd. Folkeviserne om Sivard og Brynhild, om Regnfred og Kragelil, om Hagbard og Signe ere derfor umiddelbare Afføddninger af de samme Viser, som ligger til Grund for de eddiske Sigurdskvad, for Regners Saga og for Saxos Fortælling om Kong Sigaard. Viserne om Grimild og om Diderik er overgangne i det danske Folks Tradition umiddelbart fra det gamle Sange, hvorpaa Nibelungenlied er grundet.

(*Danmarks gamle Folkeviser* I 1853: xi)

Hér má sjá þá hugmynd að hetjukvæði og -sögur séu ævinlega afsprengi eldri þjóðkvæða og því hljóti þjóðkvæði af Sigurði Fáfnisbana og öðru fólki úr þeim sagnabrunni að hafa verið til á undan bæði sögum og öðrum kvæðum sem af því fóru.¹¹ Þjóðkvæði þessi standi því á mjög fornum merg og bæði hetjukvæði eddukvæða og þeir sagnadansar sem nú eru þekktir séu afsprengi þeirra, enda séu margir sagnadansar ættaðir úr heimi hetjukvæðanna. Í samræmi við þetta raðaði Grundtvig kvæðum af þessum meiði fremst í I. bindi *DgF*. Allra fremst, nr. 1, er þó kvæðið *Thor af Havsgård* sem er byggt á *Þrymskviðu* og er því goðsögulegt kvæði – þeim eru að öðru leyti gerð skil í 2. bindi – en þar á eftir raðast kvæði sem tengjast sögum af Sigurði Fáfnisbana, Brynhildi, Guðrúnu/Grímhildi og öðrum Gjúkungum þótt birtingarmynd sagnaefnisins sé stundum allólík hinni vestnorrænu mynd sagnaarfsins. Hinn þýskættaði hluti þess eins og hann birtist í *Þiðriks sögu af Bern* og *Niflungaljóðum* er nokkurn veginn jafn fyrirferðarmikill í *DgF* og sá vestnorræni.¹² Í I.

handritum. Í bindum IV–IX eru 329 riddarakvæði, þau eru langflest. Reyndar er þeim skipt í riddarakvæði (IV–V) og dönsk riddarakvæði (VI–IX). X. bindi (1933–1965) hefur yfirskriftina *Tekst-tillæg* eða viðbætur við kvæði sem áður voru prentuð, gefið út af H. Grüner-Nielsen, Karl-Ivar Hildeman, Erik Dal og Iørn Piø. Í XI. bindi (1976) er að finna lög við danska og færeyska sagnadansa (eða færeysk lög við danskættuð kappakvæði), en útgefendur eru Hjalmar Thuren og H. Grüner-Nielsen. XII. bindi (1976), í ritstjórn Ellenar og H. Grüner-Nielsen, S. H. Rossel, R. Hornby og E. Sønderholm, hefur að geyma lykla, nöfn og heimildir. Sjá umfjöllun Grundtvigs bæði í formálum þeirra binda sem hann gaf út, og í texta sem fylgir mörgum af fyrstu kvæðunum.

¹¹ Hér er áherslan á fornan norrænan og germanskan arf en kappakvæði eru einnig og ekki síður af meiði *chansons de geste* og hins franska efnis *Matière de France*, eins og rætt verður hér síðar.

¹² Í formála sínum að *DgF* I telur Grundtvig upp þau kvæði sem hann álitur vera af gömlum norrænum merg og leiti í hinn forna norræna arf. Þetta eru kvæði nr. *DgF* 1, sem er reyndar byggt á *Þrymskviðu*, 2, 3, 4, 19, 20, 22, 23, 24, 26, 27 og 28. Hins vegar eigi kvæði *DgF* 5, 6, 7, 8, og 9 rætur að rekja til hins þýskættaða arfs eins og hann birtist í *Þiðriks sögu af Bern* og *Niflungaljóðum* (1853–1854: x). Bengt R. Jonsson kallar þau kvæði „the Theodoric ballads“ (1992: 72).

bindi er m.a. að finna kvæðið *Grimilds hævn* (DgF 5), en áhugaverða vísun í kvæði um Grímhildi er að finna í *Gesta Danorum* (*Danmerkursögu*) Saxo Grammaticusar, sem skráð var um aldamót 12. og 13. aldar.¹³ Kvæðið hefur einnig sterka vísun í frásögn *Niflungaljóða* sem eru talin skráð á tímabilinu 1180–1210 eða á mjög svipuðum tíma (Aðalheiður Guðmundsdóttir 2021b: 163). Ekki er loku fyrir það skotið að sagnadansinn *Grimilds Hævn* (DgF 5) sé af sömu rót og kvæðið um Grímhildi, sem nefnt er hjá Saxo (Aðalheiður Guðmundsdóttir 2021c: 105, 153–55). Vedel var meðvitaður um að Saxo nefnir kvæði um Grímhildi í sínu riti, enda þýddi hann sjálfur *Gesta Danorum* á dönsku (Vedel 1993: 11, 31–32). Tengsl á milli hins forna danska kvæðis í *Gesta Danorum* og hins þýska arfs um sama efni hafa því lengi verið mönnum ljós. Grundtvig vísar þannig bæði í tengslin milli Saxo og hins norræna sagnaefnis og þess þýskættaða, sem og tengsl danskra sagnadansa við þetta efni þótt hugmyndir hans um aldur kvæðanna séu kannski ekki lengur teknar gildar.

Næstelstu kvæðin að mati Grundtvigs eru söguleg kvæði sem hann taldi tengjast atburðum sem urðu í Danmörku á 11. og 12. öld. Hann taldi þau hafa orðið til mjög skömmu eftir sjálfa atburðina, jafnvel í beinum tengslum við þá, og þau væru því gild heimild. Riddarakvæði sem segja fyrst og fremst frá samskiptum riddara og frúa taldi hann yngri en fyrrnefndu kvæðin. Þau eru jafnframt langstærsti flokkurinn og kvæði varðveitt hér á landi falla flest í þann flokk. Þessari aldursröð hefur síðan verið hafnað.

2.1.2 Til Bretaníuskagans

Árið 1881 kom út ritlingur eftir Grundtvig um sagnadansinn *Elveskud* (DgF 47) og ferðir hans.¹⁴ Þar setti hann fram nýstárlegar hugmyndir sem nálgast þær sem síðar urðu viðurkenndar; að uppruna kvæðisins væri að leita í Norðvestur-Frakklandi eða á Bretaníuskaganum og þaðan hafi það borist víða um Evrópu, til Danmerkur og áfram um Norðurlönd. Hann fjallar reyndar einungis um þetta eina kvæði og rekur ferðir þess um mörg málsvæði en entist ekki aldur til að rekja útbreiðslu fleiri kvæða með þessum hætti. Hann komst að því að allar gerðir kvæðisins sem hann hafði undir höndum byggðust á bretónskri útgáfu þess, ef ekki beinar afleiður þess kvæðis væri efnið að minnsta kosti

¹³ Igitur speciosissimi carminis contextu notissimam Grimilde erga fratres perfidiam de industria memorare adorsus, famose fraudis exemplo similium ei metum ingnerare tentabat. [Derfor begyndte han med velberåd hu på den smukke sang der fortæller den kændte historie om Grimhilds troløshed mod sine brødre, i håb om at denne berømte eksempel på forræderi kunne få Knud til selv at frygte noget lignende] (Saxo Grammaticus II. 2005: 114–115, 13. 6,7).

¹⁴ Titill ritlingsins er *Elveskud*: Dansk, svensk, norsk, færösk, islandsk, skotsk, vendisk, bömisk, tysk, fransk, italiensk, katalonsk, spansk, bretonsk folkevise. Þetta er *Kvæði af Ólafi liljurós* (ÍF 1), *Olav Liljukrans* á norsku (Utsyn 14; Landstad 40; NMB 36), *Ólavur riddararós* á færeysku (CCF 154) og *Herr Olof och älvorna* á sænsku (Visböcker II p. 277–279; SMB 29). Kvæðið er til vilt og breytt um Evrópu eins og sjá má af þessari upptalningu (sjá Vésteinn Ólason 1982: 112–122). Í *TBS* er kvæðið flokkað með kvæðum af yfirnáttúrulegum toga, A 63.

ættað þaðan (Jonsson 1992: 69). Í bréfi sem hann skrifaði árið 1875 til norska fræðimannsins Sophus Bugge og fylgdi með próförk greinarinnar, er hann mun ákveðnari en í greininni sjálfri og ræðir alla kvæðagreinina:

Min hovedtanke m.h.t. folkevisiformen så vel som til den hele digtart som sådan er ellers den, at dens ophav må søges dér, hvorfra de vigtigste kulturstrømninger udgik i middelalderen. Omend hos ethvert af de gotiske folkeslag indpodet på og sammensmeltet med dens nedarvede nationale digtning, er den lyrisk-episke folkevisen med *enderim*, forbunden med *dansen*, og ledsaget af den til dansens svarende taktfaste *musik* [...], er med dansen og de denne ledsagende melodier først udviklet i Nordfrankrig. [...] Og betragte vi de verdslige franske romanser i hdskr. fra 13. årh. [...] så gjenfinde vi afgjort den samme digtart, kun i mere kunstmæssig behandling. [...]

Min tro er, at medens den sydfranske ridderlyrik gav tonen an og efterlignedes i Schwaben så fuldt som i Spanien, så har den nordfranske lyrisk-episke vise (ligesom den der udviklede rimede roman og episke fabliau) udbredt sig i vilde kredse til alle sider, og det meget tidligt.

(Grundtvig 1923: 115–116; Jonsson 1992: 72–73)

Grundtvig virðist því vera kominn á þá skoðun að uppruna sagnadansa hlyti að mega rekja til þess svæðis í Norður-Frakklandi sem helstu menningarstraumar lágu frá á hámiðöldum og að þeir hafi síðan borist þaðan áfram víða um lönd Evrópu. Hann nefnir franskar rómönsur frá 13. öld og handrit sem innihalda þær – en ekki norskar þýðingar á þessu sama efni frá svipuðum tíma enda var hann alltaf fullviss um að leið kvæðanna til Skandinavíu hefði verið í gegnum Danmörku (Jonsson 1992: 69–70). Hann komst samt sem áður að þessari niðurstöðu eins og Jonsson bendir á: „More important to him [...] was that “Elveskud” was an example of a general rule; Grundtvig had, as we have seen, arrived at the view that the European ballad genre was created in Northwest France“ (Jonsson 1992: 71).

Moltke Moe var að öllum líkindum næstur til að benda á tengsl norrænna sagnadansa við franskan kveðskap. Fátt kom út eftir hann á meðan hann lifði en árið 1892 vísar nemandi hans, Hans E. Kinck (1865–1926), í kenningar hans um að sagnadansar hafi orðið til við samruna tveggja þátta – stuttra vísna eða *stev* annars vegar og hins vegar epískra kvæða. Moe telur víst að þetta hafi gerst í Norður-Frakklandi og nefnir gamalt norðurfranskt kvæði því til staðfestingar. Slíkar samsetningar sjáist t.d. ekki í þýskum kvæðum en hafi borist til Norðurlanda í gegnum England (Kinck 1892/1932: 192). Þar gæti hann meðal annars átt við kvæði svipuð *Eufemíuvísunum* sem verða ræddar nánar hér síðar. Niðurstæða greinar Kinck er því sú sama, að til að skilja norræna sagnadansa þurfi að líta til bókmennta utan svæðisins og þá sérstaklega til franskra kvæða. Ljóst sé að sagnadansarnir eigi miklu meira sameiginlegt með þeim, bæði að innri og ytri uppbyggingu, en með fornorrænum goða- og hetjukvæðum (Kinck 1892/1932: 272).¹⁵ Höfuðáhersla Moe var því á að fram hafi komið

¹⁵ Greinin birtist ekki fyrr en löngu síðar eða árið 1932, sbr. *Edda* 1932, 32.

kvæðagrein þar sem skiptast á stuttar vísur og viðlag – og að við þann samruna hafi kvæðagreinin orðið til. Guðbrandur Vigfússon (1827–1889) ræddi einnig um stuttar vísur sem hann kallaði dans í grein frá árinu 1883. Hann var ósammála Grundtvig og Jóni Sigurðssyni um hlut sagnadansa í íslenskri kvæðaflóru og taldi kvæðin í *Kvæðabók Gissurar* samin af Gissuri sjálfum. Á hinn bóginn taldi hann að viðlög kvæðanna væru fornir dansar sem hefðu verið vinsælir hér á landi undir lok elleftu aldar (1883: 285, 290–292; sjá nánar í kafla 5.5).

Eitt af því fáa sem kom út eftir Moe á meðan hann lifði var lítið kver sem hann gaf út ásamt Knut Liestøl (1881–1952), öðrum nemanda sínum, árið 1912 (endurútg. 1919), *Norske folkeviser fra middelalderen*, þar sem þeir ræða *stev* (lausavísa, ferskeytla) og hlutverk þess. Þar setja þeir fram tilgátu um þrjú þróunarstig þjóðkvæða og ræða meðal annars breytingu á hlutverki slíkra stefja sem smám saman hafi tekið á sig hlutverk viðlags í sagnadönsum og horfa þar fyrst og fremst til norskrar kvæðahefðar. Þeir skipta stefjunum í tvennt, *gamlestev* og *nystev*, sem hafi komið fram um siðaskiptin. *Gamlestev* hafi dýpri rætur og séu miklu eldri. Undir þessa tegund vísna vilja þeir fella dansa eins og þá sem er að finna í sögum *Sturlungu* og þeir halda því fram fullum fetum að við slíka „dansa“ sé átt í hinu vel þekkta brúðkaupi á Reykjahólum árið 1119 (1919: 1).¹⁶ Þeir halda því einnig fram að slíkar vísur eigi sér rætur í rómverskum fjögurra línu vísnum sem rætt sé um strax á 10. öld (1919: 2). Einhvers konar samruni hafi orðið á því sem þeir nefna 3. stig í þróun epískra þjóðkvæða, þegar frönsk eða provensölsk kvæði tóku að berast norður eftir álfunni og stefin – ferskeytlurnar – tóku á sig hlutverk viðkvæða. Um þetta segja þeir: „Endelig en ny kunstpoetisk inflydelse, men sterkere præget af provençalsk eiendommelighet, henimot aar 1300“ (1919: 8). Í þessu samhengi má einnig nefna rit Richard Steffens, *Enstrofig nordisk folklyrik i jämförande framställning* (1898) þar sem hann setur fram hugmyndir sínar um fornar lýrískar dansvísur á Norðurlöndum og víðar.

Samkvæmt því sem hér hefur komið fram var Moe næstur á eftir Grundtvig til að benda á tengsl sagnadansa við Frakkland og að því kom að sú hugmynd fékk víða hljómgrunn og margir tóku hana upp á sína arma, að frá Frakklandi – jafnvel í gegnum England – hafi borist kvæði og sögur sem greinin byggðist á og hún hefði komið fram sem slík svo snemma sem undir lok 13. aldar eða í upphafi þeirrar 14. Þrátt fyrir þetta nefna hvorki Liestøl né Moe þýðingar á riddarakvæðum sem gerðar voru við norsku hirðina á sama tíma, og reyndar allt frá fyrri hluta 13. aldar. Fleiri komust að sömu niðurstöðu og Moe, t.d. Jan de Vries (1890–1964) (1918) og Johannes C. H. R. Steenstrup (1844–1935) (1919) að því er virðist án þess að vita hver af öðrum. Jonsson tók undir þessar hugmyndir um franskan uppruna sagnadansa í grein sinni í *Kulturhistorisk Leksikon* (1956: 318) og átti eftir að ræða þær nánar síðar þar sem hann vitnar m.a. í ofangreinda fræðimenn (t.d. 1978: 9–15; 1991).

¹⁶ Sjá umfjöllun um dans í *Sturlungu* í kafla 3.1.2

Árið 1989 benti bókmenntafræðingurinn David Colbert á nokkur dæmi þar sem bein ræða og atburðarás í frönskum *chanson laisse* á sér hliðstæðu í norrænum sagnadönsum sem fjalla um riddara og frúr.¹⁷ Hann vísar m.a. til samtala og ýmissa formlegra einkenna sem séu tekin nokkuð beint að láni úr frönskum rómönsum (e. *romance balladry*). Hann benti einnig á að bæði sagnaheimur norrænna sagnadansa sem segja frá riddurum og frúm, og ekki síður frásagnaraðferð kvæðanna, séu sambærileg því sem finna má í frönskum rómönsum og hirðkvæðum (Colbert 1989: 23–24).¹⁸ Því megi segja að tengslin þar á milli séu augljós.

Hugmyndir um tengsl franskra kvæða og norrænna sagnadansa, hvort sem þau eru bein eða í gegnum enskan og/eða þýskan arf, eru nú útbreiddar og viðurkenndar af flestum fræðimönnum.¹⁹ Böndin hafa helst borist að epískum kvæðum, annars vegar *chanson d'histoire* og *chanson de toile* sem komu fyrst fram í Frakklandi á hámiðöldum²⁰ og hins vegar ljóðsögum eða *lais*, sem einnig eru epísk kvæði og verða að teljast mjög mikilvæg í samhengi sagnadansanna (Jonsson 1991: 150–152; *Strengleikar* 2006: 21). Þar er komið það efni sem byrjað var að þýða úr bundnu máli í óbundið á norrænu fyrir miðja 13. öld, á vegum Hákonar gamla Hákonarsonar Noregskonungs og sonar hans. Grunnurinn er þó sennilega úr enn eldri arfi munnlegs kveðskapar sem rekja má til Bretaníu – og er keltneskur arfur – og tengdist hirðmenningu aðalsins á miðöldum á þeim slóðum sterkum böndum. Því séu þeir sagnadansar sem fjalli um riddara og frúr af eldri meiði en þeir sem byggjast á norrænum hetjukvæðarfi.

2.1.3 Frá Norður-Frakklandi til Noregs

Danir eiga svo sannarlega vinninginn hvað varðar umfang og söfnun sagnadansa á Norðurlöndum. Þrátt fyrir það hafa bæði danski orðabóka- og textafræðingurinn Kaj Bom (1973) og Bengt R. Jonsson (1991: 146–148) fært rök fyrir því að líklega sé elsti texti sagnadansa sem lengi var talinn danskur, í raun norskur. Af norrænum heimildum sem hafa að geyma ummerki um sagnadansa svo óyggjandi sé eru tvö gögn frá 15. öld. Annars vegar er hluti elsta landakortsins sem danski kortagerðarmaðurinn Claudius Clavus gerði af norðurslóðum árið 1427 (Ms. 354, Bibliothèque de

¹⁷ *Laisse* er ákveðið bragform innan franskra miðaldakvæða og kemur t.d. fyrir í *Chanson de Roland*, sem annars er skilgreint sem *chanson de geste*, eða kappakvæði.

¹⁸ Colbert vísar til nokkurra kvæðagerða úr *The Types of the Scandinavian Medieval Ballad: a descriptive catalogue* (1978), t.d. D280 *Kærestens død*, A27 *Jomfruen i hindeham* og A63, *Elveskud* (ÍF1, Ólafur líljurós).

¹⁹ Sjá Jonsson (1956: 1967 og víða síðar), Colbert (1989), Vésteinn Ólason (1979; 1982), Mitchell (1991, 2023) og Kværndrup (2006). Auk þess má benda á fleiri fræðimenn sem þó hafa fyrst og fremst rannsakað riddarasögur og ferðalag þeirra, t.d. Kalinke (2011 og 2014).

²⁰ Peter Dronke hefur bent á að þessi hefð hafi reyndar verið viðvarandi allt frá rómverskri fornöld og sé þaðan komin til norðlægari hluta Evrópu. Hann vísar þar í lýsingar St. John Chrysostom, sem varð patriarki í Konstantínópel árið 397, á tónlist sem var allt um lykandi í samfélagi hans tíma. *Chanson d'toile* (sem merkir vinnusöngur) sem yfirleitt hefur verið litið á sem hirðlegan kveðskap frá 12. öld, eigi í raun upptök sín hjá alþýðu manna löngu fyrir þann tíma (Dronke 1968: 15).

Nancy) en þar er erindi úr sagnadansi notað til merkinga á þeim hluta sem sýnir Grænland. Erindið kemur heim og saman við DgF 19D þar sem segir frá orrustu Angantýs og Hjalms og tengist *Hervarar sögu og Heiðreks*. Kvæðið er eindregið talið af vestnorrænum uppruna vegna málfarslegra einkenna, þótt skrásetjarinn hafi verið danskur (Bom 1973: M61 og áfr.).²¹

Hins vegar er kvæði skráð um miðja 15. öld sem virðist einnig tengt vestnorrænni varðveislu. Það var ritað á titilsíðu sænsks postilluhandrits (varðveitt á bókasafni Linköping, safnmark vantar) sem skrifað var upp í Noregi um 1450 og gefin sóknarkirkjunni að Solum í Þelamörk í Noregi (sjá umfjöllun Grüner-Nielsen í DgF X 1933–65: 76). Þar eru margs konar norsk áhrif eða *norvagsmar* áberandi. Við kvæðið í DgF X stendur „Iek Matth Niels“ sem var gefandi handritsins og lögmaður með norskar rætur og síðan er staðarnafnið „Byørnætweth“ sem Grüner-Nielsen túlkaði svo að handritið væri skrifað á Sjálandi í Danmörku. Jonsson telur þetta langsótt og nefnir norskt staðarnafn nærri þeim stað sem postillan var gefin til. Kvæðið sem um ræðir er *Ridderen i hjorteham* (DgF 67Ba II S. 220; DgF X 1933–65: 76).²² Tungumálið er nokkuð dönskuskotið en þó virðist norskan baklæg. Jonsson ræðir bæði þessi dæmi og nefnir í framhaldi að fleiri sagnadansar sem taldir hafa verið danskir, séu í raun af vestnorrænum uppruna og hafi verið skrifaðir upp í Noregi. Ritgerðin eftir Kaj Bom sem Jonsson vísar í fjallar um skráningu orðaforða sagnadansa og heitir því áhugaverða nafni *Danmarks norske folkeviser: Indledning og Rapport* (Bom 1973; Jonsson 1991: 146–148).²³ Bom fjallar þar meðal annars um textafræði, orðanotkun í texta og misskilning orða sem mögulega megj rekja til þess að textinn hafi upprunalega komið frá Noregi. Hann bendir t.d. á norsk staðarnöfn og sérstakan norskan misskilning á orðinu *marskálkur* sem er notað yfir hestaþjóf (sem er skiljanlegt á vestnorrænum málum sé orðið brotið upp, mar-skálkur) (Bom 1973: 188). Elstu handritabrot virðast því fremur tengjast vestnorrænum arfi en dönskum og á þeim grunni dregur Jonsson eftirfarandi ályktun: „[...] Norway was the country where – in my opinion, but contrary to the accepted view – the Scandinavian ballad originated“ (1991: 148). Hér má rifja upp að á 15. öld var norskt ritmál mjög blandað dönsku og á 16. öld nánast orðið danska sem útskýrir hvers vegna kvæði hafi verið skráð á norskuskotinni dönsku í Noregi (Indrebø 1951: 207–209, 331).

Fleiri hafa tekið undir hugmyndir Jonssons, t.d. Stephen A. Mitchell (1991, 2023),²⁴ Sigurd Kværndrup (2006) og Marianne Kalinke (2011b). Aðalheiður Guðmundsdóttir, sem gaf út

²¹ Í *Danske studier* (1973) er prentuð skýrsla eftir Kaj Bom þar sem blaðsíðumerkingar eru M44–M74. Á undan sjálfri skýrslunni er inngangur á síðum 185–190.

²² Yfir kvæðinu í DgF stendur að handritið sem kvæðið sé tekið úr sé skrifað með blendingsskrift frá um 1450. Þar kemur einnig fram að fyrir ofan kvæðið í handritinu standi með sömu skrift: „Iek Matth Niels“. (DgF X 1933–65: 76).

²³ Þetta kemur fram í *Danske studier* (1973) og *Meddelanden från Svensk viskarkiv* 32. Niðurstaða þeirra sem rýndu í textann var sú að hann væri danskur en þó með augljósum „norvagsismum“, og að sumt þar væri alls ekki danskt. Sjá einkum Jonsson 1991: 147 og nmg. 14 og 16 á sömu síðu.

²⁴ Grein Mitchells birtist fyrst árið 1997, hér er vitnað í endurútgáfu hennar frá 2023.

Strengleika (2006) og skrifaði um tengsl franskættaðra ljóðsagna og héraendrar sagnakvæða (2012b), hefur einnig fjallað um þennan skyldleika með sérstaka áherslu á hinn bretónska baklæga arf eins og hann birtist í Strengleikasafninu.

Vésteinn Ólason telur líklegt að efniviður kvæðanna hafi borist til Skandinavíu í gegnum Þýskaland eða England þótt uppruna sjálfra kvæðanna sé að leita í frönskum hirðskáldskap og efnið ættað úr enn eldri bretónskum eða keltneskum arfi. Það hafi síðan birst í þýðingum á þeim arfi á norrænum málum. Hann leggur áherslu á að þrátt fyrir eindreginn upprunann hafi kvæðin sjaldan verið byggð á beinum rituðum heimildum:

Although the stories told in ballads of the supernatural and ballads of chivalry in Scandinavia seldom are based directly on written sources, they refer to the world of knights and ladies delineated in chivalric romances and the Breton *lais*, in German and English literary works derived from or closely related to this poetry, as well as in the Norse translations of such literature. Studies in the origin of the Scandinavian ballad usually end up finding the most likely models for the first Scandinavian ballads among French songs preserved as art of courtly romances.

(Vésteinn Ólason 1991: 135)

Þó má ekki líta fram hjá því að sagnadansar hafa ekki síður verið tengdir við hinar sænsku *Eufemíuvisur* en þær þýðingar sem unnar voru á vegum Hákonar gamla, þar sem um sama grunnefni er að ræða í tveimur kvæðum af þremur.

2.1.4 *Eufemíuvisurnar*

Nú þegar hefur verið minnst á þýðingarstarf við norsku hirðina allt frá því fyrir miðja 13. öld þegar ýmsar gerðir franskra riddarakvæða voru þýddar á laust mál, svo sem kappakvæði (*chansons de geste*), riddarakvæði (*roman courtois*) og bretónskar ljóðsögur (*lais*). Upphaf þýðingarstarfsins í Noregi er rakið til Hákonar gamla Hákonarsonar sem ríkti í Noregi á árunum 1217–1263 og Hákonar unga, sonar hans (d. 1257).²⁵ Hér verður ekki farið nánar út í þá sálma þótt rétt sé að nefna til þær sögur sem tengjast efni rannsóknarinnar: *Tristrams saga ok Ísöndar* hefur verið talin elst þessara þýðinga þar sem ártalið 1226 kemur fyrir í formála sögunnar. Hún mun vera þýðing á glötuðu ljóði Thomasar sem ýmist er kenndur við England (Angleterre) eða Bretagne. Sagan á sér veikan enduróm í sagnadansinum *Tristrams kvæði* (ÍF23) sem eingöngu er til hér á landi.²⁶ *Ívents saga* sem er þýðing á kvæði Chrètiens de Troyes (um 1130–1180/90), *Yvain ou le Chevalier au Lion*, og fellur undir

²⁵ Reyndar var upphaf þýðinga á frönskum og bretónskum miðaldabókmenntum á Íslandi en ekki í Noregi: *Merlínussþá* var þýdd hér strax um 1200 og *Breta sögur* skömmu síðar, hvort tveggja hluti hins bretónska arfs eða *matière de Bretagne* (Kalinke 2011a: 5–6).

²⁶ Þótt frumljóð *Sögunnar af Tristram og Ísönd* sé glatað, hafa efninu verið gerð skil annars staðar, t.d. í meðförum Gottfrieds af Strassbourg, í kringum 1210 (Kalinke 2011a: 11).

skilgreininguna *romans courtois*, en Chrétien er talinn upphafsmaður þeirrar hefðar²⁷ og loks *Flóres saga* og *Blankiflúr* sem er þýðing á sögunni *Florie et Blancheflor* og er frá sama tímabili en er ekki merkt þeim feðgum.

Í upphafi 14. aldar voru svo þrjú kvæði sem nefnd hafa verið *Eufemíuvisurnar* þýdd á sænsku, einnig við norsku hirðina. *Eufemíuvisurnar* eru kenndar við Eufemiu sem varð Noregsdrottning árið 1299 og voru þýðingar á kvæðunum gerðar að hennar frumkvæði í upphafi 14. aldar. Þetta eru *Herr Ivan lejonriddaren* (1303), sem var ort eftir *Yvain ou le Chevalier au Lion* eftir Chrétien de Troyes og er því sama sagnaefni og birtist í *Ívents sögu*, og *Flores och Blanzeflor* (1312), sem er þýðing á *Florie et Blancheflor*, áður þýtt undir titlinum *Flóres saga* og *Blankiflúr*. Þriðja kvæðið, *Hertig Fredrik av Normandie*, tengist fjölskyldu Eufemíu beinlínis þar sem langafi hennar, Otto hertogi af Braunschweig (um 1204–1252), er ýmist talinn hafa pantað kvæðið upphaflega eða staðið fyrir þýðingu þess á þýsku (Mitchell 2023: 241). Bo Ralph sem ritaði formála að nýjustu útgáfu kvæðanna tekur fram að „Det framhålls också uttryckligen att den norska drottningen Eufemia år 1303 låtit översätta boken „av valske tunga““ (Ralph 2018). Þýðingarnar séu því gerðar að frumkvæði Eufemíu, beint úr frummálinu og eru taldar marka upphaf blómlegs tímabils í sænskum miðaldabókmenntum. Um leið marka þær einnig lok sagnaritunar í Noregi að mati Bjørns Bandlien (2012: 22).²⁸

Hefð var fyrir því að þýða bundið mál á óbundið á norrænu eins og Marianne Kalinke hefur bent á, t.d. í tilviki heilagra manna sagna sem voru þýddar úr latínu. Kvæði að hætti Crètiens gátu því auðveldlega gengið upp innan sagnaforms sem var nærtækt og þekkt (Kalinke 1981: 133; 2011b: 22). Jonsson telur að á þeim tíma sem leið frá þýðingum sagnanna um og fyrir miðja 13. öld, þar til sömu kvæði voru þýdd að nýju á bundið mál um aldamótin – í Noregi, á sænsku – hafi verið komin fram kvæðagrein á norrænum tungum með sama eða svipuðu formi, þ.e. tvær átta atkvæða braglínur með endarími, sem gerði þetta kleift, *Eufemíuvisurnar* hafi því átt sér stíllega fyrirmynd í kvæðum sem nú eru glötuð. Á fyrra þýðingaskeiðinu hafi ekkert bragform verið til í Noregi sem rúmaði þennan kveðskap (Jonsson 1991: 153–154; Mitchell 2023: 241–242). Þótt viðlögin séu reyndar ekki komin til sögunnar þarna er komið að ákveðnum skilum í rannsóknarsögu sagnadansa, með auknu mikilvægi fyrir það efni sem hér er til umfjöllunar. Grunnform *Herr Ivan* og *Flores och Blanzeflor* er

²⁷ *Romans cortois* þýðir bókstaflega kvæði á þjóðtungu við hirð.

²⁸ Þýðingarnar eru taldar verk eins manns sem hefur verið frá Vestur-Svíþjóð, sennilega frá Vestur-Gautlandi miðað við málfar þýðinganna. Þótt ekki sé hægt að slá því föstu berast böndin að Peter Algotsson sem hafði verið við nám í Frakklandi. Ástæðan fyrir veru hans í Noregi var sú að bróðir hans hafði gert sig sekan um brúðarrán, hafði rænt sænskri hefðarmey og verið dæmdur í útleigð fyrir vikið. Bræðurnir flúðu til Noregs, í Víkina, þar sem fyrir var margt fyrirmenna víða að á Norðurlöndum (Layher 2011: 126; Solberg 2012: 187). Til eru sagnadansar sem segja frá þessum atburðum. Samkvæmt mun eldri heimildum virðist Peter Algotsson þó hafa verið látinn árið 1299 (sjá *Svensk biografisk lexikon* 1918).

tvær átta atkvæða, fjögurra bragliða braglínur sem ríma en það er sami bragur og er algengastur á sagnadönsum, reyndar án viðlags (Jansson 1945: vi–vii).²⁹

Bæði Jonsson og Stephen A. Mitchell hafa bent á að við samanburð á *Eufemíuvísunum* og frumgerð kvæðanna á frönsku og þýsku, komi í ljós að víða í þýðingunum sé gripið til þekktra formúlna úr sagnadönsum – eða formúlna sem svipar til þeirra – frekar en að frumtextinn sé látinn ráða. Þetta vísi ótvírætt til þess að kvæði svipuð sagnadönsum hafi legið að baki nýju þýðingunum og þeir jafnvel verið orðnir til sem sjálfstæð grein á Norðurlöndum, að minnsta kosti á þeim tíma sem *Eufemíuvisurnar* voru þýddar á mótum 13. og 14. alda. Jonsson bendir auk þess á að í þýddum riddarasögum frá svipuðum tíma og aðeins síðar, megi einnig sjá formúlur og orðalag sem er náskýlt því sem sjá má í sagnadönsum og hann telur að komið sé þaðan (Jonsson 1967: 15–18; 1978: 12).³⁰ Því er hvort tveggja komið fram strax í upphafi 14. aldar: bragform sem fer mjög nálægt sagnadönsum og þær formúlur sem finna má í mörgum þeirra (sjá Stephen A. Mitchell 2023: 241–242).

... there can be little doubt but that, as the romances themselves suggest, Eufemia exercised considerable control over the selection of the materials, with their emphasis on ‘bride quests’, on young lovers who are parted and reunited, on fidelity, and on knightly virtues.

(Mitchell 2023: 241)

Áherslan hafi því verið á brúðarleitarsögur í vali Eufemíu. Reyndar fjalla margar riddarasögur um brúðarleit á einhvern hátt og segja frá atburðum sem henda riddarana á leiðinni, og aðskilnaður elskenda er þar vel þekktur þar sem *Saga af Tristrams og Ísönd* er frægasta dæmið. Brúðarleit, brúðarrán eða brotthlaup elskenda eru einnig fyrirferðarmikil í mörgum sagnadönsum sem varðveittir eru hér á landi. Hér koma því saman þrjú þættir: umfjöllunarefni, formúlur sem bæði er að finna í sagnadönsum og *Eufemíuvísunum* og bragurinn sem er mjög svipaður. Sjálft sagnaefnið hafði reyndar verið kunnugt í Noregi – og á Íslandi – frá því fyrir miðja 13. öld.

Aðrir, þar á meðal Sigurd Kværndrup (1946–2018) sem skrifaði doktorsritgerð sína um austnorræna sagnadansa, telja að beinlínis megi nota kvæðið *Herr Ivan* sem *terminus ante quem*, og miða upphaf sagnadansa á Norðurlöndum við það enda sé bæði tungutak og form sagnadansanna komið þar fram. Hann nefnir máli sínu til stuðnings að þar megi fyrst sjá það skáldskaparmál sem er helst einkennandi fyrir sagnadansa (2006: 11).³¹ Þetta stangast í grundvallaratriðum ekki á við það

²⁹ Bragurinn er nefndur *knittelvers* eða *knittelbragur* og virðist fyrst hafa borist til Norðurlanda frá Þýskalandi, birtist í *Eufemíuvísunum* og var vinsæll í Svíþjóð í gegnum allar síðmiðaldir (sjá einnig Kalinke ed. 1999: 3, sjá dæmi bls. 10 og áfr.).

³⁰ Bengt R. Jonsson telur upp fræðimennina Ernst Frandsen, Stanislaw Sawicki, Valter Janson og Karl-Ivar Hildeman, sem allir hafi bent á notkun formúlna ættaðra úr sagnadönsum sem sjá megi merki um í *Eufemíuvísunum*. Sjá Jonsson (1978: 12) og tilvitnuð rit sem þar er getið.

³¹ Til fróðleiks má geta þess að árið 2017 gaf Kværndrup út hina sænsku gerð *Herr Ivan* með skýringum.

sem Jonsson og Mitchell hafa bent á en Kværndrup vill ganga lengra en þeir og stækka hlutverk *Eufemíuvísanna* í upphafi hinna norrænu sagnadansa. Kvæðin eru þó án viðlags en eins og komið hefur fram taldi Moe að sagnadansar hefðu orðið til í Norður-Frakklandi við samruna frásögukvæða án viðlaga og stuttra vísna sem urðu að viðlögum (sjá hér að framan). Jonsson hefur þó bent á að sjaldan eða aldrei liggi ákveðnar ritaðar heimildir að baki norrænum sagnadönsum (Jonsson 1991: 150–151). Um kvæðin gilda lögmál hinnar munnlegu menningar þótt andblær hinna hæversku riddarasagna sé iðulega skammt undan. Ljóst er að baklægur sagnaheimur hins munnlega arfs sem birtist í sagnadönsum sem skilgreindir hafa verið sem riddarakvæði er sá sami og í frönskum hirðkvæðum og var áður til í bretónskum munnmælum. Samt sem áður er ekki ólíklegt að hingað norður hafi sá arfur fyrst og fremst borist með hinum þýddu sögum og kvæðum. Sagnadansarnir hafa svo orðið til sem sjálfstæð kvæðagrein þegar form og umfjöllunarefni renna saman.³²

2.1.5 Nokkur orð um Eufemíu Noregsdrottningu

Á þeim tíma sem hér um ræðir komu Noregsdrottningar víða að og færðu með sér nýja strauma, öfugt við það sem áður hafði verið. Ingibjörg Eiríksdóttir (1244–1287), drottning Magnúsar lagabætis (1238–1280) var dóttir Eiríks plógpenings Danakonungs (1216–1250), Isabella Bruce (1272–1358), drottning Eiríks II. Magnússonar prestahatara (1268–1299), kom frá Skotlandi og Eufemía (um 1280–1312), drottning Hákonar V. háleggs Magnússonar (1270–1319), kom frá hertogadæminu Rügen í Norður-Þýskalandi. Hákon var hertogi þegar þau Eufemía trúlofuðust en tók við konungdæminu eftir dauða Eiríks bróður síns seinna sama ár og þau gengu í hjónaband. Eufemía, sem var drottning frá 1299–1312, var dóttir Wizlaw II. fursta af Rügen (1240–1302) sem var valdamikill á áhrifasvæði Hansakaupmanna í Norður-Þýskalandi (Hoel 2012: 38–39). Rügen heyrði í raun undir Danakonung og var hjónabandið þáttur í flóknu tafli þar sem bæði voru eflð tengsl milli Noregs og Danmerkur og tengsl Noregs við valdamenn á áhrifasvæði Hansakaupmanna. Wizlaw II. gat aðstoðað Norðmenn við að verjast ágangi úr austri og þeir gátu komist hjá því að borga sektir fyrir brot á samningum við Hansakaupmenn (Bandlien 2012: 20–21).

³² Nokkrir danskir fræðimenn, t.d. Knud Togeby (1963, 1971) og Erik Sønnerholm (1978, 1982, 1984) hafa haldið því fram að handritageymdin ákvarði upphaf sagnadansa, sem væri þá við dönsku hirðina um miðja 16. öld, eða jafnvel Englandi árið 1406 sem ekki verður rakið hér. Jonsson hefur andmælt þessu (Jonsson 1991: 149 nmg. 21). Þar sé ekki tekið mark á munnlegri varðveislu, efni kvæðanna né aðferðafræði þjóðfræðinnar. Þeim bættist liðsauki á 21. öld í Peter Hvilshøj Andersen-Vinlandicus sem taldi að ekki væri hægt að horfa á færeyska sagnadansa nema út frá uppskriftum þeirra og studdist við hugmyndafræði *rational philology* („skynsamlegrar eða rökréttar textafræði“). Hann hélt því t.d. fram að Sjúrdarkvæðin væru samin af J. H. Schrøter sem var uppi á mótum 18. og 19. aldar (2018: 101–127). Hugmyndir hans hafa verið hraktar af Eyðun Andreassen (2018: 134–153).

En hver var Eufemía? Hún var af þýskum og slavneskum greifaættum sem gegndu mikilvægu hlutverki í átökum um Eystrasaltið og studdu Hansakaupmenn, enda var móðir hennar alin upp í Braunschweig–Lüneburg en Lüneburg eða Lybika var mikilvægasta borg Hansakaupmanna við Eystrasalt. Eufemía var einnig náskyld Otto IV. Þýskalandskeisara (1175–1218) í móðurætt og afkomandi Alíenóru af Akvítaníu (1122–1204) í beinan kvenlegg. Eufemía drottning var því mikilvægt þæð í pólitísku tafli en ekki síður sterkur liðsmaður evrópskrar hámenningar.

Lengi vel var talið að Eufemía hefði látið þýða kvæðin til heiðurs tilvonandi tengdasyni sínum, hinum sænska Eiríki Magnússyni (1274–1309), hertoga af Söðermanlandi, eða jafnvel til að tjá hrifningu sína á honum (Bandlien 2012: 23). Henriette Mikkelsen Hoel hefur rannsakað stöðu og hlutverk Eufemíu út frá hlutskipti annarra kvenna í sömu stöðu, þ.e. evrópskra hefðarkvenna sem voru giftar inn í kóngættir og fluttust burt frá áttögum sínum. Hlutverk þeirra var fyrst og fremst að styrkja bönd milli ætta og ríkja og eignast börn í því skyni. En Hoel hefur ekki síður horft á stöðu þeirra sem boðbera og flytjenda menningar af ýmsu tagi; þær voru því ekki síður „transnasjonale kulturbærere“ (Hoel 2016: 73). Hoel mótmælir því að þýðingarnar hafi tengst Eiríki beinlínis. Dóttir Eufemíu var ekki fædd við upphaf þeirra, og hún vísar hugmyndum um ástleitni Eufemíu í hans garð á bug enda hafi hún verið vel að sér í kurteisisvenjum sem hæfðu stétt hennar. Hún hafi frekar horft til þess hlutverks sem ófæddum dætrum hennar yrði ætlað. Noregur þurfti að styrkja böndin við Svíþjóð og þegar Ingibjörg, dóttir Eufemíu og Hákonar V. fæddist, var strax ljóst að hún myndi gegna mikilvægu hlutverki. Eufemía og Hákon eignuðust ekki son og því var enn mikilvægara að efla tengsl með giftingu einkadótturinnar til Svíþjóðar og tryggja með því yfirráð yfir Eystrasalti (Hoel 2016: 74). Svo mikið lá á að styrkja hin norsk-sænsku tengsl að gengið var frá trúlofun Eiríks og Ingibjargar þegar hún var aðeins ársögmul. Til eru handrit sem benda til þess að byrjað hafi verið á þýðingu *Hertig Fredrik af Normandie* strax árið 1300 en Ingibjörg fæddist ekki fyrr en 1301 – styrking tengslanna hafi því verið í undirbúningi þegar á þeim tíma. Í ljósi þessa telur Hoel sterk rök hníga að því að Eufemía hafi ætlað dóttur sinni vísurnar frá upphafi, sem í fyllingu tímans myndi flytja til Svíþjóðar. Því hafi *Eufemíuvísurnar* verið þýddar á sænsku en ekki norsku (2016: 78 og áfr.).

Eufemía var afkomandi merkiskvenna í menningarsögu tímabilsins. Alíenóra af Akvítaníu formóðir hennar, var barnabarn Vilhjálms IX. af Akvítaníu (1071–1126) í Suður-Frakklandi en hann hefur verið talinn fyrsti trúbadúrin af aðalsættum, og hún fékk í föðurarf greifadæmið Poitiers þar sem hún hélt hirð. Hún var því auðug kona þegar hún giftist Loðvík VII. Frakklandskonungi (1120–1180) og reyndar ein af auðugustu og áhrifamestu konum Evrópu á hámiðöldum og bókmenntir og aðrar listir skipuðu háan sess við hirðir hennar. Alíenóra eignaðist tvær dætur með Loðvík VII., Marie (1145–1198) og Alix (1150–1197/98), sem báðar fetuðu í fótspor móður sinnar. Þær giftust bræðrum sem báðir voru greifar og mikilsmegandi, annar af Champagne og hinn af Blois og

menningarlíf blómstraði við hirðir þeirra, ekki síst Marie af Champagne (Ásdís R. Magnúsdóttir 2010: 15). Marie var einnig móðir annars trúbadúrs, Thibaut af Champagne eða Theobalds I. de Navarre (1201–1253) og við hirð hennar í Champagne má segja að uppruna hugtaksins *hirðleg ást* (*amour courtois, fin amor*) sé að finna.³³

Alíenóra skildi við Loðvík eftir sextán ára hjónaband og giftist stuttu síðar Hinriki sem fljótlega varð Hinrik II. Englandskonungur (1133–1189). Með honum átti hún átta börn, þar á meðal Ríkharð ljónshjarta (1157–1199), Jóhann landlausa (1167–1216) og Mathilde (1156–1189), langömmu Eufemíu, móður Ottós IV. keisara hins vestrómverska keisaradæmis. Í Englandi hefur Alíenóra komist í kynni við *Bretasögur* Geoffreys af Monmouth (um 1095–um 1155), því talið er að þýðing Wace á *Bretasögunum* yfir á fornfrönsku eða *roman* frá 1155 hafi verið tileinkuð henni (Ásdís R. Magnúsdóttir 2010: 12).³⁴ Þar er fólgið merkilegt sagnaefni því þótt yfirbragðið sé sagnfræðilegt eru bretónskar og keltneskar þjóðsögur, *matière de Bretagne*, baklægt efni – þar sem sögur af Arthúri konungi eru yrkisefnið. Marie af Champagne var ekki eftirbátur móður sinnar og Chrétien de Troyes sem nýtti sagnabrunn *Bretasagnanna* var um skeið í hennar þjónustu og er t.d. *Lancelot* eða *Kerruriddarinn* tileinkuð henni. Í inngangi sögunnar segir Chrétien að Marie hafi látið honum efnið í té og að hans hafi aðeins verið að koma því í rétt horf (Ásdís R. Magnúsdóttir 2010: 15–16). Ástarkvæði kennd við trúbadúra sem hljómuðu fyrst við hirðina í Akvítaníu bárust því norður á bóginn með hinni menningarsinnuðu drottningu Eufemíu og hirðir víðs vegar um Evrópu tileinkuðu sér svipaða og jafnvel sömu menningu, ekki síst í gegnum dætur Alíenóru.

Það er freistandi að ætla að Eufemía hafi ekki síður verið valin eiginkona Hákonar Magnússonar vegna beinna ættartengsla við helsta aðalsfólk Evrópu. Með Eufemíu var hægt að slá tvær flugur í einu höggi; að treysta böndin við voldugar ættir hinum megin við Eystrasaltið og tengjast evrópska hirðmenningu.³⁵

2.2 Aðrar hugmyndir: Dansinn í Kölbígg og Knútur konungur

Ekki hafa allir fræðimenn verið sannfærðir um hinn norðurfranska uppruna sagnadansa og vísa jafnvel í enn eldri heimildir og önnur upprunasvæði. Þýski fræðimaðurinn E. E. Metzner (1978) hefur t.d. viljað tengja heimildir um sérkennilegan dans í bænum Kölbígg snemma á 11. öld beint við sagnadansa á Norðurlöndum. Fleiri hafa skrifað um þennan dans án þess að tengja hann við sagnadansahefðina, meðal annars sænski þjóðfræðingurinn Dag Strömbäck. Hvort sem hægt er að

³³ Hugtakið verður ekki rætt frekar að sinni enda eru lítil sem engin merki um slíka upphafna ást í sagnadönsum sem varðveittir eru hér á landi (sjá þó kafla 10.1).

³⁴ Þýðing Wace verður að teljast fyrsta þýðing *Breta sagna* á þjóðtungu. Önnur þýðingin var á norrænu, eða íslensku og gerð hér á landi (Kalinke 2015: 8–9).

³⁵ Bróðir Eufemíu, Wizlaw III. (1265/68–1325), var einnig þekktur söngvari ástarsöngva, eða Minnesinger (Pontoppidan 2012: 173–183).

tengja hinn forna þýska dans frá fyrsta áratug 11. aldar við sagnadansa eða ekki, er hann mikilvæg heimild um refsiverðan dans á jólanótt.

Í betlileyfi sem veitt var „Othbertus“ nokkrum ásamt tólf öðrum í Kölbígg í Saxlandi var þeim heimilt að betla í klaustrum og á kirkjutorgi bæjarins. Bréfið virðist varðveitt í nokkrum uppskriftum, ýmist undir ártalinu 1018 eða 1021. Í sumum þeirra eru allir í hópnum nafngreindir. Nöfnin eru athyglisverð í tengslum við brot úr kvæði sem varðveitt er í frásögnum af því sem gerðist.³⁶ Hópurinn tók upp á því að dansa á kirkjutorginu í Kölbígg á jólanótt á meðan messa var sungin. Við það reiddist Guð, dansararnir urðu gripnir ósjálfráðum dansi og voru samkvæmt sumum heimildum dæmdir til að dansa hringdans í heilt ár og glímdu eftir það við stanslausan skjálfta. Í öðrum útgáfum sögunnar dansaði fólkið af fullum þunga framan af en alvaldið mildaði refsinguna og breytti dansinum í skjálfta sem nefndur var dans heilags Vítusar og getið er um í mörgum heimildum (Strömbäck 1961; Metzner 1978: 27–33; Kværndrup 2006: 270–273). Þrjár dansskýrslur er að finna um þennan dans, allar frá 11. öld og í einni þeirra má sjá þessa vísu:

Equitabat Bouo per silvam frondosam,
ducebat sibi Mersuinden formosam.
Quid stamus? Cur non imus? (Kværndrup 2006: 271)

Þetta eru tvær braglínur sem ríma og sú þriðja sem gæti hæglega verið viðlag: Bouo ríður um laufgaðan skóg og hefur með sér (nemur á brott?) hina fögru Mersuinden.³⁷ Visan gæti því verið brot úr brottnámskvæði. Nöfnin Bouo eða Bove og Mersuinden eða Mersvind koma fyrir í sumum heimildum um dansfólkið og er að finna í nafnarununni í nmg. 34. Við lestur nafnanna er auðvelt að draga þá ályktun að þetta séu hlutverkanöfn frekar en eiginnöfn þátttakenda. Þau tengjast allflest kvæðasveig sem á sér uppsprettu í *Þiðriks sögu af Bern*: Theodoricus, Hildebrandus, Buovo o.fl., öll hér í latínuskotinni útgáfu enda eru bæði leyfið og kvæðabrotið á latínu (Metzner 1978: 32–34; Kværndrup 2006: 270–273).³⁸ Efníð hefur yfir sér blæ sem gæti vel sómt sér í sagnadansi, án þess að hægt sé að segja nokkuð um hvort svo sé, enda vísan aðeins ein og því ómögulegt að greina hvort kvæðið hefur verið epískt eða lýriskt. Formið er að minnsta kosti áþekkt við fyrstu sýn – hér er meira að segja viðlag – og hópurinn virðist tengjast flutningi á danskvæðum þar sem efníð var fengið úr fornum sagnaarfi. Dans við rímuð kvæði – að öllum líkindum á þjóðtungum þótt vísuþrotið sé á

³⁶ Nöfnin sem talin eru upp eru: Theodericus, Meinoldus, Odbertus, Bovo, Gerardus, Wetzelo, Azelinus, Folcwaldus, Hildebrandus, Alwerdus, Benna og Odricus og sums staðar er Mersuinden einnig nefnd.

³⁷ Bove red gennem løvrig skov,
førte med sig den fagre Mersvind.
Hvi staar vi? Hvi træder vi ej dansen?

Þetta er órímuð þýðing á dönsku gerð af Billeskov Jansen (1964) (Sigurd Kværndrup 2006: 271).

³⁸ Áhugavert er að sjá að hér er bein tenging við nokkra sagnadansa framarlega í DgF. Sjá DgF 7–10: DgF 7 *Kong Diderik og hans Kæmper*, DgF 8 *Kong Diderik i Birtingsland*, DgF 9 *Kong Diderik og Løven* og DgF 10 *Ulf van Jærn*, sem tengist einnig sögunni af Völundi eða Verland.

latínu – sem líkjast sagnadönsum í bragarháttum hefur samkvæmt þessu verið til í Þýskalandi svo snemma sem á fyrri hluta 11. aldar.

Kværndrup bendir á að til sé fornsænsk vísa sem er að mestu samhljóða þessari nema þar er ekkert fólk nafngreint, aðeins er talað um kumpána og jómfrú. Hún rennir ótvírætt stoðum undir þá tilgátu að hér sé um að ræða brot úr nokkuð hefðbundnu brottnámskvæði. Athyglisvert er að þriðja braglínan sem gæti verið viðlag er næstum sú sama og í latnesku vísunni:

Redhu kompana redhobone jwer thiokka skoga:
Oc goldo mz synd venisto jumfrw.
Hvo standom vi, hwi gangom vi ey? (Kværndrup 2006: 271)

Vísan er fengin úr *Uppsala Codex Bildstenianus* frá u.þ.b. 1450, og er handritið því mun yngra en skýrslurnar um dansinn á kirkjutorginu og sú vísa sem þar er varðveitt.

Þjóðsögur um dans á helgum nóttum sem endar með ósköpum eru einnig til hér á landi. Þekktust þeirra er frá Hrúna í Árnessýslu þar sem Kólski kemur við sögu og mjög áþekk saga er tengd Bakkastað í Jökuldal. Báðar gerast á jólanótt og fólkið sem þar dansar vill ekki hætta. Á Bakkastað var dansað í kirkjugarðinum: „Það bar við eina jólanótt á Bakkastað að presturinn og allt fólkið sem kirkjuna sótti tók til að dansa í kirkjugarðinum, hélzt í hendur með hávaða miklum og ýmsum illum látum allt í kringum kirkjuna“ (*Íslenzkar þjóðsögur og ævintýri* II 1961: 10). Móðir prestsins heyrir lætin inn í bæ og „fór hún út og bað son sinn innilega að hætta þessum leik. En hann gaf því engan gaum.“ Hún fer aftur út síðar en ekki hlustar sonur hennar. Í þriðja sinn sem hún fer út sér hún hvar maður heldur í hringinn í kirkjuhurðinni og raular dimmri röddu:

Held ég mér í hurðarhring,
hvör sem það vill lasta;
hér hafa kappar kveðið í kring,
kemur til kasta
kemur til minna kasta.³⁹

Móðirin sér að presturinn er orðinn ær og allt fólkið. Hún ríður yfir heiðina í Fljótsdal og sækir prestinn á Valþjófsstað til að hjálpa sér. Þegar þau koma til baka er allt um seinan:

Þá sáu þau að utarlega í kirkjugarðinum hafði jörðin sprungið sundur og fólkið sokkið þar niður. En presturinn og meðhjálparinn voru hálfir komnir í jörð niður þegar þau komu – og þeim varð bjargað. Heyrðist ómurinn lengi niðri í jörðinni af gleðilátum fólksins. Eftir þetta lagðist Bakkastaður í eyði. Það segja kunnugir menn að kirkjugarðurinn sjáist ennþá og utarlega í honum sé pyttur furðu djúpur.

(*Íslenzkar þjóðsögur og ævintýri* II 1961: 10–11)

³⁹ Vísan er til í breytilegum gerðum sem ekki verða raktar hér enda hefur það ekki áhrif á merkingu hennar. Hér má einnig til gamans benda á hinn veglega hurðarhring á kirkjuhurðinni á Valþjófsstað í Fljótsdal sem er í næsta nágrenni Bakkastaðar í Jökuldal. Hurðin er nú á Þjóðminjasafninu.

Sagan af dansinum í Hruna er mjög svipuð nema þar fór dansinn fram í sjálfri kirkjunni. Þar var dansað og drukkið og ýmiss konar ósæmleg hegðun stunduð langt fram eftir nóttu. Una, móðir prestsins, reynir einnig að stöðva dansinn í þrígang en án árangurs. Þegar hún kemur út úr kirkjunni í þriðja sinnið sér hún mann fyrir utan sem henni líst illa á. Hún sér að það muni vera djöfullinn sjálfur. Hann kveður þessa vísu:

„Hátt lætur í Hruna,
hirðir þangað bruna;
svo skal dansinn duna
að drengir megi það muna.
Enn er hún Una
og enn er hún Una.“

Móðir prestsins í þessari sögu tekur einnig hest og ríður til næsta prests eftir hjálp. Þegar þau koma til baka eru bæði kirkjan og kirkjugarðurinn sokkin en ýlfur og gaul heyrðist niðri í jörðinni (*Íslenzkar þjóðsögur og ævintýri* II 1961: 11–12). Þessar sögur eru mun yngri en sögur af dansinum í Kölbígg en eru þó af sama meiði.

Í fornu dæmi frá Englandi segir frá hinum danska Knúti sem var konungur á Englandi 1016–1035. Tíminn er því sá sami og í bréfunum frá Kölbígg. Knútur siglir fram hjá klaustrinu í Ely í Austur-Englíu í Englandi og söngur munkanna berst út. Hann kveður við raust:⁴⁰

Merry sungeþ þe munekes binnan Ely,
þa Knut kynig rew þer by.
Roweð knihtes naer þe land!
and here we þes munekes sæng!⁴¹ (Kværndrup 2006: 269).

Metzner er á því að vísurnar í báðum ofangreindum dæmum megi kalla sagnadansa (Metzner 1978: 27–31). Hann telur að kvæði eins og þessi og dans sem stigin hafi verið við þau eins og sést í fyrra dæminu eigi sér fornan uppruna, jafnvel allt aftur til heiðins tíma, og því sé leitað langt yfir skammt að tengja uppruna sagnadansa frönskum hirðkvæðum (Metzner 1978: 34–37). Grundtvig nefnir einnig þennan kvæðisbút en tekur ekki svo djúpt í árinna að telja kvæðið til hinna epísku sagnadansa enda sé ómögulegt að ráða af þessu broti hvort kvæðið segi sögu, þ.e. sé epískt. Hann bendir hins vegar á að nokkur líkindi séu með því og stefstofni og viðlögum sagnadansanna, og að þetta gæti því hæglega verið þess konar brot (*DgF* III 1858–63: ix–xi). Kværndrup fjallar einnig um þetta en tekur heldur ekki af skarið þótt formið sé svipað. Það sama gildi um dansinn í Kölbígg (Kværndrup 2006: 268–273).

⁴⁰ Sjá *DgF* III, ix–x. Kvæðið er varðveitt í *Historia Eliensis*, latneskum texta frá 1166 eftir eldri enskum texta, lib. 1, cap. XXVII. Th. Gale: *Historiæ Britannicæ Scriptorum I* [Oxonix, 1691. fol.]: 505. Knútur er þar sagður hafa kveðið kvæðið á enskri tungu.

⁴¹ Glæðlega sungu munkarnir í Ely-klaustri þegar Knútur konungur reri þar hjá. Róið riddarar nær landi og heyrum söng munkanna.

Ólafur Marteinsson (1899–1934) sem skrifaði magistersritgerð sína *Um danskvæði* árið 1928 fjallaði m.a. um kvæðisbrotið sem tengist Knúti konungi. Hann telur að skoða megi báðar vísurnar í samhengi við danskvæði en tengir þær þó frekar við það sem hann kallar „gömlu dansana“, þ.e. dansa svipaða þeim sem merki sjást um hér á landi í sögum skráðum á 13. öld en tilheyra atburðum á 12. og 13. öld. Hann bendir einnig á að hátturinn líkist þeim sem sjá má á kvæðinu um Ólaf liljurós – sem á vissulega við síðara erindið (Ólafur Marteinsson 1928: 239). Þetta er áhugavert en ekki verður af þessu ráðið hvert efni kvæðisins er, hvort það sé epískt, hvort í því verði dramatískir atburðir o.s.frv. Þar af leiðandi er hvorki hægt að útiloka né fullyrða að kvæðið sé af sama eða svipuðum meiði eða tilheyri kvæðagrein sem gæti talist eins konar formóðir sagnadansanna. Ólafur vakti einnig athygli á vísuhelmingi úr dönsku handriti og taldi hann geta tilheyrt danskvæði:

Drømde mik en drøm i nat
um silke ok ærlík pæl.

Í Codex runicus sem talinn er frá því um 1300, þessi hlutinn. Þessi helmingur kemur því of seint, þótt gömul sé, til þess að gefa upplýsingar um fyrra tímatakmark dansanna. Væri nær lagi að ætla vísuna með því eldra, er ort hafi verið í Danmörku undir ferskeyttum danshætti, og er það satt að segja ekki vonum seinna, ef talið er, að sá háttur eigi miklu fremur óðal í Noregi á fyrstu tímum. Annars er lítið hægt að ráða af broti þessu, og má alt eins vera, að það sé lausavísa eins og upphaf sögukvæðis.

(Ólafur Marteinsson 1928: 240)

Handritið AM 28 8vo (Codex runicus) er varðveitt í Árnasafni í Kaupmannahöfn og er talið ritað á tímabilinu frá 1300–1350 með rúnalettri sem aðlagð hefur verið latnesku stafrófi. Allir textar handritsins fyrir utan *Konungatal hið lengra* eru þekktir annars staðar frá, en þetta eru lögfræðitextar og sagnfræðilegir smátexar ýmiss konar. Þar að auki er ofanefnt vísuþrot. Við brotið eru skráðar einfaldar nótur og er það talin elsta skráning veraldlegrar laglínu á Norðurlöndum (Frederiksen 2013: 104–105). Ólafur Marteinsson kallar þetta dans en hefur þó á því þann fyrirvara að þar sem aðeins sé um brot að ræða megi ekki draga of víðtækar ályktanir. Þetta vísuþrot hefur vissulega á sér yfirbragð danskvæðis. Það er einnig athyglisvert að Ólafur skuli telja háttinn – sem hann kallar ferskeyttan danshátt – frekar ættaðan frá Noregi en Danmörku.

Þótt ekki sé hægt að ráða neitt um upphaf sagnadansa af vísuþrotum sem þessum, er greinilegt að rímuð kvæði, jafnvel með viðlagi, og kvæðabrot sem minna á viðlag, hafa verið til í Þýskalandi, Englandi, Danmörku, Noregi og á Íslandi mjög snemma; heimildir víðs vegar að benda til þess. Af því sem varðveitt er verður ekki ráðið hvort kvæðin séu epísk eða lýrisk. Því er ómögulegt að tengja þau beint við sagnadansa, þótt formið virðist vissulega svipað.

3 Dans og skemmtan í ýmsum heimildum

Munnleg alþýðumenning getur birst okkur með tvennum hætti: annars vegar lifir margvísleg þekking í sameiginlegu minni fólks sem myndar samfélag og berst frá manni til manns, frá kynslóð til kynslóðar. Sögur og kvæði falla vitanlega þar undir en einnig fjölmargt annað: þekking á fiskimiðum og fjallvegum, bithögum og ullarvinnslu, smíðum og matarmenningu sem berst kynslóða á milli án atbeina ritaðs máls. Hins vegar birtist munnleg menning okkur sem hugmyndir um enn eldri arf sem meðal annars er að finna í rituðum textum. Sé grannt leitað eru margar greinar íslenskra miðaldabókmennta ríkar af upplýsingum um hvaðeina til viðbótar við söguþráðinn sem liggur á yfirborðinu og hægt er að lesa þær á mörgum plönnum. Gísli Sigurðsson hefur m.a. bent á þetta; að saga er alltaf fyrst og fremst heimild um ritunartíma sinn og hugmyndir sagnamannsins um sögutímamann (2002: 132; 2013: 401).⁴² Þetta á einnig við um rannsóknir á dansi og danskvæðum. Þetta er munnlegur arfur sem þó er fyrst og fremst varðveittur í ritheimildum, allt frá elstu sögum til handrita, bréfa og útgefna rita sem standa okkur nær í tíma.

Í sögum má víða sjá frásagnir af leikum en það orð hefur verið samheiti yfir margvíslega skemmtun: dans, dansleiki og íþróttir hvers konar.⁴³ Í mörgum eldri heimildum er sagt frá dansi og dansskemmtunum í framhjálaupi eins og alþekkt sé hvað um sé rætt. Dans hefur greinilega verið svo sjálfsagður hluti af þekkingarmengi fólks á ritunartíma miðaldabókmennta að óþarft hefur þótt að hafa um hann miklar málalengingar. Eftir siðaskipti breyta heimildirnar um svip og allt frá lokum 16. aldar má finna beinar tilraunir til að lýsa dansi og dansskemmtunum þótt oft sé erfitt að átta sig á þeim. Þar reyna höfundar að lýsa fyrirbærinu fyrir erlendum lesendum enda eru þær allar skrifaðar á öðrum tungumálum en íslensku, á latínu eða dönsku. Frá sama tíma er einnig til fjöldi bréfa og samþykta á móti dansi og skemmtanahaldi, skrifuð af bæði andlegum og veraldlegum yfirvöldum.

Margir fræðimenn hafa safnað lýsingum af þessu tagi saman og ritað um þær. Jón Samsonarson gerði þessu efni góð skil í riti sínu *Kvæði og dansleikir I* (1964) og Aðalheiður Guðmundsdóttir hefur skrifað greinar um dans, danskvæði og dansskemmtanir frá ýmsum hliðum og vísar þar í slíkar heimildir (t.d. 2005b, 2007a-b, 2012a). Ingibjörg Björnsdóttir og Sigríður Valgeirsdóttir hafa báðar skrifað um dans; Ingibjörg í meistararitgerð sinni *Íslenskar dansskemmtanir til 1850* (2007a) auk greinar um efnið (2007b) og Sigríður gaf út ritið *Íslenskir söngdansar í þúsund ár: Andblær aldanna*

⁴² Gísli Sigurðsson hefur einnig leitað annars konar upplýsinga í rituðum textum sem geti borið vitni um hugmyndir fólks á miðöldum um umhverfi sitt. Þar má nefna lýsingar á himinhvolfinu í *Gylfaginningu* (2022) og leiðarlýsingar í ýmsum sögum þar sem fram kemur hvernig fólk skynjaði sitt nánasta umhverfi (2018).

⁴³ Terry Gunnell hefur bent á að orðið *laikan*, *laiks*, kemur fyrir í gotnesku biblíuþýðingunni og virðist þar merkja dans, leik og/eða leika. Þetta gæti tengst orðinu *lai* í gamalli frönsku og *Leich* í þýsku (1995: 26).

(2010). Sveinn Einarsson vísar í margar elstu heimildirnar í fyrsta bindi leiklistarsögu sinnar, *Íslensk leiklist I. Ræturnar* (1991) og Terry Gunnell ræðir einnig margar þeirra í doktorsritgerð sinni *The origins of drama in Scandinavia* (1995). Því mætti spyrja hvers vegna talin sé þörf á að rekja þessa sögu hér. Fyrir því eru nokkrar ástæður. Þörf er á að skoða markvisst hvort sagnadansar geti hafa verið meðal þess sem fram fór á gleðum og ekki síður hver hlutur kvenna hafi verið í skemmtanahaldinu. Auk þess eru varðveittar heimildir mjög sundurlausar og því nauðsynlegt að athuga þær hér þótt það hafi verið gert áður enda sjónarhóllinn að einhverju leyti annar. Sagnadansar voru fyrst og fremst munnleg kvæðagrein hér á landi og því eru ummerki um þá oft óskýr og nokkuð flókin. Menningarmiðjan hefur auk þess fyrst og fremst tengst körlum í gegnum aldirnar svo hlutur kvenna er að öllum líkindum mun rýrari en efni standa til og því rétt að athuga heimildirnar út frá breyttum viðhorfum. Aðalheiður Guðmundsdóttir hefur einnig bent á margbreytileika þeirra heimilda sem varðveittar eru og að dansinn og skemmtanahaldið geti því einnig hafa verið breytilegt bæði eftir tíma og staðsetningu (Aðalheiður Guðmundsdóttir 2012a: 6). Í þessum kafla verður farin sú leið að leita margar þessara heimilda uppi og athuga hvað þær geta sagt okkur í samhengi rannsóknarinnar, auk þess sem stuðst verður við skrif fyrrnefndra fræðimanna.

3.1 Miðaldaheimildir

Leika ber á góma í margvíslegum miðaldaheimildum þótt misljóst sé hvort verið er að fjalla um dans eða kappleiki af ýmsu tagi. Í biskupasögum er sagt frá slíkum leikjum með vandlætingartón, í öðrum heimildum frá því fyrir siðbreytingu eru frásagnir af skemmtanalífi hlutlausar og fyrst og fremst ætlaðar til skemmtunar.

3.1.1 „Klækiligar vísur ok hæðiligar“ – biskupasögur

Í biskupasögum er víða fjallað um dans og dansleiki og þar sést fyrst sú vandlæting á dansi og skemmtunum sem átti eftir að fylgja kirkjunni sem stofnun um langt skeið. Í 9. kafla verður fjallað um samþykktir og skrif biskupa og annarra kirkjunnar manna til að hafa áhrif á og jafnvel banna skemmtanir alþýðunnar, allt frá kaþólskum biskupum og langt fram eftir árnýöld.

Vikið er að dansi og öðrum leikum í biskupasögum á þann hátt að biskupar lýsa vanþóknun sinni á þeim og jafnvel banna. Ekki er ólíklegt að hér séu á ferðinni ritklif, enda eru biskupasögur að miklu leyti skrifaðar út frá formúlum um slíkar sögur í þeim tilgangi að „styrkja helgi biskups“ (Jón Samsonarson 1964 I: ix). Þó hafa ýmsir bent á að lýsingar sem er að finna í *Jóns sögu helga* séu það sérkennilegar að þær hljóti að eiga við leiki sem að minnsta kosti Gunnlaugur Leifsson, höfundur sögunnar, hafi þekkt til (sjá t.d. Dag Strömbäck 1948: 132; Jón Helgason 1953: 159; Jón

Samsonarson 1964 I: xi). Að auki eru hvergi formúlur í orðalagi né annað sem gæti bent til þess að ein heimildin vísaði til annarrar.

Umfjöllun um dans og dansleiki í biskupasögum segir lesandanum tvennt. Annars vegar að leikar sem gætu hafa verið einhvers konar dans eða tengst dansi, hafa verið til á ritunartíma elstu sagnanna eða í síðasta lagi á þeim tíma þegar þær voru þýddar úr latínu og yfir á íslensku. Og hins vegar að biskupum eða að minnsta kosti riturum sagnanna er í mun að koma á framfæri vanþóknun þeirra á þessari iðju. Áþekkar klausur er að finna í erlendum latneskum biskupasögum þar sem lögð er áhersla á helgi og siðþrýði þess sem sagan fjallar um, enda eru sögurnar oft skrifaðar í þeim tilgangi að viðkomandi biskupar öðlist viðurkenningu Rómarkirkjunnar og komist jafnvel í dýrlingatölu (sjá t.d. Jón Samsonarson 1964 I: xi). Nánar verður fjallað um þetta í 9. kafla.

3.1.2 „Mínar eru sorgir...“ – *Sturlunga*

Í vísu í *Eyrbyggju* er konu lýst svo að hún sé „hoppfögur“ og ekki ósennilegt að átt sé við að hún dansi fagurlega eða hreyfi sig fagurlega í dansleik.⁴⁴ Orðið *dans* kemur þó ekki fyrir, enda er þetta dróttkvæð vísa þar sem ekkert er orðað á einfaldan hátt og reyndar hæpið að orðið hafi verið komið í málið þegar vísan varð til. Þó er greinilega verið að lýsa þokkafullum danshreyfingum konu. Konan er „öldrukkin“ en drykkjuskapur hefur löngum verið tengdur skemmtanahaldi af ýmsu tagi, ekki síst dansskemmtunum. Dans er að öðru leyti ekki nefndur í Íslendingasögum en orðið *leikar* kemur þar víða fyrir og tengist kappleikum ýmiss konar.

Orðið *gleði* er aftur á móti notað mjög frjálsglega. Það lýsir kæti, „fjöri“, drykkja er oft í spílinu sem æsir upp gleðina og leikar eru stundum hluti hennar – en dans er hvergi nefndur nema mögulega í *Eyrbyggju*. Í konungasögum eru ekki heimildir um dans frekar en í Íslendingasögum en leikarar eru nefndir þar á nokkrum stöðum og sums staðar grillir í núning milli þeirra og hirðskálda sem lýsir breyttum áherslum í skemmtanameningu hirðanna (*Ynglinga saga* 1991: 24; *Sverris saga* 2007: 129–132; *Morkinskinna* II 2011: 222–225). Engum dansi er þó lýst. Þetta er athyglisvert þar

⁴⁴ Skalat öldrukkin ekkja,
ek veit at gaf beitu
hrafn af hræva efni,
hoppfögr af því skoppa,
at hjoꝛdoggvar hyggjak,
hér es fjón komin ljóna,
haukr unir hoꝛðum leiki
hræva stríðs, á kvíðu. (*Eyrbyggja saga* 1935: 49)

Ekki skal hoppfögur ekkjan skopast að því drukkin
af öli – ég veit að hrafninn fekk bráð af líkinu – að í
mér sé kvíði við að sjá blóð; hér er kominn ófriður með
mönnum; lík-haukurinn (hrafninn) unir hoꝛðum stríðs
leiki. (Sama rit, nmgr. bls 50)

Vísan er hluti *Málhlíðingavísnna* sem eignaðar eru Þórarni svarta Þórólfssyni sem kemur við sögu í *Eyrbyggju*. Málsnið vísnanna og flóknar kenningar renna stöðum undir að þær séu frá 10. eða 11. öld og því frá sögutíma og gætu vel hafa verið heimild sögunnar. Sagan sjálf er þó ekki skráð fyrr en á síðari hluta 13. aldar að því er talið er og elstu „blaðaslitur“ er að finna í AM 162 E fol., frá lokum þeirrar aldar (*Eyrbyggja* 1935: vi–vii, lix; Vésteinn Ólason 1992: 246–248).

sem þær eru skrifaðar á svipuðum tíma og biskupasögurnar. Því er ekki að sjá að höfundar Íslendingasagna og konungasagna hafi verið nógu uppteknir af skemmtanalífi fólks á landnámsöld til að geta sérstaklega um dansiðkun þess.

Í *Sturlungu* er aftur á móti hafsjór af dæmum um dans og dansskemmtanir. Snemma í sögunni segir frá hinu fræga brúðkaupi á Reykjahólum árið 1119: „Þar var nú glaumur ok gleði mikil skemmtan góð ok margs konar leikar, bæði dansleikar, glímur og sagnaskemmtan“ (*Sturlunga saga* I 2021: 31). Hér sést að dans eða dansleikar hafa verið hluti annarra leika og álitnir eðlilegur þáttur í brúðkaupsveislu á ritunartíma sögunnar hið minnsta, sem talinn hefur verið skömmu fyrir 1240 (*Sturlunga saga, Skýringar og fræði* 1988: xxiv–xxv). Í sama brúðkaupi voru einnig sagðar ýmsar sögur svo sagnaskemmtun hefur ekki síður verið talið heppilegt skemmtiefni í slíkum veislum.

Snemma í sögunni er „sleginn hringleikur“ að Hvammi, bæ Sturlu Þórðarsonar eldra, skömmu fyrir bardagann á Sælingsdalsheiði sem er ris sögunnar, þar sem „var vakat til miðrar nætr eða meir“: „Ok um kveldit eptir náttverð mælti Sturla við Guðnýju húsfreyju at slá skyldi hringleik, ok fór til alþýða heimamanna ok svá gestir“ (*Sturlunga saga* I 2021: 107). Hér er sennilega átt við hringdans eða danstengda leiki á borð við hringbrot.

Á nokkrum stöðum í sögunni má sjá orðið *dans*, þar á meðal í samhengi við háð og spott í kjölfar hefðbundinna deilna um skógarhögg. Tilefnið var deila Oddaverjans Lofts Pálssonar biskupssonar og Björns Þorvaldssonar úr liði Breiðdæla: „Og hér með færðu Breiðdælingar Loft í flimtan og gerðu um hann dansa marga og margs konar spott annað“ (*Sturlunga saga* I 1988: 265). Nokkru síðar er þessi vísa:

Loftr er í eyjum,
bitr lundabein.
Sæmundr er á heiðum
og etr berin ein.

(*Sturlunga saga* II 2021: 131)

Vísan er með víxlrími *abab* og talin elsta héraenda dæmið um ferskeyttan bragarhátt (Jón Samsonarson 1964 I: xix). Í Króksfjarðarbók (AM 122 a fol.), öðru helsta handriti *Sturlungu* er hún skrifuð svona: „Loptr er ieyom bitr lundabein. Sæmundr er a heið ok etr berin ein“ (50v). Vísan er því skammt frá tveggja braglínu formi og sé hún sett þannig upp má sjá hversu stutt er í danskvæðahætti. Formið er þá svipað og sést t.d. í *Eufemíuvisunum*.⁴⁵ Það sem skilur á milli er innrímið, sem er reyndar hálfrími, en sé vísan sett upp í fjórar braglínur er ferskeytluformið augljóst þótt ekki sé fullkomið rím í enda 1. og 3. braglínu. Það er einnig athyglisvert að í vísunni eru ekki hefðbundnir ljóðstafir frekar en tíðkast í sagnadönsum – og reyndar alþýðukveðskap af ýmsu tagi

⁴⁵ Sjá um *knittelvers* í nmgr. 29.

– þótt vissulega örli á þeim.⁴⁶ Vísan virðist falla undir þá skilgreiningu að vera dans samkvæmt sögunni, enda margir slíkir gerðir Lofti til háðungar.

Önnur vísa úr sömu sögu ber sterk einkenni danskvæða, sjö til átta atkvæði í vísuorði sem ríma saman tvö og tvö. Hún er auk þess ort sem háðkvæði: „Hrafngilingar ortu margt um Kálf (Guttormsson) og gerðu að honum spott mikið.“

Vetrungs fæddist efnit eitt,
öllum er þat mönnum leitt,
tvennar liggja til þess bætr:
tveir einir eru undir fætr.
Helzti hefir þat lengi lifat,
láti menn þat höndum þrifat,
ekki er þat sem annarr smali,
engi er skaptr við arsinn hali.

(*Sturlunga saga* II 2021: 73)

Vísan er þó bæði stuðluð og átta vísuorð að hætti dróttkvæðra vísna þótt hér vanti hefðbundið innrím. Hátturinn gæti verið einhvers konar runhenda eða jafnvel skemmtilegt millistig eða sambræðingur bragforma.

Í sögunni er einn af mönnum Snorra Sturlusonar nefndur Dansa-Bergur. Viðurnefnið er ekki útskýrt en Ingibjörg Björnsdóttir bendir á nokkur svipuð dæmi frá Noregi þar sem menn hafi haft þetta viðurnefni (t.d. *Sturlunga saga* II 2021: 144, 160 161; Ingibjörg Björnsdóttir 2007a: 24). Fleiri dæmi eru um dans í merkingunni dansskemmtun í sögunni. Sleginn er dans í stofu á Keldunesi þegar Guðmundur biskup gistir þar eftir að hann hefur verið rekinn frá Hólum, árið 1231. Biskup er genginn til náða svo hann skiptir sér ekki af gleðskapnum (*Sturlunga saga* II 2021: 202). Í *Guðmundarsögum* er einnig rætt um dans og dansleik þar sem þeir sem sækja slíka skemmtun fela það fyrir biskupi (*Guðmundar sögur biskups* 1983: 280 og 291; Aðalheiður Guðmundsdóttir 2007a: 19).

Ekki er einfalt að benda á elsta varðveitta brot úr íslenskum sagnadansi. Freistandi væri þó að nefna dansinn sem Þórður Andrésón steig á hestbaki daginn fyrir aftöku sína sem fór fram árið 1264: „Ek mun drepinn verða“ segir Þórður, „en bræðr mínir munu fá grið.“ Ok þá hrökkti Þórður hestinn undir sér ok kvað dans þenna við raust: Mínar eru sorgir þungar sem blý“ (*Sturlunga saga* III 2021: 266–267). Þetta brot er sagt dans og það ber þess merki. Brotið er ekki stuðlað fremur en tíðkast í sagnadönsum og hér eru tilfinningar til umfjöllunar sem vel gætu átt heima í slíku danskvæði. Dansinn er auk þess kynntur þannig til sögunnar að svo virðist sem hann hafi verið alþekktur, viðstaddir jafnt sem þeir sem sagan var upphaflega skrifuð fyrir, hafi þekkt kvæðið.

⁴⁶ Hér á landi eru til nokkrir sagnadansar sem hafa verið flokkaðir sem gamankvæði og nálgast það að geta talist gróteskir þar sem hæðst er að þeim sem fjallað er um. Einnig má benda á hina færeysku þætti, et. *táttur*, sem er níð eða grín í bundnu máli, ort um fólk í samfélaginu. Þeir eru sungnir fyrir dansi að viðstöddum þeim sem grínið beinist að (munnleg heimild um færeyska þætti: Tóta Árnadóttir nóv. 2019).

Finnur Jónsson taldi þetta brot til marks um að „folkeviser“ hafi verið þekktar hér á landi um miðja 13. öld (Finnur Jónsson 1914: 2). Erfitt er að fullyrða um heilt kvæði út frá einni ljóðlínu – eða tveimur – sem reyndar gæti hæglega verið viðlag eins og William A. Craigie getur sér til (1952: 282). Þetta getur einnig hafa verið lýrískt kvæði kveðið fyrir dansi og Jón Samsonarson getur sér þess til að þetta sé jafnvel brot úr mansöngsvísu (Jón Samsonarson 1964 I: xix). En línan ber óneitanlega með sér blæ sagnadansa eða fyrirrennara þeirra.

Síðar í sögunni er annað dæmi um dans sem tengist hæðni og illkvittni. Þetta gerist árið 1245 og snýst um viðsjár með Þórði og Brandi Kolbeinssyni eftir lát föður þess síðarnefnda, Kolbeins unga. Menn í fylgdarliði Brands fara með dansagjörðir sem Þórði er lítið um. „Ok þá er Brandr varð varr við flimtan þeira bað hann þá skjótt niðr leggja ok fara eigi með slík illindi, sagði at þar mætti mikit illt af standa, en ekki gott.“ Af þessu dæmi og sumum þeirra sem á undan voru nefnd er ljóst að dansagjörðir af þessu tagi voru alvörumál, enda segir í beinu framhaldi: „Gjörðist þá orðasveimr mikill í milli héraðanna. Þórðr var fáorðr, en þó líkaði honum þungt allt saman, gems þeira ok þung málaefni, er honum þóttu þeir hafa við sig“ (*Sturlunga saga* II 2021: 489).

Og víðar kemur dans við sögu. Dansað er í Viðvík þar sem Hámundur prestur er virkur þátttakandi og dáður fyrir dans sinn svo að fólk flykkist til gleðinnar þegar vitað er að hann muni mæta. Þegar hann kemur aftur til Hóla rekur biskup hann úr kirkju vegna dansþátttöku sinnar. Orðið *gleði* virðist tákna skemmtanahaldið sjálft í upphafi þessarar frásagnar: „Í Viðvík var gleði mikil ok gott að vera, leikar ok fjölmenni mikið“ (*Sturlunga saga* III 2021: 180). Gleði er þarna eins konar regnhlífahugtak yfir hátíðarhöld þar sem margir eru saman komnir og margt gert sér til skemmtunar. Síðasta dæmið á sér stað kvöldið fyrir víg Þorgils að Hrafnagili. Þar er honum boðið að velja hvað skuli hafa til gamans, sögur eða dans. Þorgils velur sagnaskemmtunina (*Sturlunga saga* III 2021: 211). Dans er því víða nefndur í *Sturlungu* og dansað alveg frá upphafi safnsins fram undir lok þess. Hann er sjálfsgæður og allt að því hversdagslegur, getið er um hann eins og í framhjáhlaupi og ljóst að hann hefur skipað ákveðinn sess í lífi fólks enda stutt á milli sögutíma og ritunartíma. Gleði er eitt, dans er allt annað enda kveður Þórður Andrés son brot úr danskvæði á hestbaki – sem gæti verið viðlag – sem hefur yfir sér harmrænan blæ, skömmu fyrir aftöku sína.

3.1.3 „... slógu þá ungir menn fagra danza“ – riddara- og fornaldasögur

Í nokkrum þýddum riddarasögum er dans nefndur eins og í framhjáhlaupi. Oft er dansinn sleginn og því má velta fyrir sér hvort vísað sé til þess að hann hafi verið sleginn á hljóðfæri, eins og reyndin er í *Herrauds sögu* og *Bósa* eða hvort merkingin sé víðari.⁴⁷ Í *Trójumanna sögu* sem er þýdd úr latínu,

⁴⁷ Í *Íslenskri orðsifjabók* þýðir orðið „að slá“ m.a. að varpa sér. Einnig er talað um að slá hring um eitthvað og í *Sturlu sögu* er „sleginn hringleikur“ eins og fram hefur komið.

segir svo: „þar var þá sleginn ríkr danzleikr oc komu til hinar kurteisuztu | konur i borgini at sla danzinn. Oc nu leitar sa ser rads sem send var oc kallar um oll strætin oc sagdi. At her er kominn i borginni nær því sem leikrinn var sleginn“ (*Trójumanna saga* 1963: 58). Sagan er varðveitt í fjölmörgum handritum, meðal annars *Hauksbók* (AM 544 4to) sem talin er rituð á fyrstu áratugum 14. aldar. Hún hefur verið prentuð eftir tveimur handritum og er ekki marktækur munur á þeim hvað þetta atriði varðar.

Í *Þiðriks sögu af Bern* segir í formála að hún hafi verið sett saman eftir kvæðum þýskra manna. Tvær kenningar eru um hvernig hún er til komin; annaðhvort var kvæðunum safnað af norrænum sagnaritum og sagan skrifuð af þeim eða hún var samin á þýsku eftir kvæðunum og þýdd af norrænum mönnum (Vésteinn Ólason 1993: 196). Þar er einnig dansað: „veizla rik er <i> grasgarði attila konungs oc danz rikr. oc þa hellt Valktvari i honð hilldigundi“ (*Þiðriks saga af Bern* 1905–1911: 106). Talið er að sagan hafi verið sett saman á tímabilinu 1200–1260 (Aðalheiður Guðmundsdóttir 2021c: 124).

Karlamagnús saga er sett saman úr mörgum frönskum kvæðum og var ein þeirra sagna sem voru þýddar á norræna tungu við norsku hirðina á 13. öld (Torfi H. Tulinius 1993: 196–197). Í sögunni greinir frá skemmtun ungra manna: „Ok er menn váru sem glaðastir ok á leið kveldit, var frú Olif til hvílu fylgt, slógu þá ungir menn fagra danza bæði í hallinni ok í svefnhúsinu“ (*Karlamagnus saga* 1860: 52). Vera má að hér sé verið að lýsa hljóðfæraleik ungu mannanna, sem leika þá dansa á hljóðfæri sín, fremur en dansi þeirra en þó er það ekki ljóst, þeir geta einnig hafa stigið dansinn. Í þeim þremur dæmum sem hér hafa verið rakin er dansinn eðlileg skemmtun og honum fylgja engir eftirmálar.

Dans sem verður fyrir galdra er að finna í nokkrum sögum og er sérlega áhugaverður í ljósi dansins í Kölbígg sem greint var frá í 2. kafla og umfjöllunar um vökunætur hér síðar. Í fornaldarsögunni af Bósa og Herraudi segir frá því þegar Bósi, með nágrímu Sigurðar ráðgjafa Goðmundar konungs á Glæsisvöllum, slær hörpu fyrir dansi í brúðkaupsveislu. Hörpunni stálu þeir frá Sigurði sem er sagður „svá mikill meistari til hljóðfæra, at hans líki er engi, þó allvíða leiti, ok mest á hörpu slátt (Saga Herrauds og Bósa, FN III 1830: 220):

En þá inn kom þat minni, at signat var Þór, þá skipti Sigurðr um slaginn, tók þá at ókyrrast allt, þat sem laust var, bæði knífar ok borðdiskar, ok allt þat sem laust var ok engi hélt á, ok fjöldi manna stukku upp úr sætum sínum, ok lèku á gólfinu, ok gekk þetta lánga stund; þvínæst kom inn þat minni, sem helgat var öllum Ásum, skipti Sigurðr þá enn um slagina, og stillti þá svá hátt, at dvergmáli kvað á öllu; stóðu þá upp allir þeir, sem í höllinni voru, nema brúðrin ok brúðguminn ok konúnggrinn, ok var nú allt á ferð og flaug í höllinni, ok gekk því lánga stund. Konúngur spurði, hvört

hann kynni eigi fleiri slagi, en hann segir at eptir væri enn nokkrir slagir, [...]; sló hann þá Gýgjarslag ok Draumbút ok Hjarrandahljóð; [...].

Eftir það lýkur Sigurður upp hörpu sinni og tekur fram hvíta gullsmauða glófa:

...ok sló þá þann slag, at Faldafeykir heitir, stukku þá faldarnir af konunum, ok lèku þeir fyrir ofan þvertrèn, stukku konurnar ok allir mennirnir, ok engi hlutr var sá, at kyrr þyldi; en þá þetta minni var afgangit, þá kom inn þat minni er helgat var Freyju ok átti þat síðast at drekka, tók Sigurðr þann streng, er lá um alla þvera strengina, hann hafði hann ekki fyrr slegit, ok það konúnginn búast við ramma slag, en konúngi brá svá við, at hann stökk upp, ok svá brúðrin ok brúðguminn, ok lèku nú öngvir vakrari, ok gekk þessu um lánga stund...

(Saga Herrauds og Bósa, FN III, 1830: 222–223)

Leikur virðist hér hafa sömu merkingu og orðið dans, enda kemur það orð ekki fyrir í textanum. „Fjöldi manna stukku úr sætum sínum, ok léku á gólfinu“ virðist merkja að fólkið dansi. Minni heiðinna goða eru drukkin á undan hverjum slag og nöfn dansanna eru með heiðnu en þó umfram allt groddalegu yfirbragði. Gýgur er vitanlega tröllkona en málin flækjast þegar kemur að Hjarranda. Samkvæmt *Lexicon poeticum* er nafnið Óðinsheiti (Sveinbjörn Egilsson 1931: 257) en er þó ekki að finna í nafnalista *Snorra-Eddu* (sjá *Snorra-Eddu* 2003). Eins og Aðalheiður Guðmundsdóttir hefur bent á kemur hörpuleikarinn og hirðskáldið Hjarrandi fyrir í einhverjum gerðum Hildarsagnarinnar. Bósi rænir hörpunni af Sigurði, hirðskáldi og hörpuleikara Goðmundar á Glæsisvöllum – sem gæti tengst hörpuleikaranum Hjarranda eftir einhverjum krókaleiðum. Aðalheiður bendir einnig á hliðstæður í öðrum sögum þar sem er að finna tónlistarmenn sem búa yfir töfrum, þar eru Orfeus hinn gríski og Gunnar Gjúkason sem spilaði á hörpu í ormagryfjunni fremstir í flokki (Aðalheiður Guðmundsdóttir 2021c: 106–107). Minnið kemur einnig fyrir í nokkrum sagnadönsum eins og rakið verður síðar.

Það sem er nefnt *draumbútr* hér að framan og víðar er mun oftast kallað drömbuður. Jón Þórarinsson setti fram þá kenningu í *Íslenskri tónlistarsögu 1000–1800* að drömbuður væri dregið af *dramb* og vísar þar í grein Sigfúsar Blöndals, *Dans i Island* (1933), þar sem dansaheiti sögunnar eru meðal annars til umfjöllunar (Sigfús Blöndal 1933: 164; Jón Þórarinsson 2012: 47–49). Sigfús telur þó að orðið *draumbútr* geti einnig merkt „bútur af draumi“, eða draumbót, sem væri þá dans til þess fallinn að bæta drauma fólks. Sé formið drömbuður (Drömbuðr): „...tyder det paa en ret alvorlig, gravitetisk Dans; – der er ogsaa en Mulighed for at Navnet hentyder til en Frierleg, hvor en Kvinde optræder stolt afvisende overfor Friere [...]“. Um atriðið í heild segir Sigfús: „Bósasagas Beretning har her som sin Kerne et middelalderligt Vandresagn om Musikens Magt“ (1933: 164). Hann bendir á sama stað á að það atriði sem svipi helst til frásagnarinnar í *Bósa sögu* sé að finna hjá Saxo: „Beretning om den Spillemand, som kom til Erik Ejegods Hof, og ved sit underfulde Spil ophidsede alle Tilstedeværende til Slagsmaal“ (1933: 164).

Ekki þarf að vera að þetta séu forn forkristin heiti, verið getur að leitað hafi verið eftir orðum með heiðið yfirbragð sem einnig gæfu til kynna gassagang og læti. Sigfús ræðir möguleikann á þessu og bendir á að kannski hafi skrásetjari sögunnar leitað fanga í dansheitum síns eigin tíma og nefnir þekkt kvæði sem kölluð eru Tröllaslagir (sjá t.d. *ÍGSVP* III 1894: 357–364) og minna til dæmis á orðið Gýgjarlagur. Hann nefnir Háu-Þóru leik, þar sem stórgerð kona er leikin af hávaxnasta karlmanni sem tiltækur er, og þar gæti verið komin gýgur *Bósa sögu*.⁴⁸ Sigfús bendir einnig á að norsku dansheitin „Rammeslaat“ og „Gygreslag“ ásamt „Skjoldmøyslag“, sem voru enn notuð á 19. öld, eru næstum samhljóða dansaheitum *Bósa sögu* (1933: 164–165). Elstu handrit sem varðveita söguna eru frá miðri 15. öld (Rafn 1829: viii–ix) en hafa verður í huga að aldur fornaldarsagna er afstæður vegna sterkra munnlegra einkenna þeirra. Í *Bósa rímum* sem taldar eru frá u.þ.b. 1500 er svo bætt í söguna með því að sagt er frá dansi tveggja karla með geira, eða stutt spjót (*Bósa rímur* 1974: 114).⁴⁹ Öll þessi lýsing kallast því á við lýsingar á dansleikjum frá 18. öld.

Dínus saga drambláta er frumsamin riddarasaga, talin samin snemma á 14. öld en elsta handrit hennar, AM 575a 4to, er líklega frá fyrri hluta 15. aldar. Sagan segir frá samskiptum Dínusar og kóngsdótturinnar Philactemiu, sem bæði eru afbragð annarra manna. Í átökum þeirra á milli, sem eru með sterkum kynferðislegum undirtón, er töfrum beitt á báða bóga. Þar segir meðal annars frá því þegar Philactemia og meyjar hennar svipta sig klæðum fyrir töfra. „Sidan takaz þær j hendr ok sla j hringleik medr dansmynd med þeim kvuêdiss hêtti sem þa plagadiz j þui landi þann tima utstilltri hlioda grein þuiat naliga êpti huerr þeirra sem mest gat ok hêst [...]“ (*Dínus saga drambláta* 1960: 38).⁵⁰ Dansinn grípur alla sem líta augum gulltöflu sem hengd hefur verið upp í höllu kóngsdóttur og hvorki kóngurinn né erkibiskupinn eru ónæmir fyrir galdrinum. Kóngsdóttirin Philactemia hafði smánað hinn drambláta Dínus og hann borgað fyrir sig með þessum töfrabrögðum. Þarna er því einnig dansað fyrir töfra eins og í *Bósa sögu*.

Í *Jarlmanns sögu* og *Hermanns* er lýst dansi og þar er einnig áhugaverð vísa. Tvær gerðir eru af sögunni og hún er einnig talin frumsamin. Í sögunni eru haldnir leikar þar sem margt er haft til skemmtunar. Sagt er frá skemmtanahaldinu á mismunandi hátt eftir gerðum en í báðum er lýst dansskemmtun. Í yngri gerðinni segir: „Standa þa upp alfar ok allt smáfólk og slogu allra handa danz-leika, huert eptir sinni lyzku, ok þikir þeim mikil skemtan. [...]“ Síðan glíma menn og tröll.

⁴⁸ Í þessu sambandi má benda á MA-ritgerð Önnu Alexöndru McCully Stewart (2017) þar sem höfundur tengir Þóruþjóð við Háu-Þóru leikinn.

⁴⁹ 22. vísa 10. rímu er á þessa leið: „Gledin jokzt *meir enn garpar tueir/ giordu at stiga áá folldar leir/ med liufan *geir og lauka eir/ leika onguir betur en þeir.“ Í anda sögunnar er hér mikil tvíræðni á ferð, hinir mjúku geirar sem leikið er með – við konur – gætu hæglega verið annars eðlis en þeir sem beitt er í stríði (*Bósa rímur* 1975: 114). Aðalheiður Guðmundsdóttir hefur bent á að hvort sem hér sé átt við hina áföstu geira hvers karlmanns eða vopnið geir, sé líklegt að höfundur rímunnar hafi þekkt til vopnadansa (2010: nmgr. 56).

⁵⁰ Síðan takast þær í hendur og slá í hringleik með dansmynd með þeim kvæðishætti sem þá plagaðist í því landi þann tíma, útstilltri hljóða grein því að nálega æpti hver þeirra sem mest gat og hæst.

„En er af var lokit glimunum, kallar Þorbiorg ok bad þa menn upp standa, sem aður hofduu setit, ok danza og launa suo hinum, sem aður hofdu vel skemt. Var þá dans upp tekinn.“ (*Jarlmanns saga og Hermanns* 1917: 35). Þorbjörg digra kveður síðan vísu sem er mismunandi eftir gerðum sögunnar. Í þeirri eldri er hún svona, reyndar breytileg eftir handritum:

[Brvsi atte bygd j helli
hann uar klæddur skinne]
karll skraugguadi undir horpu sinne. (*Jarlmanns saga og Hermanns* 1966: 54, tilbr. 3)

Í þeirri yngri er vísan hins vegar svona:

Brusi atti bygd j helli,
opt var hann sid a felli. (*ÍF IV* 1963: 2–4; *Jarlmanns saga og Hermanns* 1917: 35)

Vísubrotin bera ýmis merki danskvæða og hátturinn minnir á sagnadansahætti. Í annarri línu fyrra tilbrigðisins er Brúsi klæddur skinni sem gæti vísað til skinnleiks. Rímið er skemmtilegt í seinna tilbrigðinu, þar sem *ferli* er skrifað *felli* í síðari línunni og rímar þannig fullkomlega við helli. Ljóðstafir eru ófullkomnir sem eykur á tengsl við sagnadansa. Í kjölfar vísunnar er „tekið til hringbrots“ og að lokum eiga sögupersónur erfitt með að skilja við svo góða gleði. Talið er að sagan sé samin hér á fyrri hluta 15. aldar og líklega felur hún í sér elsta dæmið um hringbrot (*Jarlmanns saga og Hermanns*: 1917: 36; 1966: 54; Aðalheiður Guðmundsdóttir 2010: 135). Athygli vekur að Þorbjörg sem er tröllaukin er nefnd „dansmóðir“ (*Jarlmanns saga og Hermanns*: 1917: 35).⁵¹ Segja má að álfadans sögunnar vísi leiðina að fjölda þjóðsagna sem segja frá slíkum dansi þótt umgerðin sé ekki sambærileg.

Í blábyrjun þriðju frumsömdu riddarasögunnar, *Viktors sögu og Blávus* sem líklega er frá lokum 14. aldar, má sjá rætt um dans með neikvæðum formerkjum, þar sem borin er saman hin eðla list að lesa bækur og það að leggja stund á hlátur, hopp og ýmsan hégóma: „ok þui weit ek at goder gamler menn uilia likia sig ok sina skemt看 epter hans [þ.e. Hákonar konungs Magnússonar] fogrum haatum enn af leggja hlaatur ok hopp danzs ok dáraskap ok hégomligt herianskit“ (*Viktors saga ok Blávus* 1964: 3; Aðalheiður Guðmundsdóttir 2007a: 23).⁵²

⁵¹ *Ordbog over det norrøne prosasprog* segir þetta um dansmóður: “dansemoder” ɔ: igangsætter af dans (og sang) // “mother of the dance” ɔ: the woman who sets the entertainment going in the form of dance (and song). (<https://onp.ku.dk/onp/onp.php?o13996>).

⁵² Herjansskit, s. utilbørlig, skammelig Gjerning eller Adferd. (jvf gd. heriænskeet, herinsket, herinskædh, hærinske o. s. v.) (ONP: *Ordbog over det norrøne prosasprog*: <https://onp.ku.dk/onp/onp.php?o33543>).

3.1.4 Rímur

Rímur hafa lengi verið taldar komnar fram á sjónarsviðið við upphaf 14. aldar: „[...] could hardly have been begun much later than about 1300“ (Vésteinn Ólason 1982: 52–53). *Ólafs ríma Haraldssonar* sem varðveitt er í Flateyjarbók (GKS 1005 fol. skrifuð 1387–1394) hefur að öllum líkindum verið samin um miðja þá öld en er þrátt fyrir það ekki talin elsta varðveitta ríman. Björn Karel Þórólfsson telur *Sörla rímur* elstar allra rímna vegna óreglulegs bragarháttar þeirra, þótt varðveisla þeirra sé yngri (Björn K. Þórólfsson 1934: 297–298). Þær eru varðveittar í AM 604 g 4to, hluta *Staðarhólsbókar rímna*, frá 1540–1560 (Björn K. Þórólfsson 1934: 2–3). Björn Karel taldi að rímur hefðu orðið til sem eins konar samruni tveggja forma, dróttkvæða annars vegar og sagnadansa hins vegar (1934: 35–51). William A. Craigie taldi rímur afsprengi sagnadansa en fullyrðir þó ekkert um það enda sé ekki hægt að vísa í beinar heimildir þar að lútandi (Craigie 1952 I: 282 og áfr.) Vésteinn Ólason hefur aftur á móti tekið undir hugmyndir Guðbrands Vigfússonar (1883) um að rímur hafi upphaflega verið samdar eftir frönskum fyrirmyndum og einnig þær hugmyndir Craigie að rímurnar líkist ensku kvæði frá 15. öld, *Geste of Robyn Hode* (Craigie 1952 I: 285; Vésteinn Ólason 1982: 60, 63). Það kvæði er reyndar yngra en elsta ríman en Vésteinn bendir á að grunnform rímna sé sambærilegt formi rímaðra rómansa sem hefjast á mansöng. Hann hefur einnig bent á að öll helstu grunnform rímna hafi verið til í evrópskum kveðskap á 12., 13. og 14. öld (Vésteinn Ólason 1982: 56–57).

Þótt rímur hafi tekið kenningar og heiti í arf frá dróttkvæðum og fornum bragarháttum sé fylgt eru þær gerólíkar þeim að allri byggingu. Rímur eru settar saman úr mörgum stuttum vísum með endarími sem aldrei eru lengri en fjórar braglínur og hver ríma eða rímnaflokkur er svo settur saman úr mörgum skemmri rímum. Þær eru auk þess löng frásögukvæði en dróttkvæðin draga mun frekar upp myndir af atburðum jafnvel þótt saga sé sögð. Rímur og sagnadansar eiga það sameiginlegt að samanstanda af stuttum vísum og vera frásögukvæði. Sagnadansar hér á landi eru langflestir svokölluð riddarakvæði. Í Noregi og Færeyjum voru kappakvæði mun vinsælli; kvæði sem sóttu efni sitt til hetjukvæða og fornaldarsagna. Hér á landi fann slíkt efni sér farveg innan rímnaformsins (Vésteinn Ólason 1982:52–53; Mitchell 1991:163–164). Sverrir Tómasson hefur reyndar bent á að erfitt sé að telja rímur til einnar bókmenntagreinar. Sé nánar rýnt í efnisflokkum, sérstaklega elstu rímna, komi í ljós að efnið er jafnvel sótt í dæmisögur (exempla, fábyljur (fabliaux)) og ort hafi verið um efni tengt dýrlingasögum: „Með öðrum orðum sagt, það er ekki unnt að telja rímur til einnar bókmenntagreinar; þær tilheyra mörgum greinum, hið eina sem er þeim öllum sameiginlegt er bundið mál og í allflestum tilfellum flutningur“ (Sverrir Tómasson 2005: 80).

Fyrst um sinn voru rímur einfaldari í sniðum en síðar varð og líkur eru á að við þær hafi verið dansað. Að minnsta kosti er ort um dans í sumum þeirra og í upphafi *Sörla rímna* er eins og verið

sé að kalla fólk í dans. Í 5.–11. vísu I. rímu, sem eru hluti mansöngs, er talað um ýmiss konar skemmtanahald:

7. Þvi ma ek uarlla uisu sla,
ueit ec þat til sanz;
þegar at reckar rimv fa
reyst er hon upp vid danz.
8. Gapa þeir upp og gumsa hartt
og geyma uarlla sin;
hauldar danza hralla snartt
ef heyrizt uisan mín. (Finnur Jónsson II 1913–1922: 86)

Hér er meðal annars talað um að „slá vísu“, og ef höldar heyri vísuna muni þeir fljótlega taka til við að dansa; „höldar dansa snart“. Engu er líkara en að rímurnar eigi að kveða fyrir dansi og má túlka vísurnar sem hvatningu skáldsins til áheyrenda að skella sér í dansinn.

Í *Griplum* sem m.a. eru varðveittar í *Kollsþók*, (42.7 Aug. 4to í Wolfenbüttel) sem talin er rituð seint á 15. öld, er sömuleiðis talað um dans og mætti jafnvel draga þá ályktun að rímurnar hafi verið kveðnar fyrir dansi, til að færa „fyrðum dans, eftir fróðum sagnagreinum“ (Björn Karel Þórólfsson 1934: 353–363). *Griplur* eru líklega sama efnis og fornaldarsagan af Hrómundi Gripssyni, sem sögð var við brúðkaupið á Reykjahólum árið 1119: „Hrólfur af Skálmarnesi sagði sögu frá Hröngviði víkingi ok frá Óláfi liðsmannakonungi ok haugbroti Þráins berserks og Hrómundi Gripssyni ok margar vísur með“ (*Sturlunga saga* I 2021: 32). Sagan sjálf er þó ekki varðveitt í upphaflegri gerð. Dansinn tengist ekki efni rímnanna heldur er hann nefndur strax í mansöng fyrstu rímunnar:

8. Vessa ek aldri um vífa krans
af Veneris látum neinum,
færum heldur fyrðum dans
af fróðum sagnagreinum. (Finnur Jónsson I 1905: 352)

Dans sem yrkisefni rímna þarf strangt til tekið ekki að þýða að þær hafi verið samdar til flutnings fyrir dansi, þótt *Sörla rímur* séu mun afdráttarlausari en *Griplur* í því efni. Í síðari rímunum gæti dans t.d. verið samheiti yfir danskvæði. Um rímur er að öðru leyti vísað í rit Björns Karels Þórólfssonar (1934) og ágætan kafla Vésteins Ólasonar í ritgerð hans (1982: 54–78). Í 8. kafla verður fjallað nánar um rímur í tengslum við sagnadansa og yrkisefni beggja greina.

3.2 Hérlendar heimildir eftir siðaskipti

Heimildir um dans og skemmtanahald frá því eftir siðaskipti eru mjög ólíkar eldri heimildum. Þar voru frásagnir af hvoru tveggja felldar inn í sögur en eftir siðaskipti eru til beinar frásagnir og lýsingar á dansi og skemmtunum. Þetta sést glögglega í tveimur heimildum frá mótum 16. og 17. aldar og nokkrum frá 18. öld. Þó verður að hafa í huga að þær eru auðvitað fyrst og fremst heimildir um sinn samtíma og sjónarhorn skrásetjaranna. Hér gildir ekki síður að heimildirnar geta verið mjög

misvísandi og jafnvel mætti draga þá ályktun að skrifarar hafi ekki allir verið vel að sér um dans og gleðir. Það þarf þó ekki að vera raunin því dansinn er í eðli sínu lifandi hefð og getur því hafa verið breytilegur eftir stað og stund (sjá Aðalheiður Guðmundsdóttir 2012a: 6). Hér verður reynt að draga upp mynd af því sem heimildirnar segja okkur.

3.2.1 Íslandslýsing og Crymogæa

Tvö rit frá aldamótum 16. og 17. aldar hafa að geyma lýsingar á landi og þjóð þar sem eru athyglisverðar frásagnir af skemmtanahaldi alþýðufólks. Bæði voru þau skrifuð á latínu og því eru þau ekki nothæfar heimildir um orðanotkun nema að litlu leyti. Þetta eru *Qualiscunque descriptio Islandiae* eða *Íslandslýsing* eignuð Oddi Einarssyni biskupi í Skálholti (1559–1630) og *Crymogæa* Arngríms Jónssonar skólameistara á Hólum (1568–1648), rituð um aldamótin 1600 en gefin út í Hamborg árið 1609. Íslensk þýðing á stærstum hluta I. bókar *Crymogæu* (bækur hennar eru þrjár), líklega frá miðri 17. öld, hefur einnig heimildargildi.

Latneskur texti *Íslandslýsingar* er aðeins varðveittur í einu handriti eftir að önnur handrit hennar ýmist týndust eða urðu eldinum í Kaupmannahöfn árið 1728 að bráð (Jakob Benediktsson 1971: 5–12).⁵³ Ritið var ekki gefið út á latínu fyrr en árið 1928 enda hafði það lengi verið týnt og íslensk heildarþýðing kom fyrst út árið 1971 gerð af Sveini Pálssyni með ýtarlegum formála Jakobs Benediktssonar. Þó eru til eldri þýðingar á þeim hluta sem fjallar um alþýðuskemmtanir, til dæmis dönsk þýðing í ritgerð Sigfúsar Blöndals *Dans i Island* frá 1933 og sama ár birtist íslensk þýðing Guðmundar Finnbogasonar á völdum köflum í *Skírni*. Jón Samsonarson styðst við hana í *Kvæðum og dansleikjum* (1964). Hér er aftur á móti notuð þýðing Sveins Pálssonar frá 1971.

Í *Íslandslýsingu* er fyrst reynt að lýsa danssamkomu. Í aðdraganda skemmtunarinnar er lýst kveðandi án orða og fimmundarhljóm sem látin er hljóma undir henni, að öllum líkindum svokallaður bordúntónn.⁵⁴ Bæði bordúnn og dansmenn eru nefndir í ótilgreindu vikivakakvæði:

Dansmennirnir drýgja kæti

[...]

Bordúna ei bragnar saki,

þó bila láti mótkveðling,

gláðir ríða Norðmenn á örvaþing. (Jón Samsonarson 1964 I: cxx–cxxi)

⁵³ Ýmsar hugmyndir eru um höfund og nákvæman ritunartíma verksins en það er yfirleitt talið frá 1588–1603 og höfundur annað hvort Sigurður Stefánsson sem síðast var skólameistari í Skálholti og lést árið 1595, eða Oddur Einarsson biskup við sama stól 1589–1630 (Jakob Benediktsson (1971), Sigurjón Pál Ísaksson (2006), Einar Sigmarsson (2008)).

⁵⁴ Ingibjörg Björnsdóttir (2007a: 45) vitnar í óbirta ritgerð Smára Ólasonar tónlistarfræðings frá 2001, sem telur að þarna megi meðal annars sjá lýsingu á bordúni, þ.e. einum tón eða fimmundarhljómi sem hljómar undir laglínu. Þetta má telja mjög líklegt eftir lýsingunni að dæma.

Í beinu framhaldi af lýsingu á bordúnhljómnum segir:

Og meðan þremmingarnir fara þannig með innganginn og eru að hugsa upp kvæði með einhverri merkingu til að hnýta við hann, takast hinir í hendur og skipa sér í hring eða velja sér ákveðinn stað tveir og tveir saman, þar sem þeir eru meðan þessi dans stendur. Síðan dansa þeir þögulir af miklu fjöri eftir hljómfallinu og skurka því meir sem kvæðamennirnir þenja röddina, svo að þeir verða uppgefnir á skömmum tíma. Að þessum þætti loknum taka einstakir menn að kveða á víxl hóflegri kvæði og dansa einnig hægt eftir hljómfallinu, en eru ekki lengur kyrrir í sömu sporum, heldur ganga settlega og samfelld í hring, unz allir hafa lokið við kvæði sín.

(Oddur Einarsson 1971: 130)

Þarna er lýst tvenns konar dansi: Annars vegar er kröftugur dans þar sem dansararnir taka höndum saman og skipa sér í hring eða dansa tveir og tveir saman. Þeir dansa þögulir og verða uppgefnir á stuttum tíma svo dansinum fylgir töluverð áreynsla. Svo virðist sem dansararnir færast ekki úr stað í þessum dansi. Hins vegar er dans þar sem dansað er hægt eftir hljómfallinu, fólk er ekki lengur kyrrt í sömu sporum, heldur gengur settlega og samfelld í hring. Svipaða tvískiptingu má sjá víðar í heimildum frá svipuðum tíma. Ekkert er sagt um við hvað sé dansað eða hvaða kvæði eru kveðin fyrir dansinum. Hér er heldur ekki nefnt hvort dansinn hafi verið kynskiptur eins og kemur fram víða annars staðar í yngri heimildum.

Höfundur nefnir að áður fyrr hafi dansleikir verið mun tíðari og „tíðkaðir af heimamönnum sér til skemmtunar“. Karlar og konur hafi streymt til þeirra á heilagra manna vökum:

... og þar ærsluðust þau heilar nætur, að vanda Bakkusdýrkenda, ef svo má segja, við að dansa og hafði þess á milli í frammi aðra gleðileiki og skrípasýningar. Því hvað á ég að kalla það annað, þegar það er vitað mál, að í samkundum af þessu tagi var mikið um fáránlegar, blautlegar og lostafullar athafnir og sér í lagi afmorskvæði, en í þeim er sálinni búið nokkurt skaðræði. Því svo sem kvæðin sjálf eru haglega samsett og lystileg í sjálfu sér þeim, sem á hlýða, þannig eiga þau einnig greiða leið að hugum manna, ekki síst ef þeim er samfara hugþekkur kveðskapur.

(Oddur Einarsson 1971: 130)

Því næst fylgir lýsing á því böli sem þetta sé, fólk heillist af hinum skaðlega kveðskap og þeir sem veikgeðja séu brenni að lokum aumlega upp:

Vegna þessara áhrifa sinna eru þessi lostafullu kvæði nefnd *brunakvæði* á vora tungu, og á samlíkingin sannarlega ekki illa við.

Þetta skilja kirkjuyfirvöld vor og gera sér grein fyrir og sjá, að slíkt hátterni á fremur skylt við heiðið siðleysi en kristilega og heiðvirða skemmtan, og eru því svo hygginn að snúast gegn þessum afkáraskap og fordæma hann [...]

Heldri menn iðka auk annars tíðar samdrykkjur og skemmta sér gagnkvæmt með virðulegum veislum, og er þar engin hversdags kurteisi á ferð.

(Oddur Einarsson 1971: 131)

Lýsingin á kveðskapnum og dansinum er nokkuð nákvæm og ljóst að höfundur hefur viljað draga upp skýra mynd af skemmtanahaldinu, þar sem skiptist á dans og gleðileikir eða skrípasýningar. Hér má einnig sjá ýmislegt kunnuglegt úr skrifum annarra kirkjunnar manna: lýst er dansi á heilagra manna vökum, lostafullum kvæðum og syndsamlegu hátterni sem kennt er við heiðið siðleysi, drykkjuskap og ærslum „að vanda Bakkusardýrkenda“, kurteislegum veisluhöldum heldri manna, og síðast en ekki síst, vandlætingu þess sem hér heldur á penna. Það er athyglisvert að hann nefnir að áður fyrr hafi dansleikirnir verið mun tíðari svo samkvæmt þessu er skemmtanahald orðið strjálle en áður strax á mótum 16. og 17. alda. Oddur Einarsson lagði einnig sitt af mörkum í krafti embættis síns til að kveða niður dansinn eins og nánar verður rætt í 9. kafla.

Arngrími Jónssyni lærða eru meðal annars eignuð tvö rit sem eru fyrst og fremst andsvör við tröllasögum erlendra ferðalanga af landi og þjóð. Þetta eru *Brevis Commentarius de Islandia: Stutt greinargerð um Ísland* sem kom út á latínu árið 1593 og það sem hér skiptir máli: *Crymogæa: Þættir úr sögu Íslands* sem rituð er um aldamót 16. og 17. aldar, fyrst gefin út á latínu í Hamborg árið 1609. *Crymogæa* er því rituð á svipuðum tíma og *Íslandslýsing*. Hluti ritsins var þýddur á íslensku strax árið 1630 en ekki er vitað hver þar var að verki (Jón Samsonarson 1964 I: xxx–xxxí). Í *Crymogæu* er ýmsum ípróttum og leikjum lýst, glímu, knattleik, hestavígum og dansi. Höfundur nefnir tvenns konar kvæðadansleiki eða *saltationes fuerunt Musicae*, þ.e. *staticuli et orbis saltatorius*. Á spássíu stendur *orbis saltatorius, wikevake* (Arngrímur Jónsson 1951: 53). Orðið *wikevake* eða *vikivaki* kemur hvergi fyrir í sjálfum textanum. Jakob Benediktsson bendir á í formála sínum að í frumútgáfunni sé ekki óalgengt að orð og smágreinar séu prentuð á spássíur á þennan hátt. Þetta séu atriðisorð úr textanum sem bæti í raun engu við (Jakob Benediktsson 1971: 56). Í þýðingunni frá 17. öld og þýðingu Jakobs er *vikivaki* notað yfir *orbis saltatorius*. Í eldri þýðingunni er kaflinn á þessa leið:

Gamanleikarnir voru þeir sem iðkaðir voru meir til glaums og skemmtunar en að reyna sína orku og aflsmuni, so sem að var dans og vikivaki.

Dansinn var og er enn nú með þeim hætti, að einn kveður fyrir, sem er dansmaðurinn, en tveir eður og so fleiri kveða undir. Hinir aðrir dansa eður stíga rétt eftir því sem fyrir er kveðið.

En til vikivakans fara bæði karlmenn og kvenmenn. Karlmennirnir taka sér í hönd stúlku eður konu, so að hvort stígur þar við annað.

(Jón Samsonarson 1964 I: xxx)

Í þýðingu sinni notar Jakob Benediktsson einnig orðin *dans* og *vikivaki*. Hann orðar þetta svona:

Dans nefni ég dansleik sem framfer við staðbundinn samkveðskap og hefur kvæðið eða vísuna svo sem til að segja fyrir um hversu dansa skal. En einn kveður fyrir, tveir eða litlu fleiri kveða undir, allir aðrir dansa eftir hljóðfallinu eða hrynjandinni. Í vikivaka taka þátt karlar og konur sem ganga í dansinn á víxl og greinast að og skiptast með nokkrum hætti. Hvortveggja danstegundin virðist hafa nokkra há mótt af grískum dansleik, og að minnsta kosti er vikivaki ekki ólíkur *hormos* (hringdans) Spartverja, nema það væri í því að hér kveður hver eftir annan kvæði nokkurt með vissum hléum,

erindishelminga sem teknir eru upp og kveðnir einum rómi af öllum hinum, en við lok einstakra erinda er skotið inn upphafi eða niðurlagi fyrsta erindis með nokkurs konar tvöföldun, stundum einnig án þess.

(Arngrímur Jónsson 1985: 148)⁵⁵

Í fyrri lýsingunni virðist lýst kvæði þar sem viðlagi er skotið inn í og á milli erinda. Aðalheiður Guðmundsdóttir (2012a: 6–7) hefur kallað dansinn sem hér er til umræðu *ballad dance* enda er þar augljóslega verið að lýsa kvæði með svipaða byggingu og algengt er bæði í sagnadönsum og vikivakakvæðum. Um vikivaka er aðeins sagt að karlar og konur gangi í dansinn á víxl og greinist og skiptist með nokkrum hætti og bent á líkingu vikivaka við gríska dans, *hormos* eða hringdans.

Arngrímur talar aðeins um siðlega dansleiki en í framhaldi af því telur hinn óþekkti þýðandi *Crymogæu* upp átta leiki og endar á orðunum „og aðrir þess háttar, sem kveðindisskapur til brúkaðist, þá mega þeir þó víst heimfærast og reiknast annaðhvort með danzi eður vikivaka“ (1985: 149). Ingibjörg Björnsdóttir telur líklegt – og hér er tekið undir það – að þýðandi *Crymogæu* hafi bætt þessum leikjum við þar sem hann hafi ekki talið Arngrím gefa nægilega greinargóða mynd af dansskemmtuninni. Þar kemur ýmislegt til. Þekkingarleysi Arngríms getur verið ástæðan en einnig að skemmtanahaldið hafi tekið breytingum og leikirnir fengið aukið vægi á þeim tíma sem leið á milli ritunar hins upphaflega texta og þýðingarinnar (Ingibjörg Björnsdóttir 2007a: 41).

Sigfús Blöndal skrifaði í ritgerð sinni um dans (1933) að hann telji að *vikivaki* og *orbis saltatorius* séu ekki sami hluturinn, vikivaki sé ekki hringdans – en orbis þýðir hringur. Ingibjörg Björnsdóttir velti því fyrir sér hvort vikivakinn geti e.t.v. hafa byrjað sem hringdans sem síðan leystist upp í þör sem dönsuðu saman, hvert þar fyrir sig, eða handtakið losað á einum stað og mynduð keðja sem síðan dansaði hringbrot. Orðalag Arngríms um að greinast að og skiptast með nokkrum hætti, gæti bent til þess að ýmis tilbrigði af vikivakanum hafi verið iðkuð, líklega eftir því kvæði sem dansað var við hverju sinni. Þaðan geti verið komið latneska heitið, *orbis saltatorius*. Ef til vill hefur Arngrímur valið að nota mjög almenn orð sem gátu fallið að sem flestum tilbrigðum vikivaka. Í framhaldi af þessu bendir Ingibjörg á vitnisburð sjálfra vikivakakvæðanna, þar sem oft er lýst fjölbreytilegum dansi (Ingibjörg Björnsdóttir 2007a: 37–38).

Margir hafa velt fyrir sér merkingu orðsins *vikivaki* en segja má að Michael Chesnutt sem skrifaði grein um uppruna orðsins í tímaritið *Arv* árið 1978, hafi sett fram skýringu sem telja má mjög líklega. Hann bendir á að íslenska orðið vikivaki líkist helst orðinu *wiekewake* sem kemur úr mið-hollensku. Reyndar sé það mjög sjaldgæft í hollenskum heimildum og því varla von að það hafi ratað inn í íslenskar útskýringar fyrr en með grein hans. Aðeins eitt dæmi sé til í *Middelnerlandisch Woordenboek* frá 1916–1929. Heimildin sé flæmsk saga, fabliau, frá 14. öld og virðist þar merkja

⁵⁵ Orðið *hámót* er að finna í *Orðabók* Sigfúsar Blöndal og þýðir í *humátt* (Blöndal 1922–24: 296).

hreyfingar í samförum (Chesnutt 1978: 147–148). Ritháttur orðsins er næstum sá sami og er á orðinu á spássíu Crymogæu; *wiekewake* vers. *wikewake*. Þetta minnir reyndar á önnur hugtök mun yngri sem einnig tengjast danstónlist – þ. e. *boogie-woogie* og *rock'n roll* sem munu þýða það sama.

Frá 17. öld er ein heimild sem fjallar ekki beinlínis um dans á Íslandi. Jón Ólafsson Indíafari (1593–1679) segir í *Reisubók* sinni frá því þegar hann og skipsfélagar hans þurftu að leita vars í Færeyjum vegna stórvíðra og lentu í veisluhöldum hjá lögmanni Færeyinga: „Þar var gleði höfð á margan hátt með hljóðfærum margskonar og upp á færeyska vísu dans og hringbrot með söng og kvæðum“ (Jón Ólafsson 1992: 97). Atburðurinn gerist að því er virðist árið 1616 en bókin er talin skrifuð um 1661. Hann nefnir bæði dans á færeyska vísu, sem hefur líklega í einhverju verið frábrugðinn því sem hann þekkti heiman frá sér – eða annars staðar frá – og hringbrot.

3.2.2 Orðabók Jóns Ólafssonar úr Grunnavík

Á 18. öld skrifaði Jón Ólafsson úr Grunnavík (1705–1779) um alþýðuskemmtanir í orðabók sinni. Hún hefur ekki verið gefin út í heild sinni enda er handritið (AM 433 fol.) mikið að vöxtum og í nokkrum hlutum. Aftur á móti hefur verið gefin út ritgerð hans um leiki, sem er hluti orðabókarinnar.⁵⁶ Texti *Ritgerðarinnar* er bæði á íslensku og latínu en latneski textinn hefur verið þýddur af Sólveigu Hrönn Hilmarsdóttur. Þar er meðal annars að finna fróðleik um íslenska dans- og gleðileiki. Um vikivaka segir (hér er latneska textanum sleppt, aðeins þýðingin er birt):

[Vikavakki kk. dansar (Í alþýðumáli er leikurinn ranglega kallaður viki-vaki, eins og það sé viku vaki (sá sem vakir í viku, réttara er [...] vika vakki, samandregið úr vika vakkandi, þ.e. tif tíðra hreyfinga. Undirskilið er gangur, því þetta orð er karlkyns.)

[...] [Það merkir dans og hopp og dansar. Það sama og hjá Dönnum er en Dans, á þýsku ein Tanz. Hægt er að sjá að orðið er gert úr fjórum síðustu stöfunum í latneska orðinu saltans („dansandi“) þ.e. *-tans*.]

(Jón Ólafsson úr Grunnavík 2023: 41–42)

Í ritinu eru einnig lýsingar á ýmsum leikjum sem voru leiknir á gleðum og dansskemmtunum, m.a. er þar að finna hindarleik, hjartarleik, hringbrot, Háu-Þóru leik og kerlingarleik. Einnig virðist hann hafa skrifað lýsingar á dansi en það uppflöttiorð hefur ekki ratað í leikjaritgerðina. Samkvæmt Jóni Samsonarsyni er lýsingin áhugaverð:

⁵⁶ Á vef Stofnunar Árna Magnússonar kemur fram að Orðabók Jóns Ólafssonar hafi verið samin á árunum 1734–1779. Ennfremur að hún hefur aldrei verið gefin út og er aðeins til í handriti (AM 433 fol.). „Í henni eru alls um 48.000 íslensk orð og skýringar eru flestar á latínu þótt þar sé einnig gripið til dönsku og íslensku. Handritið geymir líka fjöldann allan af kvæðum, vísnum, gátum, leikjum o.fl.“ Hluti hennar hefur verið gefinn út undir titlinum *Ritgerð um leiki* (2023). (<https://www.arnastofnun.is/is/safn-ur-ordabokarhandriti-jons-olafssonar-ur-grunnavik>).

Á meðal þeirra danstegunda hjá Íslenskum sem ekki fara svo mjög fram með fótaborði, heldur fyrst og fremst með beygingum handleggja og látbragði eru karladans (sagður harðari og líkaminn er hreyfður ákafar) og kvennadans (sem er mýkri), en þessir dansar eru oftast felldir inn í dansleiki þeirra sem þeir nefna vikivaka eða öllu frekar í leiki þá sem leiknir eru án söngs og nefndir gleði.

En vikivaki er ætíð hringdans sem karlar og konur taka þátt í, raðað upp á víxl. Þau kveða öll, eftir stjórn forsöngvara(?), hafa við ákveðnar fótahreyfingar og stíga dansinn í hring o.s.frv.

(Jón Samsonarson 1964 I: xxxiv–v)

Jón úr Grunnavík virðist hér aðgreina dans og vikivaka á svipaðan hátt og gert er í *Crymogæu*. Annars vegar er dans sem fer ekki svo mjög fram með fótaborði heldur með beygjum og látbragði. Þar dansi karlar og konur aðskilin og dansar þeirra séu ólíkir; dansar karlanna séu harðari og líkaminn hreyfður ákafar og kvennadansinn mýkri. Vikivakinn sé svo hringdans þar sem karlar og konur raðast á víxl. Dansar þeirra hafi svo verið felldir inn í dansleiki sem nefndir eru vikivakar, eða þá leiki sem leiknir eru án söngs og nefndir gleði. Jón segir síðan: „Vikivakadans Íslendinga er í raun og veru syngjandi danshringur.“ Ennfremur segir við flettiórðið *vikivaki* að hann hafi verið viðhafður að næturlagi að vetri til, oftast um jólaleytið og allt fram í föstuingang (Jón Samsonarson 1964 I: xxxv). Af því má draga þá ályktun að hann noti orðið vikivaki einnig yfir sjálft skemmtanahaldið, þ.e. samkomuna. Jón nefnir hér að kynin hafi dansað aðskilin sem ekki kom fram í eldri heimildum. Það er aftur á móti nefnt í þremur heimildum frá 18. öld en ekki er ljóst hvar það kemur fyrst fram.

3.2.3 *Ferðabók Eggerts og Bjarna*

Eggert Ólafsson (1726–1768) og Bjarni Pálsson (1719–1779) fóru nokkrar ferðir um Ísland á árunum 1752–1757 og söfnuðu upplýsingum um hvaðeina sem fyrir augu bar: fjöll og eyjar, jarðfræði og grasfræði, atvinnuhætti, klæðnað, sjúkdóma og almennt heilsufar fólks. *Ferðabók* kennd við þá félag þar sem þessum athugunum er lýst kom út í Danmörku árið 1772.⁵⁷ Þeir ferðuðust réttisælis í kringum landið og hófu ferð sína í Kjósarsýslu, sem þeir töldu til Suðurlands, héldu norður eftir Vesturlandi, síðan í austur og enduðu ferðalagið við syðri sýslumörkin. Í hverri sýslu er gerð tilraun til að lýsa skemmtanalífi fólksins, þar sem því virðist á annað borð til að dreifa. Víða er það með daufara móti og snemma í ritinu harma þeir að dansskemmtanir skuli vera horfnar í Kjósarsýslu – og er það í fyrsta skipti sem brotthvarf dansins sést tregað (Eggert Ólafsson og Bjarni Pálsson I 1943: 30). Um Borgfirðinga segir að þeir þekki jafnvel enn minna til skemmtana en Sunnlendingar (þ.e. Kjósverjar) „og yfirleitt eru þær minna um hönd hafðar inni í landinu en við sjávarsíðuna.“ Ennfremur segir: „Jafnvel þeirrar ógæfugleði, er brennivínsdrykkja veitir mönnum, njóta þeir ekki,

⁵⁷ Ferðabók Eggerts og Bjarna kom ekki út á íslensku fyrr en árið 1943 í þýðingu Steindórs Steindórssonar. Ferðabókin var unnin „eftir allramildlegustu boði konungs, en fyrir tilstilli Vísindafélagsins í Kaupmannahöfn og undir umsjá þess“ (Eggert Ólafsson og Bjarni Pálsson 1943: viii).

og er það sennilega í því eina efni, sem telja má sveitamennina gæfusamari en hina, er við sjóinn búa.“ (I 1943: 124–125).

Um skemmtanir í Snæfellsnessýslu segir:

Gleðir eða skemmtanir eru nú ekki nærri eins oft haldnar á veturna og áður. Hér eru annars sýndir tilteknir hlutir og ætíð hinir sömu í hverjum leik, t.d. hjörtur ljósum prýddur, riddari að temja hest, skjaldmeyjaskrúðganga o.s.frv. Milli leikjanna leika gestir þeir, sem boðnir eru, *vikivaka*, sem er eins konar söngur, sem karlmaður og kvenmaður syngja saman. Haldast þau í hendur og kveða vísur undir ýmsum lögum, og eiga þær við ásigkomulag annars hvors þeirra eða beggja í sameiningu. Hér er því mjög undir minninu komið og að kunna utanbókar og vera fundvís á hinar fegurstu vísur, sem bezt eiga við. Meðan þau syngja vísur þessar, beygja þau sig lítið eitt áfram og aftur á bak og láta fallast fram á hægri fótinn án þess að hreyfast úr stað. Í upphafi og á milli [...] syngur forsöngvarinn vísu með hárra raustu, en nokkrir þeirra, sem viðstaddir eru, taka undir við hann, en hinir svara honum aftur. Vikivakar eru kunnir frá fyrri tímum og kallast sums staðar *dansar* (sbr. *Sturlunga sögu*), en orðið þýðir á norrænu máli eiginlega ekki hreyfingu líkamans, heldur samsöng eða söng, sem iðkaður er af kostgæfni og sunginn er af mörgum mönnum og *fjallar um einhvern tiltekinn atburð* [leturbreyting mín]. Þegar á allt er lítið, er trúlegt, að leikir þessir hafi til forna verið af betra tæi, þegar heldri menn tóku þátt í þeim, en nú er það ekki lengur tíðkað.

(Eggert Ólafsson og Bjarni Pálsson I 1943: 242)

Hér koma fram nokkur athyglisverð atriði. Svo virðist sem Eggert og Bjarni hafi látið sýna sér hvað var til skemmtunar á gleðunum: „Hér eru annars sýndir tilteknir hlutir og ætíð hinir sömu í hverjum leik“, þetta er því ekki sjálfsprottin skemmtun. Lýsingar á vikivaka minna á aðrar heimildir, lýst er leik þar sem karl og kona haldast í hendur, beygja sig áfram og aftur á bak, stíga fram á hægri fót og kveða hvort til annars, og líkjast því hliðstæðum leikjum – eða dansi – í *Jóns sögu helga* (sjá kafla 9,5). Að öðru leyti kallast röð atriðanna að mörgu leyti á við það sem segir í *Niðurráðan og undirvísan* (sjá kafla 3.2.4). Það sem helst vekur athygli er að þarna er dansað við kvæði sem „fjalla um einhvern tiltekinn atburð“. Að kvæði fjalli um tiltekinn atburð er reyndar mjög greinargóð lýsing á frásögukvæðum og í raun kemur fátt annað til greina en sagnadansar sem einmitt fjalla „um einhvern tiltekinn atburð“. Vikivakar eru aftur á móti aldrei frásögukvæði. Rímur eru reyndar einnig frásögukvæði, en þær fjalla aldrei um einhvern tiltekinn atburð. Sagnakvæði eru reyndar líka frásögukvæði. Þau eru aftur á móti undir fornyrðislagi og ekkert bendir til þess að við þau hafi verið dansað.

Í sömu sýslu lýsa Eggert og Bjarni einnig hringbroti sem dansi, sem dansaður sé af karlmönnum eingöngu, og segja það minna á pólskan dans (Eggert Ólafsson og Bjarni Pálsson I 1943: 242–243). Þeir lýsa samskonar dansi í Skálholti þar sem rætt er um íþróttir skólapipta; þeir leggi meðal annars stund á hringbrot (Eggert Ólafson og Bjarni Sveinsson II, 1943: 262). Hringbroti er því lýst á tveimur stöðum í ritinu sem einkynja dansi karla.

Um Vestfirðinga segir að þeir hafi skemmtanir og dægradvöl lítt um hönd. Þeir uni við kyrrð og einveru, séu oft hugsi og hneigðir til þunglyndis. Gleðir og útreiðar séu þeim allsendis ókunnar (Eggert Ólafsson og Bjarni Pálsson I 1943: 320–321). Um skemmtanir Norðlendinga og Austfirðinga er ekki margt að segja, Norðlendingar stytta sér stundir við sagnalestur og kveðskap á löngum vetrarkvöldum (II 1943: 59) en Austfirðingar séu ekki glaðværir, og megi fremur kalla þá þunglynda. Helsta skemmtun þeirra sé að lesa fornsögurnar (II 1943: 158). Þrátt fyrir það eru til handrit sem hafa að geyma sagnadansa skráða á Austurlandi allt fram á miðja 19. öld en það þýðir vitanlega ekki að dansað hafi verið við kvæðin um miðja 18. öld. Þeir Eggert og Bjarni luku svo hringferðinni á Suðurlandi sem hjá þeim nær allt að Hvalfirði.

Það sem þeir félagar segja um Vestfirðinga er sérlega athyglisvert þar sem söfnun og uppskriftir sagnadansa var hvergi jafn mikil og á Vestfjörðum á seinni hluta 17. aldar og fyrri hluta þeirrar 18. en þar bjuggu einhverjar ríkustu ættir landsins sem voru auk þess nátengdar uppskriftum kvæðanna. Haft er eftir Snæbirni Pálssyni, tengdasyni Magnúsar Jónssonar í Vigur, að í „kvæðabókinni“ hafi aðeins verið að finna brot af því sem gamlar konur hefðu kunnað hér áður.⁵⁸ Þessi umsögn hans er frá árinu 1709 og er vissulega til vitnis um að greinin hafi farið dvinandi. Miðað við fullyrðingu þeirra Eggerts og Bjarna mætti draga þá ályktun að á þeim 43 árum sem liðu frá umsögn Snæbjarnar að heimsókn þeirra hafi dansinn hreinlega lognast út af. Samt sem áður bendir ýmislegt til þess að gleðir hafi ekki verið með öllu aflagðar á Vestfjörðum um miðja 18. öld. Haft er eftir dýrfirskri konu að móðir hennar hafi munað gleðir á Sæbóli í Dýrafirði um miðja þá öld. Þá var dans stiginn um jólaleytið „eftir viðlögum sem einn maður söng fyrir er gekk eftir vissum reglum um gólfið, og var búinn mjög skrytilega og skreyttur kvensilfri miklu sem hringlaði í við fótatak hans.“ Hér er nokkuð ljóst að lýst er leik eins og Háu-Þóru leik eða jafnvel Gýgjarslag, þar sem karlmaður klæðist kvenbúningi. Sjálf var konan um sjötugt við frásögnina, sem skráð var 40 árum síðar. Frásögnina er að finna í handriti „Íslenzkra þjóðsagna og avintýra“ frá 1850–1865, Lbs 424 8vo (sjá einnig Jón Samsonarson 1964 I: lxxxix–xc).

Og fleira kemur til. Í bréfi sem Jón Árnason (1819–88) skrifaði Jóni Sigurðssyni árið 1864, þar sem fyrirhugaður formáli að Fornkvæðaútgáfu þess síðarnefnda er til umfjöllunar, segir hann:

Þetta efni er óvenju interessant, enda er það bótin, að það er í góðum, já beztu höndum þar sem það er í yðar höndum, því enginn er fyrir allra hluta sakir jafnfær til þess að skrifa um vikivaka og þér, og þó held eg það styðji einna mest, að þér eruð einmitt borinn og barnfæddur og síðan uppallinn í vikivakalandinu á Vestfjörðum, þar sem þeir héldust lengst, fram undir næstliðin aldamót, og móðir

⁵⁸ Hér er átt við handrit sem auðkennt hefur verið með stafnum V og var annað helsta afrit Kvæðabókar sr. Gissurar Sveinssonar, skrifað í Vatnsfirði. Það er nú glatað en tvö afrit þess eru til. Eiginkona Snæbjörns, Kristín Magnúsdóttir erfði handritið eftir föður sinn, Magnús Jónsson í Vigur. Sjá nánar í 4. kafla.

yðar sem sjálf hafði verið, ef ekki dansað, á vikivaka (sem þá mun hafa verið kölluð gleði) hefir án efa frætt yður betur um þetta efni en nokkrum núlifandi manna er auðið [...]

Jón Samsonarson 1964 I: ciii)⁵⁹

Þetta sýnir að Jón Árnason taldi nafna sinn Sigurðsson vel að sér í íslenskri danssögu og hafa alist upp í návígi við leifarnar. Fram kemur að móðir Jóns hafi tekið þátt í gleði „fram undir næstliðin aldamót“, þ.e. við aldamót 18. og 19. aldar en Jón fæddist árið 1811. Þetta rennir stoðum undir að hugmyndir Eggerts og Bjarna um algeran skemmtanaskort á Vestfjörðum um miðja 18. öld fái einfaldlega ekki staðist. Velta má því fyrir sér hvort fólk hafi verið viljugt að sýna fyrirmennum hvað það hafði sér til skemmtunar. Líklegt er að *Norsku lög* frá 1687 sem voru leidd í lög hér á landi árið 1734, og húsagatilskipun Ludvig Harboe frá 1746 hafi verið farin að hafa áhrif og hvatt fólk til að flíka ekki slíkum hlutum.⁶⁰ Einnig gætu þeir einfaldlega hafa verið á ferðinni á þeim tíma ársins þegar gleðir lágu niðri en þær fóru aðallega fram að vetri, um jólaleytið. Enn önnur skýring gæti verið sú að dansinn gæti hafa lifað lengur í einum hreppi en öðrum og þeir félagar verið staddir þar sem dansinn var ekki lengur iðkaður. Um það er þó ekkert hægt að fullyrða. Bréfaskriftir Jóns Árnasonar verða rættar nánar í kafla 5.2.

Í *Uppkasti til forsagna um brúðkaupssiðu hér á landi* frá 1761 eftir Eggert Ólafsson segir hann: „En það gamla danslag er hér og víðar á Norðurlöndum hefur brúkast með kveðandi í fyrndinni, af hvörju eftirstöðvan eru sá vikivaki er enn hér á landi í gleðum er brúkanlegur“. Hann telur að vel megi notast við þetta ennþá: „en ei svo þorparalega sem sums staðar er vani að karl og kona kveðast á ýmsar vísur eftir því sem hvör kann og að hittist; annaðhvort amórsbrögð, brigzl eður klám; eða nokkra endileysu út í loftið [...]“ (Eggert Ólafsson 1999: 125–126). Hann er hér enn á sömu nótum og í *Ferðabókinni*, telur að dansskemmtanir séu góðar og gildar, en þó rétt að sleppa því sem hann álítur vera „þorparalegt“, sem þó gæti einmitt hafa verið það sem hafði verið kveðið og dansað við í landinu um aldir.

3.2.4 „... kveða þær þau fallegustu kvæði sem fást kunna ...“

Ritgerðin *Niðurraðan og undirvisan, hvurninn gleði og Dansleikir voru tíðkaðir og um hönd hafðir í fyrri tíð* eftir óþekktan höfund, líklega frá miðri eða síðari hluta 18. aldar og er mjög dýrmæt heimild um gleðir. Þó þarf að fara varlega í að heimfæra efni hennar upp á skemmtanahald á öllu landinu á þeim tíma enda líkur á að það hafi verið breytilegt eftir landshlutum.

Ritgerðin er varðveitt í DFS 67, bl. 158r–165v en var gefin út í heild í riti Jóns Samsonarsonar, *Kvæði og dansleikir I* (1964: 1–lxiv) og er hér stuðst við þá útgáfu. Hún er notuð sem heimild í III.

⁵⁹ Bréfið var skrifað 22. apríl 1864 (Lbs 540 4to) en er ekki að finna í *Úr fótum Jóns Árnasonar* (1950–1951).

⁶⁰ Sjá nánar í 9. kafla.

bindi af *Íslezskum gátum, skemtunum, vikivökum og þulum*, „Vikivakar og vikivakakvæði“ og var þýdd á dönsku og birt í heild í ritgerð Sigfúsar Blöndal *Dans í Island frá 1933*. Höfundur er óþekktur og óvíst er um nákvæman aldur hennar; Sigfús telur hana frá 17. öld eða mögulega frá upphafi þeirrar 18. en handritið frá um 1800 án þess að færa fyrir því rök (Sigfús Blöndal 1933: 169–176); Dag Strömbäck telur handritið „fært í letur um 1800 eftir frumriti frá því um 1700“ (Strömbäck 1953: 71, Jón Samsonarson 1964 I: li) og í „Vikivökum og vikivakakvæðum“ er hún talin frá um það bil 1800 (*ÍGSVP* III 1894: 33). Jón Samsonarson tilgreinir ákveðinn tímaramma, segir að ritgerðin sé ekki samin fyrr en í fyrsta lagi á fjórða eða fimmta tug 18. aldar og ekki miklu síðar en um 1800 (1964 I: li–lii), þ.e. ca 1740–1800.

Áður en gleðin hefst fara tveir menn sem standa fyrir henni um sveitina og safna saman fólki. Þegar fólkið er komið saman í gleðistofunni, biðja þeir konurnar um að halda saman í vikivaka. Þær gera það, 12 til 16 saman, eða eftir því sem rúm er til. „Þær kveða heilög kvæði útvalin, af hvörjum mörg eru hjá oss að finna bæði á kverum og líka loðir eftir hjá ýmsum kvenmönnum“ (1964 I: lii). Þær virðast kveða þessi heilögu kvæði fyrir dansinum – sem er athyglisvert en verður þó bæði stutt af eldri frásögnum af vökunóttum (sjá hér síðar í kaflanum) og skýrslum Harboes frá 1741–1746 (sjá í III. hluta). Eftir þetta er því lýst mjög skilmerkilega hvernig skiptast á leikir, hringdans og vikivaki. Lýst er karladansi og kvennadansi og leikjum sem fylgja galsi og kynusli og hafa sterkan kynferðislegan undirtón.⁶¹ Karladansinum fylgja ærsl og skopleg kvæði en kvennadansi er lýst á allt annan hátt: „en kvenfólkið snýst í vikivaka, [...] og kveða þær þau fallegustu kvæði sem fást kunna, og nú hlýða allir sameiginlega. Kvæðin finnast víða rituð. Þau þarf eg ei frammar til að nefna“ (1964 I: lix). Það er því engu líkara en hér komi lygna í gleðinni, konur kveða fallegustu kvæði sem þær kunna, þær sömu og sungu heilögu kvæðin í upphafi gleðinnar, og allir hlýða á. Þau kvæði séu einnig til rituð. Undir lok gleðinnar er enn lýst kveðandi kvennanna: „En það sem eftir er næturinnar er haldinn vænn kvenna vikivaki, og er nú dansað til dags. Kvenfólkið kveður þau bestu kvæði, og þá vikivakanum er hætt, þá ljómar dagur“ (1964 I: lxiii).

Ljóst er að ýmsir þættir skemmtanahaldsins virðast ganga eins og rauður þráður í gegnum allar lýsingarnar eftir siðaskipti. Tvenns konar dansi er lýst og auk þess leikjum sem geta verið mjög gróteskir. Annars vegar er dans þar sem karlar og konur kveða hvort að öðru og dansa án þess að færast úr stað og hins vegar hringdans þar sem kveðin eru falleg kvæði með viðlagi sem geta verið hvort sem er vikivakakvæði eða sagnadansar. Í nokkrum heimildum er lýst aðskildum dansi karla og kvenna þar sem karlar dansa með ærslum en dans kvennanna er rólegri. Í *Niðurráðan og undirvísan*

⁶¹ Terry Gunnell skrifaði um „mock-marriages and pairing games“ í doktorsritgerð sinni. Hann skiptir þeim niður eftir því á hvaða tíma þeir hafa farið fram: um jólaleytið annars vegar (1995: 134) og á vori eða sumri hins vegar þótt fátt bendi til að sú hefð hafi lifað hér eða tengst gleðum (1995: 135–140).

eru lýsingarorðin sem notuð eru til að lýsa kveðskap kvennanna þessi: *heilög* kvæði, *fallegustu* kvæðin og *bestu* kvæðin.

3.3 Um vökunætur

Hvaðan komu þessir klúru leikir og „heilög kvæði útvalin“ sem höfð voru til skemmtunar á einni og sömu gleðinni? Svo vill til að margar heimildir eru varðveittar um dans í kirkjum og kirkjugörðum á jólanótt og sérkennilega leiki þar sem dýragervi og -grímur koma við sögu. Þær teygja anga sína víða, bæði í tíma og rúmi, allt aftur til Rómar á 6. öld og til sérkennilegra siða víða um Evrópu á löngu tímabili. Fræðimenn á ólíkum fræðasviðum hafa fengist við þessar heimildir. Til dæmis hafa Peter Dronke sem rannsakaði latneskan miðaldakveðskap og þjóðfræðingurinn og textafræðingurinn Dag Strömbäck báðir skrifað um dans í kirkjum snemma á miðöldum og oft verða fyrir þeim sömu heimildir. Terry Gunnell hefur einnig skrifað um vikivaka og vökunætur og hefur safnað saman upplýsingum víða að. Hann hefur þó fyrst og fremst sýnt leikjunum áhuga en ákveðin tengsl eru þarna á milli enda leikir meðal skemmtiefnis á vökunóttum (1995).

Peter Dronke (1968) velti fyrir sér hlutverki lýrísks skáldskapar á latínu í kristnihaldi miðalda og tengslum hans við dans í kirkjum og kirkjugörðum. Rannsóknir hans beindust fyrst og fremst að mun fyrri tíma en hér er undir en hann rekur evrópskar heimildir allt frá 5. og 6. öld, fram á 14. öld. Þær benda til þess að dans og danskvæði hafi gegnt stóru hlutverki í bæði trúarlegum og veraldlegum hátíðarhöldum allt frá upphafi kristni, og að þær síðarnefndu hafi oft farið fram í kirkjunum. Þetta er fyrst og fremst vitað vegna þess að mikið er varðveitt af aðfinnslum biskupa og kirkjuþinga allt frá 6. öld, sem hafa verið tvíþættar: annars vegar var talið að dansinn minnti um of á athafnir heiðinna trúarreglna og hins vegar stangaðist innihald kvæðanna um of á við kennisetningar kirkjunnar en dans virðist hafa tíðkast hjá ýmsum fornkrístnum sértrúarhópum sem hluti helgihaldsins. Dronke telur að fjöldi og útbreiðsla slíkra aðfinnslna sýni hversu vinsæll og rótgróinn dans af þessu tagi hefur verið. Ekki er ljóst að hans mati hversu stóran þátt slíkir danssöngvar hafi átt í kristilegu helgihaldi á fyrri öldum né hversu lengi en til eru frásagnir af því að prestar hafi dansað við ákveðnar litúrgískar laglínur á tilteknum hátíðum. Þær spanna langt tímabil, allt frá tíma Mervíkinga á 5. öld fram á 14. öld, svo slíkir danssöngvar hafa lengi verið við lýði í tengslum við sjálft helgihaldið. Kvöldið fyrir ýmsar stórhátíðir kirkjuársins safnaðist fólk saman í kirkjum til vökunátta með dansi og söng og var það hluti af alþýðlegri trúrækni. En annars konar söngvar læddust inn á löngum nóttum: „The nights were long, and love-songs, comic turns and provocative dances tended to creep into the programme“ (Dronke 1968: 186–188). Kirkjur og kirkjugarðar urðu því smám saman einnig vettvangur alþýðlegra, veraldlegra skemmtana. Fáir reyndu þó að banna vökunæturnar sjálfar enda upphaf þeirra af trúarlegum toga. Ekki eru til beinar heimildir um það hvernig danskvæði alþýðunnar hafi verið á þessum tíma enda hafa þau verið á

þjóðtungum og ekki skrifuð upp; á hinn bóginn voru latnesk danskvæði skrifuð upp á 11. öld. Kveðskapur á þjóðtungum er ekki varðveittur fyrr en frá 13. öld þótt hann sé vitanlega mun eldri. Þrátt fyrir skort á skrifuðum heimildum bendir Dronke á að langlíklegast sé að tvær gerðir dansa, *carol* og *rondeau*, hafi notið vinsælda löngu áður en farið var að skrá kvæði við slíka dansa (Dronke 1968: 188–189). Vésteinn Ólason hefur bent á að líklega megi einnig tengja þær tvær gerðir dansa sem hér hafi helst tíðkast við *carol* og *rondeau* enda hafi þær verið vinsælar víða um Evrópu á miðöldum (Vésteinn Ólason 1982: 41–42).

Dag Strömbäck (1948, 1953) sem hafði mun meiri áhuga á leikjaþætti vökunóttanna og bakgrunni þeirra, telur íslenskar heimildir sérlega dýrmætar þegar rekja skal samhengi frásagna af gleðum og vökunóttum, því hér hafi þær varðveist í hálfgerðu tímahylki. Hann nefnir í því samhengi vitnisburð biskupasagna og *Sturlungu* og yngri heimilda þar sem *Íslandslýsing* og *Crymogæa*, og þá sérstaklega þýðing hennar á íslensku, komi að góðu gagni og varðveiti lýsingar á mjög fornum leikjum. Íslensku vikivakaleikirnir séu „margir hverjir mjög svo fornescjulegs eðlis, enda leifar eða afbrigði gamalla skrudgönguleikja, grímuleikja og dansa, sem tíðkuðust á Englandi og á meginlandi álfunnar á miðöldum“ (1948: 132; 1953: 71). Leikirnir hafi verið samfara hátíðum kirkjunnar, einkanlega jóla- og nýársvöku. Hann vill reyndar leita enn aftur í tíma og telur þetta leifar heiðinna helgisíða, allt frá fornri menningu Rómaveldis. Dýragrímur og kvengervi karla hafi einmitt verið eitt einkenni slíkra leikja og skrudgangna (Strömbäck 1953: 74). Terry Gunnell hefur aftur á móti bent á að hér sé leitað langt yfir skammt að tengja hérlanda leiki enskri og suðurevrópskri hefð. Mun nær sé að líta til hinna Norðurlandanna þar sem í mörgum tilfellum megi finna svipaða leiki og lýst er í íslenskum heimildum. Uppruni þeirra geti því allt eins verið í norrænni heiðni eins og rómverskri fornri hefð (Gunnell 1995: 158, 180).

Dronke talar um aðfinnslur kirkjulegra yfirvalda og Strömbäck vísar í prédikun Caesariusar biskups í Arles í Suður-Frakklandi frá 6. öld, þar sem farið er háðulegum orðum um árstíðabundna leiki. Orðræðan er að sumu leyti furðu kunnugleg og náskyld umvöndunum íslenskra presta á seinni öldum eins og rakið verður í III. hluta. Caesariusi er sérlega í nöp við að karlar klæðist kvenmannsfötum og telur þá „bleyða og bleyta karlmannskraft sinn í þessu svívirðilega gervi“ (Strömbäck 1953: 74–75; Dronke 1968: 188). Strömbäck bendir einnig á að víða í skriftaboðum, prédikunum og öðrum guðrækilegum ritum megi sjá sambærilegar aðfinnslur, ekki síst við dýragervin sem virðast hafa tengingu við sjálfan djöfulinn.

Páll Vídalín (1667–1727) lögmaður, skáld og fræðimaður í Víðidalstungu, dóttursonur Arngríms Jónssonar og fóstri Grunnavíkur-Jóns, velti fyrir sér uppruna jólahalds á Íslandi, þar sem fornir leikir og síðir vöktu athygli hans. Hann skrifaði *Skýringar yfir Fornyrði Lögbókar þeirrar, er Jónsbók kallast* sem komu upphaflega út á dánarári hans, þar sem hann útskýrir ýmis hugtök lögbókarinnar.

Þar kemur fram að jólahátíðin minni á fornar hátíðir annarra landa. Páll telur ótvíræð líkindi með íslensku jólahaldi bæði að fornu og nýju, og heiðnum, þýskum jólaveislum, og er sannfærður um að í íslenskum vökunóttum, „sem hér á landi vöruðu fram á vort minni með dansleikum og kvæðalátum [...] megi sjá leifar fornra siða.“ Slíkar skemmtanir hafi tíðkast víða í Evrópu, þar sem heiðinn siður af einhverju tagi hafi verið baklægur. Hér er ekki síst áhugavert að Páll þekkir vökunæturnar af eigin raun og talar um „dansleiki og kvæðalæti“ (Páll Vídalín 1854: 267–268, sbr. tilvitnun hjá Terry Gunnell 1995: 154, nmgr. 295). Páll Vídalín lést árið 1727, og lifði rúman helming ævi sinnar á 17. öld. Margt virðist hafa gerst á tímabilinu frá um 1700 og fram á miðja þá öld, þegar dansskemmtanir og gleðir hverfa hratt af sjónarsviðinu. Það sem helst vekur hér athygli er að hin heilögu kvæði sem kveðin voru af konum í upphafi gleðinnar í *Niðurráðan* kallast á við fornar heimildir sem Dronke bendir á um dans á vökunóttum í kirkjum á 6. og 7. öld.

Ekki er ólíklegt að íslenskir dansleikir hafi að einhverju leyti falið í sér leifar fornra skemmtana, með sitt húllumhæ og grótesku. Ákveðið hömluleysi virðist hafa fylgt gleðinni, drykkja, kynusli, jafnvel frjálstlegt kynlíf og fólk kveður og dansar ýmist við heilög kvæði eða klámfengna texta. Rými gleðinnar hefur því skapað umgjörð um skemmtanahald sem hefur mörg einkenni helgisíða mun fremur en leikhúss, þar sem endurtekningin er ekki síst afgerandi breyta (sjá Gunnell 2003: 207–216).⁶² Og hin heilögu kvæði, sem getið er um í tveimur heimildum, bæta annarri vídd við gleðirnar og tengja þær við kaþólskar vökunætur og jafnvel enn eldri uppruna. Þetta verður rætt nánar í 10. kafla.

⁶² Sjá einnig Gunnell (2018) þar sem hann ræðir „Performance“ á forkristnum tíma.

II. Sagnadansar á Íslandi

4 Einkenni íslenskra sagnadansa

Í *Íslenzkum fornkvæðum (ÍFkv)* sem Svend Grundtvig og Jón Sigurðsson (1811–1879) gáfu út á árunum 1854–1885 eru 66 sagnadansar.⁶³ Í útgáfu Jóns Helgasonar, *Íslenzk fornkvæði, islandske folkeviser I–VIII (ÍF)* (1962–1981), heldur hann sömu númerum en bætir við 44 kvæðum; þar eru þau því 110 (sjá lista yfir alla sagnadansa í viðauka 1).⁶⁴ Kvæðin eru merkt með bókstöfum (ÍF) sem gefa til kynna að kvæðið sé hluti *Íslenskra fornkvæða*, þar á eftir er tölustafur sem segir til um hvar í röðinni kvæðið er. Þetta auðkenni einfaldar umfjöllun um kvæðin. Í rannsókninni er þó aðeins númerið skráð á eftir kvæðaheitum enda ljóst að verið er að fjalla um íslenska sagnadansa. Vegna eðlis kvæðagreinarnar – þetta eru munnleg kvæði sem í sumum tilfellum hafa tekið miklum breytingum og eru til í mörgum tilbrigðum – er talan 110 ekki föst í hendi. Til dæmis er *Ólöfar kvæði* (34/80) með tvö númer en yfirleitt er fjallað um það sem eitt kvæði. Kvæðið, sem er varðveitt í mörgum handritum og tilbrigðum, er mjög breytilegt og eitt tilbrigðið er það frábrugðið hinum að réttlætlanlegt væri að telja það sjálfstætt kvæði (sjá nánar í umfjöllun um kvæðið í kafla 6.2, 7.1.2 og 7.2). Vésteinn Ólason hefur einnig bent á að *Harmabótar kvæði* (45) og *Systrakvæði* (46) séu það lík að réttlætlanlegt væri að telja þau eitt kvæði, enda fjallar hann um þau saman í doktorsritgerð sinni (Vésteinn Ólason 1982: 284–286).

Jón Helgason (1899–1986) gerði hvergi grein fyrir vali sínu á kvæðum eins og Vésteinn Ólason, sem byggði doktorsrannsókn sína á útgáfunni, hefur bent á (Vésteinn Ólason 1982: 13). Jón hefur þó greinilega haft það markmið að birta öll kvæði sem hann taldi falla að skilgreiningu sagnadansa og er að finna í þekktum íslenskum handritum, bæði sagnadansa sem höfðu skotið rótum hér á landi og íslenskar þýðingar á dönskum kvæðum þótt þýddu kvæðin hafi ekki fengið ÍF-númer. Rannsókn hans er texta- og handritafræðileg og því eru kvæðin í ritinu í sömu röð og þau standa innan hvers handrits fyrir sig en ekki í ÍF-röð. Jón Sigurðsson og Svend Grundtvig gerðu heldur ekki grein fyrir sínu vali eða settu fram skilgreiningu á kvæðagreininni í útgáfu sinni en eins og sjá má á bréfaskiptum Jóns Sigurðssonar og Jóns Árnasonar þjóðsagnasafnara, sem verða rædd nánar í næsta kafla, hafði hann í bígerð að skrifa formála við fornkvæðasafnið þar sem vænta mátti umfjöllunar um kvæðagreinina þótt ekkert yrði af því.

Eins og sést á framangreindri tölu – 110 eða jafnvel 108 – eru mun færri kvæði varðveitt hér á landi en annars staðar á Norðurlöndum. Sagnadansar voru miðlæg kvæðagrein í Danmörku á

⁶³ Síðasta heftið kom út árið 1885 að þeim báðum látnum í umsjá Pálma Pálssonar cand. mag.

⁶⁴ Nánari grein verður gerð fyrir báðum þessum útgáfum í 5. kafla, Söfnun, skráning og varðveisla.

síðmiðöldum og árnýöld og langflestir sagnadansar á Norðurlöndum eru varðveittir þar. Kvæði með DgF-númer eru 539 og þar vantar að mestu gamankvæði sem Grundtvig taldi ekki til sagnadansa. Það sama má segja um kvæðagreinina í Færeysjum, þar sem sagnadansar hafa um aldir verið helsta kveðskapargrein þjóðarinnar; þarlend kvæði í *TSB* eru 236 en samkvæmt titli þess rits fjallar það aðeins um kvæði með rætur til miðalda. Mörg færeysk kvæði urðu til eftir þann tíma sem hleypti nýju blóði í hefðina en eru ekki talin með, bæði vegna ungs aldurs og þekktra höfunda (Andreassen og Malan Marnersdóttir 2018: 16). Hérlandis voru kvæðin aldrei miðlæg á sama hátt og í þessum tveimur löndum heldur aðeins ein af fjölmörgum kvæða- og sagnagreinum sem þrífust hér á löngu tímabili.

Í 2. kafla var rætt um uppruna kvæðanna og hvernig og hvaðan þau bárust til Norðurlanda. Miðað við þann fjölda kvæða sem hingað hefur borist frá vestnorræna málsvæðinu, þ.e. frá Noregi og Færeysjum, er ljóst að það svæði hefur haft mikil áhrif á mótun hefðarinnar hér á landi. Kvæðin hafa upphaflega komið þaðan enda samskipti mikil við Noreg allar miðaldir og fram undir síðaskipti. Eftir að tengslin við Danmörku jukust á fyrri hluta 16. aldar tóku kvæði að berast þaðan í auknum mæli. Samt sem áður héldust vestnorræn áhrif á kvæðagreinina hér mun lengur (Vésteinn Ólason 1982: 404–406).

Eins og fram kom hér að framan hníga ýmis rök að því að sagnadansar hafi verið orðnir til eða að minnsta kosti kvæði sem líkjast þeim í mjög mörgu, seint á 13. öld (Jonsson 1991: 153–154; Mitchell 2023: 241; sjá kafla 2.1.4). Ekki er hægt að segja með neinni vissu hvenær kvæðagreinin hefur svo borist hingað til lands eða hvenær hún hefur tekið að festa hér rætur. Hugmyndir hafa verið mjög á reiki, allt frá því seint á 13. öld skömmu eftir að greinin kom fram á sjónarsviðið, líklega í Noregi – og hægt að vísa í kvæðabrot undir háttum sem líkjast sagnadönsum og kölluð eru dansar í *Íslendinga sögu* því til stuðnings – allt fram á fyrri hluta 15. aldar.

Tristrams kvæði (23) sem er talið hafa orðið til hér á landi (Vésteinn Ólason 1982: 213) er efnislega náskýlt niðurlagi *Tristrams sögu ok Ísöndar* (1999) sem var þýdd í Noregi á fyrri hluta 13. aldar, jafnvel árið 1226. Einnig er til frumsamin riddarasaga, *Saga af Tristram ok Ísodd* (1999), frá 14. öld. Ýmsir þættir í sagnadansinum benda til þess að kvæðið sé frekar samið eftir þýddu sögunni; þar má nefna lit á seglunum sem eru blá og svört í þýddu sögunni og kvæðinu en hvít og svört í frumsömdu sögunni. Vésteinn Ólason bendir einnig á orðalag í kvæðinu sem er mjög líkt og í þýddu sögunni. Einnig hníga ýmis rök, sem ekki verða tíunduð hér, að því að íslenska sagan hafi verið samin eftir kvæðinu. Sé þetta rétt er kvæðið þar af leiðandi eldra en hún. Reyndar virðist niðurstaðan sú að elsta gerð kvæðisins sé ort eftir þýddu sögunni en í yngri gerðum megi sjá áhrif frá frumsömdu sögunni. (Vésteinn Ólason 1982: 213–220; Aðalheiður Guðmundsdóttir 2020: 763–765). Því má segja að þótt

ekki sé hægt að slá þessu föstu renni margt stöðum undir að kvæðagreinin hafi verið komin hingað til lands í síðasta lagi snemma á 14. öld.

Vésteinn Ólason sem rekur uppruna hvers kvæðis fyrir sig í doktorsritgerð sinni, komst að þeirri niðurstöðu að 23 sagnadansar beri þess öll merki að hafa borist hingað frá Noregi eða Færeyjum og talsverðar líkur á að 20 kvæði til viðbótar hafi einnig komið þaðan. Frá Danmörku hafi langlíklegast borist hingað 13 kvæði og sennilega sjö kvæði að auki. Merki um norrænan uppruna má sjá á 15 kvæðum þótt ekki sé hægt að ákvarða hann nánar. Hér á landi hafi að öllum líkindum orðið til 12 kvæði og miklar líkur á að það sama gildi um fjögur til viðbótar.⁶⁵ Þannig er hinn vestnorræni uppruni kvæða nokkuð afgerandi, þaðan hafa að öllum líkindum komið 43 kvæði, 20 eru af dönskum uppruna, 15 af ótilgreindum norrænum uppruna, 16 kvæði eru hérlend. Þetta eru reyndar aðeins 94 kvæði enda eru ekki talin með kvæði sem hafa verið samin á blað eða eru mjög brotakennd (Vésteinn Ólason 1982: 403–404).

Þegar listi yfir íslenska sagnadansa í *TSB* er athugaður kemur í ljós að þar er 16 kvæðum með ÍF-númerum sleppt sem rímar við ofangreinda tölu: níu vegna þess að þau eru ort á blað eftir dæmisögum, tvö eru of brotakennd og fimm falla ekki að skilgreindum bragarháttum sagnadansa eða eru ekki frásögukvæði (*TSB* 1978: 14, 320–321). Nokkur kvæði til viðbótar eiga hæglega heima á þessum lista því fleiri kvæði eru brotakennd, jafnvel aðeins hálf eða ein vísa, önnur bera fremur yfirbragð þulna eða virðast efnislega óskyld kvæðagreininni.

Rétt er að gera örlítið nánari grein fyrir þeim kvæðum sem ekki eru undir í rannsókninni. Í fyrsta lagi eru níu kvæði ort eftir dæmisögum sem Vésteinn Ólason fjallaði um árið 1975. Þessi kvæði hafa verið nefnd exempla-kvæði og voru ort eftir safni skemmti- eða dæmisagna í óbundnu máli sem kom út í Danmörku árið 1625. Þetta var endurútgáfa og þýðing á safni ævintýra og dæmisagna (exempla), *Schimpf und Ernst*, sem upphaflega kom út á þýsku árið 1522. Það var þýtt á mörg tungumál og birtist í Danmörku undir titlinum *Joco seria: Eller Skimpt oc Aluar*. Heftið hefur borist hingað til lands og til eru nokkur handrit með sögum sem hafa verið þýddar úr þessu safni. Nokkur kvæði voru ort upp úr sögunum undir sagnadansaháttum (Vésteinn Ólason 1975: 278–289). Jón Helgason taldi sex sagnadansa af þessum meiði (*ÍF* V 1965: xxx–xxxviii, 160–175) en Vésteinn bætir

⁶⁵ Kvæði sem mjög líklega hafa orðið til hér á landi eru: Ríka álfs kvæði (4), Tristrams kvæði (23), Kvæði af Hringi kóngi og Alexander (36), Ólafs vísur (50), Riddara kvæði (56), Þiðriks kvæði kónigs (57), Klerks kvæði (58), Kvæði af Imnar og Elínu (79), Eyvindar ríma (81), Þorgeirs rímur (82), Kára kvæði (83) og Gyrðis kvæði (97). Auk þess eru líkur á að Magna dans (33), Bóthildar kvæði (37), Kvæði af Gunnlaugi og Sigurði (64) og Spélof (98) séu einnig hérlend að uppruna. Átta þeirra fjalla um ofbeldi á einhvern hátt og verða rædd hér síðar. Auk þess nefnir Vésteinn að Kvæði af Gunnari á Hlíðarenda (49) beri þess merki að hafa verið samið á blað hérlendis, líklega eftir 1600, og jafnvel aldrei lifnað sem munnlegt kvæði. Níu exempla-kvæði eru einnig talin samin hér á landi (Vésteinn Ólason 1982: 291–292, 404). Í raun eru þetta þá 26 kvæði og kvæðisbrot og tíu þeirra samin á blað.

þremur kvæðum við (1975: 279).⁶⁶ *Kvæði af Gunnari á Hlíðarenda* (69) sem virðist hafa verið samið á blað eftir 1600 er einnig sleppt enda samræmist það bragreglum sagnadansa illa.

Nokkur kvæði eru mjög brotakennd, aðeins ein vísa eða vísuþrot, og því ómögulegt að greina umfjöllunarefnið. Reyndar eru einhver þeirra til á öðrum málum en erfitt er að segja til um hvernig kvæðin hafi verið í íslenskum tilbrigðum út frá litlu broti og því farin sú leið að sleppa þeim hér.⁶⁷

Í *TSB* er *Kvæði af Imnar og Elínu* (79) sleppt vegna bragarháttar en hér er það talið með enda blasir ekki alveg við hvað í bragarhætti kvæðisins geri það að verkum að því sé sleppt frekar en ýmsum öðrum. Hver vísa er fjórar braglínur og á milli þeirra er viðlag. Rímið er nálægt því að vera *xyaya* en einstöku sinnum ríma braglínur eitt og þrjú líka, yfirleitt þá með hálfrími (*ÍF VI* 1968: 193–195). Séu öll kvæði talin saman sem ýmist eru samin eftir dæmisögum, eru utan bragarháttar eða of brotakennd til að hægt sé að greina þau með góðu móti, eru þau 22. Miðað við að tvö kvæði séu tvítalin í upphafs fjölda kvæðanna er fjöldinn kominn niður í 86.

4.1 Um flokkun og umfjöllunarefni sagnadansa

Helsta verkfærið við greiningu sagnadansa hefur lengi verið flokkunarkerfið sem sett var fram í *The Traditional Scandinavian Medieval Ballad* (1978) eða *TSB*. Það er að mörgu leyti byggt á flokkun Grundtvigs í *Danmarks gamle Folkeviser* annars vegar og hins vegar á gerðaskrá Aarnes og Thompsons. Kerfið er í sjálfu sér einfalt. Kvæðunum er skipt í flokka eftir umfjöllunarefni, hver flokkur er merktur með bókstaf og allar kvæðagerðir sem taldar eru eiga þar heima eru með sinn tölustaf. Því er gengið út frá að hægt sé að flokka öll kvæðin eftir einu umfjöllunarefni. Hverjum flokki er skipt í kafla og undirkafla og hverri kvæðagerð er síðan lýst í stuttu máli. Flokkarnir eru: A: Kvæði um yfirnátúrulega atburði (Ballads of the supernatural); B: Kvæði byggð á goð- og helgisögnum (Legendary ballads); C: Kvæði byggð á sagnfræðilegum atburðum (Historical ballads); D: Riddarakvæði (Ballads of chivalry); E: Kappakvæði (Heroic ballads); og F: Gamankvæði (Jocular

⁶⁶ Þetta eru Osta kvæði (101), Kóngssona kvæði (102), Ísungs kvæði (84), Kvonbóna kvæði (103), Heimsku kvæði (104) og Múks kvæði (105). Vésteinn telur að Áls kvæði (96), Kirkjuklerks kvæði (100) og líklega Kvæði af Sigmundi (10) tilheyri einnig þessum hópi (Vésteinn Ólason 1975: 279). Aðeins tvö þeirra virðast hafa náð að lífna á vörum fólks. Þetta eru Kirkjuklerks kvæði (100) sem er til í nokkrum uppskriftum frá 19. öld og upptökum frá 20. öld (1975: 288) og Kvæði af Sigmundi (10) en þar er „kjarni sögunnar felldur inn í nýja umgerð sem greinilega er sniðin eftir riddarakvæðum.“ Talsverðar breytingar hafi verið gerðar frá upphaflegu sögunni og efni hennar fært til innan kvæðisins. Þó getur verið að munnleg varðveisla kvæðisins hafi þar átt hlut að máli“ (1975: 289). Kvæðið er þó aðeins til í Kvæðabókinni og systurhandritum og hefur ekki verið skráð síðar.

⁶⁷ Þetta eru Salomons kvæði (73), Kvæði af Heiðabæjar draug (74) sem einnig er í G, B, og V-handritum þýtt úr kvæðabók Vedels (*ÍF I* 1962: 167), Sjö bræðra kvæði (75), Fants kvæði (90) og Sekkjar kvæði (91). Auk þess er sleppt nokkrum kvæðum sem skilgreina má sem gamankvæði, þó mun fremur vegna formsins en innihaldsins. Flestum þeirra er einnig sleppt í *TSB* vegna bragarháttar. Þetta eru Þjófakvæði (85), Konukaup (94), Gyrðis kvæði (97), Spélof (98), Skeggkarls kvæði (99), Klæða vísur (106), Linda kvæði (107), Húfan dýra (108), Skrifta kvæði (109) og Drengs dilla (110) sem er barnagæla.

ballads). Þau 94 kvæði sem eru varðveitt hér á landi og hafa númer samkvæmt *TSB* skiptast þannig: A = 11, B = 5, C = 0, D = 62, E = 4 og F = 12. Langstærstur hluti kvæðanna fellur í flokk riddarakvæða enda sagnaheimurinn ættaður þaðan.

Þegar flokkunin í *Hundraðvisnabók* Vedels er athuguð kemur í ljós að hún byggist fyrst og fremst á stöðu aðalpersóna hvers kvæðis eins og rætt var í kafla 2.1: „»effter de Personers Lelighed om huilcke Viserne ere lagde«, [...] (Hvb 39b), nemlig kæmper, kongelige og adelsfolk“ (Akhøj Nielsen 2004: 57). Vedel hafði reyndar helst áhuga á kvæðum sem hann taldi byggjast á sönnnum sögulegum atburðum. Árið 1657 bættist svo við safn 30 sagnadansa í útgáfu Mette Gjõe: *Den I. Part Tragica eller Gamle Danske Historiske Elskaffs Vjser* þar sem er að finna kvæði tengd ástarmálum. Því vekur athygli sú áhersla sem Grundtvig leggur á að aðgreina kvæði sem tengjast þjóðtrú, goðsögum og helgisögnum; þ.e. „Naturmytiske viser“ og „Legendeviser“ sem eru prentuð í öðru bindi *DgF* sem kom út á árunum 1854–1856. Í *TSB* er reyndar hægt að sjá að sum þessara kvæða eru fyrst og fremst um þetta. Þau tengjast oft þjóðtrú eða goðsögum og segja gjarnan frá átökum manna og náttúruvætta, álfa og trölla. Af hérlendum kvæðum má nefna *Kvæði af Ólafi liljurós* (1) sem segir frá átökum manns og álfameyjar, *Elenar ljóð* (2) þar sem stúlka sleppur frá nykri, og *Ríka álfs kvæði* (4) þar sem sagt er frá samskiptum konu og álfs. Þessi kvæði fjalla þó ekki síður um samskipti mannlegrar veru og veru annars heims af gagnstæðu kyni. Aftur á móti eru að minnsta kosti fjögur hérlend kvæði í A og B flokki sem orka tvímælis. Segja má að *Hörpu kvæði* (13) sé á mörkum flokka, það fjallar um systurmorð og hörpustrengir úr hári hinnar látnu koma upp um ódæðið. Það er þó aðeins einn þáttur kvæðisins, því að afbryðisemi og systurmorðið eru þar ekki síður miðlægir frásagnarliðir. *Hildibrands kvæði* (7) og *Kvæði af Ribbaldi og Gullbrúnu* (16) eru líka með frásagnarliði sem tengjast yfirnáttúrulegum atburðum en aðalfrásögnin er þó annars vegar af ofbeldi sem karl beitir eiginkonu sína og eftirmál þess og hins vegar átök milli föður og bræðra konu og ástmans hennar; og sagnaheimur beggja er riddarakvæðanna. Flokkun á *Kvæði af vallara systrabana* (15) í B-flokk orkar ekki síður tvímælis. Sá atburður sem stýrir flokkuninni – ljós birtist yfir gróf tveggja systra – verður aðeins í rétt rúmum helmingi varðveittra íslenskra texta kvæðisins.

Sérkennileg flokkun sést víðar. *Kvæði af Loga í Vallarhlíð* (28) er flokkað sem kappakvæði en er náskylt *Magna dansi* (33) sem er flokkað sem riddarakvæði; bæði hafa mun frekar það yfirbragð þótt kona með svipmót ættað úr Íslendingasögum sé drifkrafturinn í báðum kvæðum. Riddarakvæðin eru því nokkru fleiri en talan 62 segir til um.

Sé litið á E-hluta *TSB* þar sem kappakvæðin er að finna í kemur í ljós að þar eru rúmlega 50 kvæði um kapp og yfirnáttúrulegar verur og oft snúið að átta sig á því hvers vegna frekar er horft til kappanna en yfirnáttúrunnar við flokkun þeirra (sjá *TSB* 1978: 248–268). *Kára kvæði* (83) er í þessum flokki (E 161) en umfjöllunarefni þess er í flestum tilfellum samtal stúlku og náttúruvættar

sem ýmist er draugur, tröll, vættur eða „álfamaður“ eftir tilbrigðum. Hér verður því að draga þá ályktun að stúlkan sé sá kappi sem flokkað er eftir. Kvæðið ætti þó mun frekar heima með svipuðum kvæðum hérlendum þar sem samskipti manneskju og náttúruvættar er umfjöllunarefnið; *Kvæði af Ólafi liljurós* (1), *Elenar ljóðum* (2) og *Ríka álfs kvæði* (4). Ástæða þess að kappinn vegur sterkar í flokkuninni er eflaust sú að mörg þessara kvæða koma frá Færeyjum þar sem kappakvæði eru ráðandi og þar virðist ekki gerður greinarmunur á því hverrar náttúru andstæðingurinn er. Þetta rennir reyndar stoðum undir gagnrýni á flokkunarfræði af þessu tagi, þar sem mjög sambærileg kvæði geta lent í tveimur ólíkum flokkum og hending virðist stundum hafa ráðið því hvaða kvæði lendir hvar. Þetta leiðir einnig í ljós að kvæði sem hafa yfirnáttúrulegar verur innanborðs geti hæglega rúmast í öðrum flokkum enda virðist sú hugsun að skilja mennskar verur og yfirnáttúrulegar að með þessum hætti vera tilkomin með vísindahyggju upplýsingarinnar og síðar áhuga rómantikurinnar á því sem er framandi og þeirri flokkunarfræði sem fylgdi í kjölfarið.

Í D-hluta *TSB* sem fjallar um riddarakvæði er meðal annars að finna kaflann „Violent or unwanted courtship“ (*TSB* 1978: 115–128), sem er skipt í undirkaflana „Rejected proposals, unsuccessful attempts at seduction“, „Abduction“ og „Rape and attended rape“. Í fyrsta hlutanum eru íslensku kvæðin *Bóthildar kvæði* (37), *Bóthildar kvæði* (65) og *Kvæði af herra Pána og Gunnvöru* (72), í þeim næsta er aðeins eitt kvæði, *Hökulsmokks kvæði* (92) og í síðasta hlutanum eru *Kvæði af herra kóng Símoni* (26), *Ebbadætra kvæði* (30), *Kvæði af Knúti í Borg og Sveini kóngi* (31) og *Kvæði af Þorkeli og Margrétu* (68). *Kvæði af Margrétu og Eilíf* (14) er ekki þar á meðal en er þó réttilega flokkað undir „Incest motifs“ þótt segja megi að nauðgunarhluti kvæðisins og dramatísk framvinda í kjölfarið sé þar allverulega smættuð. Þarna eru hvorki *Kvæði af Loga Þórðarsyni* (88) þar sem aðalatriði flokkunarinnar er að faðirinn fellur fyrir hendi biðilsins (D135) sem þó gerist ekki nema í einu tilbrigði kvæðisins hér á landi, né *Prestsdóttur kvæði* (89) þar sem aðalatriðið er „maður dulbýr sig til að tæla konu“ sem er ekki að finna í neinu íslensku tilbrigði kvæðisins. Bæði kvæðin fjalla hins vegar um konur sem eru beittar kynferðisofbeldi í refsingarskyni á gróteskan hátt.

Augljóst er að tengingu við íslensk tilbrigði margra kvæða er ábótavant í *TSB* auk þess sem kynferðisofbeldi er annaðhvort vangreint eða þá að ákveðinnar kynblindu gæti í flokkuninni. Ingrid Ákesson hefur einnig bent á þetta: „The catalogue was conceptualized in the 1950’s and, besides being an eminent and very useful piece of scholarly work, it also represents an older folkloric tradition from which theories and problematizations of gender and power are absent“ (Ákesson 2020: 6–7). Þetta er óhætt að taka undir. Hlutur kvenna og ofbeldis gegn konum er stórlega vanmetinn og oft eins og höfundar hafi ekki leitt hugann að þessum þáttum. Ingrid Ákesson tekur

svo djúpt í árinna að kalla þetta „male gaze“ (Ákesson 2021: 5).⁶⁸ En þetta leiðir ekki síður í ljós hversu erfitt er að draga kvæði af þessu tagi í þrönga dilka, margir frásagnarleiðir eru í hverju kvæði og virðist næstum fara eftir hverjum lesanda hvaða atriði eru talin vega þyngst (Sjá *TSB*-nr. kvæðanna í Viðauka 1.).

Við lestur sagnadansa sem varðveittir eru hér á landi kemur í ljós að þeir segja í stórum dráttum frá hlutskipti kvenna í víðum skilningi. Sagnaheimurinn er ættaður frá miðöldum, hér eru riddarar og frúr, kóngar og drottningar, frillur og hestasveinar. Aðeins eitt kvæði segir eingöngu frá örlögum karla í öllum tilbrigðum; það er *Kaupmanna kvæði* (6) sem er um farmenn í sjávarháaska. Annað tilbrigðið af *Kvæði af Nikulási* (44) er einnig aðeins um samskipti tveggja karla en í hinu tilbrigðinu er kona á jaðrinum sem horfir inn á sögusviðið. *Sonarharmur* (17) sem fjallar fyrst og fremst um sorg föður yfir sonarmissi segir einnig frá móður barnsins sem lést af barnsförum. Í flestum kvæðanna eru konur miðlægar, sjónarhornið er þeirra og sögusamúðin er með þeim. Í öðrum eru konur utan sjónmáls en engu að síður miðlægar í kvæðunum því umfjöllunarefnið tengist þeim með einhverju móti, er jafnvel átök vegna þeirra. Þær standa þá á jaðri frásagnarinnar, horfa inn á sviðið og eru oft nafnlausar. Dæmi um þetta eru brúðarleitarkvæði þar sem karl leggst í ferðalög í leit að heppilegri brúði og allt endar með brúðkaupi. Þau eru fjögur varðveitt hér á landi og brúðirnar eru á jaðrinum í þremur þeirra.⁶⁹ Kvæði um brotnám kvenna og brotthlaup eru þó mun fleiri og konur þeirra kvæða oft nær miðjunni og meiri gerendur.

Mörg kvæðin eru harmræn en önnur eru grínkvæði þótt gamanið sé grátt og skemmtigildið hafi dvínað í aldanna rás. Eins og áður hefur komið fram verður hér fyrst og fremst farið gaumgæfilega í kvæði þar sem ofbeldi í samskiptum karla og kvenna er fyrirferðarmikið. Kvæði sem falla undir þá skilgreiningu eru 35. Oft er ljósi varpað á hlutskipti kvennanna sem sagt er frá í kvæðunum, þar sem fæðingar barna, útburður og sifjaspell koma við sögu, en einnig hjartnæm augnablik þegar mæður kveðja börn sín í hinsta sinn. Hér verður einnig rætt um 17 kvæði sem eru á jaðrinum í einhverjum skilningi: konum er ógnað en ekkert verður úr ógninni eða þær sleppa undan henni. Ekki verður þó fjallað um öll kvæði sem segja frá hlutskipti kvenna eða samskiptum karla og kvenna heldur fyrst og fremst horft á kvæði þar sem ofbeldið er ráðandi afl eða það er yfirvofandi. Athyglisvert er að í mörgum kvæðum þar sem konur beita ofbeldi eru þær ekki dæmdar og þurfa ekki að svara fyrir

⁶⁸ Sjá einnig tvær greinar eftir Ákesson frá 2022. Í *Födslar, blöjor och barnamord: Om sångarens förhandlingar af typöverskridande narrativa motiver i ballader* (2022a) skoðar hún viðkvæm og erfið umfjöllunarefni sem tengjast konum órjúfandi böndum, með áherslu á flytjendur kvæðanna, í seinni geininni, *Váld som kontroll, hämnd eller försvar. Kön och makt i balladens universum* (2022b) er viðfangsefnið valdbeiting innan sagnadansa og hvernig karlar beita konur valdi til að hafa stjórn á þeim og beygja þær undir sig.

⁶⁹ Brúðarleitarkvæðin eru *Þorkels kvæði Þrándarsonar* (62), *Gunnlaugs kvæði* (63), *Eyvindar ríma* (81) og *Þorgeirs rímur* (82).

gerðir sínar. Í öðrum deyjja þær píslarvættisdauða. Þar má því greina atriði sem tengja má við kaþólskt trúarkerfi; fyrirgefning, friðþæging eða jafnvel syndaaflausn eru nærtæk hugtök og uppruni kvæðanna á miðöldum því mjög skýr í þeim kvæðum.

4.2 Um formúlur, kenningar og heiti

Formúlur eru algengt byggingarefni munnlegra kvæðagreina og sagnadansar eru þar engin undantekning. Otto Holzapfel (1980) hefur skrifað um formúlur í dönskum sagnadönsum og skiptir þeim í nokkra flokka. Einn þeirra kallar hann *sprogformler* sem mætti nefna *orðaformúlur*, en það eru stutt, föst orðasambönd sem eru notuð til að segja sömu hluti aftur og aftur. Dæmi úr héraendum kvæðum eru t.d. „jömfru situr j hæga loptt“ (5. vísa *Taflkvæðis* (38), G, B og V-handrit, ÍF I 1962: 71) og „skrófudu margt enn sungu fatt“ (13. vísa *Magna dans* (33), B og V-handrit, ÍF I: 112) auk þess sem föst orð og orðasambönd eins og „gangvarinn grár“ eru mjög algeng. Holzapfel bendir á að slíkt stílbragð sé að finna í mörgum gerðum kveðskapar, ekki síst þeim sem standa á munnlegum grunni, allt frá Hómerskviðum til styttri kvæða eins og sagnadansa. Slíkum formúlum megi líkja við það sem hann kallar *epitheton ornans* eða *orðaskreyti* en þó eru þær að einhverju leyti einnig merkingarbærar (1980: 15–16, 31). Orðaformúlurnar eru oft mjög staðlaðar og stílfærðar og beygingar eru sérkennilegar eða með öllu sleppt svo þær falli að bragnum og framvindunni, bæði hér á landi og annars staðar. Í sagnadönsum er yfirleitt ekki nein þörf fyrir frumleika, orðapör sem hafa virkað annars staðar eru flutt í heilu lagi milli kvæða og gegna yfirleitt sambærilegu hlutverki.

Sviðsetningarformúlur eða *sceneriformel* er önnur gerð formúlna sem lýsir aðstæðum og *frásagnarformúlur* eða *episke formler* taka þátt í að fleyta frásögn kvæðis áfram.

Sviðsetningarformúlur geta t.d. verið á þessa leið:

De fægtede i dage, de fægtede i to,
ingen kunne sejer af anden få.

Den tredje dag ad kvælde
Svend Vonved kæmpen fælde. (DgF 18 C 36–37; Holzapfel 1980: 21).

Í *Kvæði af Rögnvaldi og Gunnhildi* (12) er sambærileg sviðsetning:

18. [...] hann bardj hana daginn og bardj hana tvo
þridja framm til midja
vel villda eg vid verølldena skilja. (viðlag bls. 80)
19. Bardj hana tvo
þridja framm til miðja.
[...] (G, B og V-handrit, ÍF I 1962: 83)

Jafnvel mætti kalla það sem hér sést *tímaformúlu* samkvæmt Holzapfel (1980: 21–22), þar sem þrír dagar eru tímabilið sem ákveðin sviðsetning varir í báðum þessum dæmum.

Frásagnarformúlur eru annars eðlis; þær tengja saman frásagnarliði og eru eins og brú á milli þeirra (Sjá Holzapfel 1980: 28–41). Í þeim kvæðum sem hér eru til umfjöllunar má sjá margar formúlur af þessu tagi. Formúlan „hægra fæti í höllina sté“ sem kemur víða fyrir, meðal annars í *Bóthildar kvæði* (37) er dæmi um þetta (7. vísa, Papp fol. nr. 57, *ÍF* III 1962: 233). Eftir að stigið hefur verið inn í höllina hefst yfirleitt hápunktur þeirra kvæða þar sem hún kemur fyrir. Hún tengir saman það sem á undan hefur gengið og það sem tekur við og tengir um leið saman staði sem eru vettvangur kvæðisins; höllina, svæði konungsins og það sem er fyrir utan.

Algeng frásagnarformúla í kvæðum sem segja frá kynferðislegu sambandi er þessi:

8. Fatta hefur hann fýngur og smá
med listumm plockar hann lokur j fra (*Magna dans* (33) (B og V-handrit, *ÍF* I 1962: 112).⁷⁰

Það sama gildir, formúlan tengir saman atburð og stað. Í kjölfarið getur fylgt þvingun eða ástarrfundur, allt eftir því með hvaða hugarfari það er gert og hvernig tekið er á móti þeim sem plokkar lokurnar frá.⁷¹

Formúla tengd afhöfðun sem bæði er í *Ebbadætra kvæði* (30) (21. vísa, Papp. fol. nr. 57, *ÍF* III: 248) og *Bjarnarsona kvæði* (21) (B og V-handrit, 14. vísa, *ÍF* I: 151) er í raun heilt erindi:

- | | |
|---|---|
| 21. Heyred það nü Ebba dætur
gefe þer mer grid,
eg hef aldrei bonda dætur
bedid þess nu fyrr | 14. Þrándur Bjarnarson
gefdu mier grid
jeg hefe ønguan bondason
beded þess fyrr. |
|---|---|

Bæði Ívarssynir sem eru gerendur í *Ebbadætra kvæði* og ástmaður Ragnfríðar í *Bjarnarsona kvæði* eru gerðir höfðinu styttri í framhaldinu.

Kenningar og heiti eru sjaldgæf í sagnadönsum og eignarfallsumritanir sem Davíð Erlingsson (1974) hefur kallað *blómað mál* eru sárásjaldgæfar þótt þær sjáist. Stundum mætti jafnvel kalla það orðaformúlur. Blómað mál eru líkingar, eins konar kenningar þar sem umritunin bætir í raun engu við og er aðeins til að skrýða málið. Í *Kvæði af Ribbaldi og Gullbrúnu* (16) kemur fyrir orðasambandið *sorgar bönd* (sjá nánar í kafla 7.4.1), þar sem segir: „frúna spenntu sorgar bönd“ (34. vísa, *ÍF* II: 63,)⁷². Þetta er gott dæmi um blómað mál og merkir líklega að sorgin hafi heltekið hana. Davíð hefur ritað um slíkar eignarfallsumritanir og rannsakað innan rímna þar sem þær eru mikið notaðar. Þær virðast ættaðar úr riddara- og heilagra manna sögum þar sem þær eru algengar. Hugtakið smíðaði Davíð og

⁷⁰ Reyndar er orðmyndin „fattar“ mun algengari; „fattar fingur“.

⁷¹ Reyndar bregður þessari formúlu einnig fyrir við önnur tækifæri og er þá eins og hún hafi farið á flakk út fyrir sitt hefðbundna svið. Hún er t.d. í mörgum útgáfum *Kvæðis af Ólafi liljurós* (1) þegar hann kemur sár heim til móður sinnar og ber að dyrum og plokkar lokurnar frá (Lbs 1518 8vo, *ÍF* V 1965: 69–73, 17. vísa bls. 71); JS 254 4to frá 19. öld (*ÍF* VI 1968: 1–5, 20. Vísa bls. 4) og eftir það virðist hún orðin mjög algeng í kvæðinu.

hafði þar hliðsjón af málfari sagnanna, þar sem orðið blóm er algengt í slíkum samsetningum (Davíð Erlingsson 1974: 18–22).

Nokkrar afdráttarlausar kenningar er að finna í sagnadönsum. Í *Kvæði af Kristínu og Ásbirni* (55) kemur fyrir „ofnis bingur“ í viðlaginu (G, B og V-handrit).⁷² Stefstofninn er á þessa leið:

Gulle ber hun spennttan skö
hladinn med ofnis bijng
ein ber hún angur fyrer þann ødling. (G, B og V-handrit, ÍF I 1962: 193)

Kenningin *ofnis bingur* merkir gull, ofnir er ormur, þ.e. Fáfmir, og bingur merkir oft rúm í kenningum.⁷³ Gullið er beð Fáfnis.

Í *Þiðriks kvæði kóngs* (57), 4. vísu, kemur fyrir kvenkenningin *falldabryk* (*faldabrik*) sem er þekkt úr rímnamáli, brik er heiti yfir konu og falda brik er kona sem ber fald. Þetta bætir því litlu við, því merkingin er eftir sem áður kona (AM 153 8vo II, ÍF III 1962: 183). Í *Kvæði af Nikulási* (44) (AM 153 8vo II, ÍF III: 172–173) er kvenkenninguna *menskord* (*menskorð*) að finna í viðlagi en hún er ættuð úr fornu skáldamáli, í *Klerks kvæði* (58) er kona nefnd *lilubladd* (*liljublad*) í 6. vísu, sem er einnig heiti ættað úr fornu skáldamáli (AM 153 8vo II, ÍF III: 185) og í *Riddara kvæði* (56, í 10. og síðustu vísu) er að finna kenninguna *jndes röt* (*yndis röt*), sem einnig merkir kona (sama handrit, ÍF III: 187). Þrjú þessara kvæða eru talin íslensk að uppruna. Heiti eru mun algengari þótt þau séu ekki víða, þá eru konur *víf* og hestar *gangvarar* eða *sá armi apalgrár*, jafnvel *ess*.

Vegna frjálsræðis í bragnum hafa kvæðin yfir sér léttleika og allt að því kæruleysislegan blæ þótt umfjöllunarefnið sé oft harmrænt og erfitt og með fjölda endurtekninga skapast ákveðin sefjun sem er enn eitt einkenni kvæðanna. Formúlur, endurtekin orð og hugtök og fastur hrynur hefur allt átt hlut í að skapa þau hughrif sem einkenna sagnadansa og koma jafnvel í staðinn fyrir niðurnjörvaðar bragreglur.

4.3 Nokkur orð um málfar

Sagnadansar bástur hingað aðallega frá vestnorræna málsvæðinu til að byrja með og voru ekki þýddir nákvæmlega heldur kveðnir á máli sem var einhver blendingur af íslensku og upprunamálunum. Leiða má líkum að því að munur vestnorrænu málanna hafi verið það lítill á þeim tíma sem kvæðin tóku að berast, líklega strax snemma á 14. öld, að smá blæbrigðamunur hafi skipt litlu máli. Tungutak íslenskra sagnadansa er afar sérstakt; málið er oft á tíðum framandlegt nútímaaugum og lýtur jafnvel á stundum ekki hefðbundnum íslenskum beygingarreglum á neinum tímum. Eins og

⁷² Í Papp. fol. nr. 57 stendur „ofners bing“ í AM 151a 8vo er það „ofnirbyng“, í MS Bor. 130 vantar orðið með öllu og yngri handritin hafa sama rithátt og Papp. fol. nr. 57.

⁷³ Úr ritmálssafni Orðabókar Háskólans (<http://ritmalssafn.arnastofnun.is/daemi/41435>).

áður segir er staðlað orðalag almennt einkenni greinarinnar. Málvarið bendir fyrst og fremst til þess að hér sé á ferðinni munnleg kveðskapargrein sem hafði ákveðnu hlutverki að gegna – þetta eru dægurlagatextar sinna tíma sem oft á tíðum segja mjög áhrifamiklar sögur í fáum dráttum og voru notaðir til að dansa eftir. Málið á kvæðunum í íslenskum búningi er auk þess oft létt og leikandi og gæti borið með sér að það fari nálægt talmáli á stundum (Vésteinn Ólason 1982: 97).

Kvæði af Margrétu og Eilíf (14) er einnig varðveitt í Færeysjum og heitir þar *Kong Magnus i Noregi ella Margretu kvæði* (CCF 31). Við samanburð á þeim má sjá hve stutt getur verið á milli kvæða af vestnorræna málsvæðinu, raunar svo að erfitt er að greina á milli tungumálanna á rituðu formi:

14. Reýf hann hennar stackinn
reýf hann hennar serk
ädur hann gat framed
það syndsamlega verk. (B og V-handrit, *ÍF* I 1962: 101)

Í færeyskri gerð er sagt frá sama atburði svona:

6. Hann reiv af henni stakkin
so hennar silkiserk,
til hann hevði vunnið henni
tað syndar neyðsinsverk. (CCF 31, Føroya kvæði I 1951–1963: 650–651)

Reyndar er íslenska dæmið með rithætti frá seinni hluta 17. aldar en færeyska tilbrigðið var fyrst skrifað upp um miðja 19. öld.⁷⁴ Vésteinn hefur bent á að það færeyska beri þess merki að vera eldra en elsta uppskrift kvæðisins á íslensku, og því hafi það greinilega borist hingað frá Færeysjum en ekki öfugt (Vésteinn Ólason 1982: 174). Bæði orðmyndirnar og söguþráðurinn eru næstum því eins þótt lengri aðdragandi sé að þeim atburðum sem eru þungamiðja kvæðisins í íslenska tilbrigðinu og þau hafi ekki sama endi sem undirstrikar hið munnlega eðli kvæðisins. Þetta dæmi gæti bent til þess að engin sérstök tilraun hafi verið gerð til að þýða kvæðið, tungumálin voru það lík að engin þörf hefur verið á því. Kvæðin skildust ágætlega og voru nothæf til síns brúks.

Þrátt fyrir þetta eru sérkennileg og „óíslenskuleg“ orð nokkuð algeng, til dæmis er víða sagt að kona „stár sig með barni“ í þeirri merkingu að kona sé með barni (t.d. í *Kvæði af Margrétu og Eilíf* (14, 26. vísa B og V-handrit, *ÍF* I 1962: 103), orðmyndin *gá* í staðinn fyrir *að ganga* er algeng, en einangraðri eru dæmi eins og „lofade hann henne stadlegre tru“ í merkingunni að heita trúnaði (*Kvæði af Magnúsi Jónssyni*, G, B og V-handrit, 2. vísa, *ÍF* I 1962: 1). Hér má einnig nefna *hægaloft* sem er íverustaður kvenna á háaloftri og er notað í titli ritgerðarinnar. Eins og Vésteinn hefur bent á virðist málfar elstu kvæðanna hafa slípast til í meðförum fólks og yngri kvæði, þ.e. þau sem bárust síðar frá Danmörku eða austnorræna málsvæðinu eru stundum á stirðara máli. Bæði er lengra á milli

⁷⁴ Þessar vísur eru birtar ásamt tveimur til viðbótar í 7. kafla þar sem fjallað er um kvæðið.

tungumálanna og styttri tími frá því þau bárust til landsins þar til farið var að skrifa þau upp (um málfar, Vésteinn Ólason 1982: 97–103 og 105–109). Í yngri uppskriftum dönsku kvæðanna má sjá að þau eru farin að slípast til og orðin þjalli (Vésteinn Ólason 1982: 405–406). Sé litið á þau sextán kvæði sem talin eru hafa orðið til hér á landi má sjá svipað málsnið og á innfluttum kvæðum þótt minna sé um sérkennilegar orðmyndir og kenningar og heiti séu þar algengari.

Í málfari kvæðanna felst hluti af þokka þeirra og ekki er loku fyrir það skotið að á stundum hafi framandlegt tungutak ásamt frjálsræði í lengd braglína, rími og ljóðstafanotkun, léð þeim vissan ævintýrablae í hugum flytjenda. Kvæðin bera það stundum með sér að þeim hafi annaðhvort verið snarað í fljótheitum eða alls ekki. Málfarinu má jafnvel líkja við flutning fólks allra tíma á dægurlögum á útlendu tungumáli sem engum dettur í hug að þýða. Kvæðin eru danskvæði og unnt að dansa við þau á þessu formi. Þetta eru afdráttarlaus einkenni munnlegs kveðskapar, tilgangurinn helgar meðalið og notagildi kvæðanna hefur ekki verið síðra þótt tungumálið væri ekki alltaf kórrétt og framandlegt yfirbragðið jafnvel verið hluti af aðdráttarafli þeirra. Lögin sem sungin voru við kvæðin og hrynur þeirra hafa ekki síður skipt máli en textinn sem sunginn var þegar kemur að heildarhrifum kvæðanna.

4.4 Um flutning kvæðanna

Í heimildum er hvergi beinlínis getið um flutning sagnadansa, aðeins talað um dans og danskvæði, jafnvel „heilög kvæði“ og „fallegustu kvæði sem fást kunna“ þótt ekki sé ljóst við hvaða kvæði er átt. Í lýsingum frá 17. og 18. öld sem fjallað var um hér að framan er ekki loku fyrir það skotið að þar sé lýst dansi við sagnadansa. Þar leiddi forsöngvari sönginn, annaðhvort einn eða með hjálp frá öðrum sem ekki tóku þátt í dansinum. Forsöngvarinn söng sjálft kvæðið og dansararnir sem héldust að öllum líkindum í hendur og hreyfðust í hring, tóku undir í viðlaginu og jafnvel einnig í stöku erindi. Karlar og konur virðast auk þess hafa dansað aðskilin á meðan aðrir horfðu á eins og fram kom í 3. kafla. Lýsing Eggerts Ólafssonar og Bjarna Pálssonar þar sem sagt er frá dansi við kvæði sem „fjalla[r] um einhvern tiltekinn atburð“ renna ekki síður stoðum undir að sagnadansar – sem eru einu danskvæðin þekkt hér á landi sem gera það – hafi verið kveðnir fyrir dansi (Eggert Ólafsson og Bjarni Pálsson I 1943: 242, sjá bls. 64). Þó ber að varast að draga af þessu of miklar ályktanir.

Handritin sem varðveita kvæðin segja aftur á móti ekkert um flutninginn eða hvort og þá hvernig dans hafi verið stiginn við þau. Sjálf varðveisla kvæðanna gefur hins vegar ótvíræða vísbendingu um að þau hafi verið skráð eftir flutningi, og líklegast er að kvæðin hafi þá verið kveðin eða sungin. Viðlag sem fylgir flestum kvæðanna er skrifað inn í vísurnar og á milli þeirra. Dæmi um þetta er t.d. ritháttur á *Kvæði af Magnúsi Jónssyni* (27) sem er upphafskvæði *Kvæðabókar sr. Gissurar Sveinssonar*, AM 147 8vo. Viðlagið er skrifað í fullri lengd á eftir fyrstu vísu: „þeir troða stíggenn til borgar“ en eftir það er það ýmist skrifað út í fullri lengd eða stytt mismikið. Þar ræður hvernig

viðlagið lendir í línu, ef pláss er fyrir allt viðlagið er það skrifað út, annars er það stytta. Ný vísa byrjar svo alltaf í nýrri línu (AM 147 8vo, 1v–4r).⁷⁵ Næsta kvæði í handritinu er *Kvæði af Tófu og Suffaralín* (53) þar sem fyrri hluta viðlags er skeytt inn í vísurnar og seinni hlutinn er á milli þeirra. Braglínur kvæðisins eru mjög mislangar en báðar braglínur viðlagsins eru frekar langar, sérstaklega sú seinni sem er tólf atkvæði. Ný vísa byrjar alltaf á nýrri línu og braglínur viðlagsins eru stytta eftir þörfum. Þegar pláss leyfir er meira skrifað af viðlagslínunum en þær verulega stytta þegar pláss er lítið (sjá AM 147 8vo, 4r–7r). Þannig ræður sparnaður á pappír miklu um það hvernig viðlög eru skrifuð en hluti þeirra er alltaf skráður. Það sama gildir um það sem eftir er af handritinu og raunar um önnur handrit. Jón Helgason bendir á í inngangi útgáfu sinnar á *Kvæðabók sr. Gissurar Sveinssonar* að líklega hafi Gissur skráð kvæðin eftir öðrum en ekki kunnað þau sjálfur. Á tveimur blöðum sem lögð voru inn í *Kvæðabókina* voru skráð upphöf allra erinda nokkurra kvæða í réttri röð sem gæti stutt við þetta (Jón Helgason 1960: 51–52; Vésteinn Ólason 1982: 21–22).

Sagnadansar voru teknir upp á segulband á 20. öld og þar alltaf sungnir; engum datt í hug að lesa eða flytja slík kvæði öðruvísi. Allt þetta rennir stoðum undir að kvæðin hafi alltaf verið sungin og að öllum líkindum hefur einnig verið dansað við kvæðin á gleðum. Orðið dans er í titli tveggja sagnadansa, *Magna dans* (33) og *Ásu dans* (60) og það kemur einnig fyrir í viðlögum: í *Ásu dansi* er seinni hluti viðlagsins svona í B og V-handritum: „þá var sleiginn dans vnder hlýða“ (*ÍF* I 1962: 120) og í *Tófu kvæði* er síðasta braglína viðlagsins í *Kvæðabók Gissurar* svona: „og danns vill hun heyra“ (*ÍF* I 1962: 234). Reyndar er í hvorugu dæminu ótvírætt talað um að stiginn sé dans.

Í sagnadönsum er mikið um endurtekningar í orðfæri, formúlum, viðlögum og ekki síst í sjálfu efninu sem einnig rennir stoðum undir að kvæðin hafi verið kveðin fyrir dansi. Sé skarki dansandi fóta, þrengslum, þungum hryninum og jafnvel ölvun bætt við, er hægt að ímynda sér sefjunina sem samruni kvæðis og aðstæðna hefur búið til. Sögurnar sem sagðar eru í kvæðunum endurspegla einnig oft á tíðum reynslu sem hluti þátttakenda hefur átt auðvelt með að samsama sig við og það hefur enn aukið á áhrifin. Ef gert er ráð fyrir að sagnadansar hafi verið fluttir á vökunóttum þarf að hafa í huga að það sem þar fór fram hefur einnig haft yfir sér ákveðinn blæ ritúals. Vökunæturnar fóru fram í lokuðu rými og þar mátti bæði segja og gera hluti sem ekki mátti annars staðar. Um þetta verður nánar fjallað í III. hluta.

⁷⁵ <https://handrit.is/manuscript/view/is/AM08-0147/15?iabr=on#page/1v/mode/2up>.

5 Handrit og heimildarmenn

Til er vísuþrot skráð á 16. öld sem er næstum samhljóða vísu úr þekktum sagnadansi:

moder god er barne best
þvi hun gaf mier sverð og hest.⁷⁶ (ÍF IV 1963: 6)

Brotið er í handritinu Add. 11.242, sem meðal annars hefur að geyma B-gerð *Þorláks sögu helga*, skrifað á neðri spássíu með hendi sr. Gottskálks Jónssonar sem lést árið 1590 og vísan því augljóslega skrifuð fyrir þann tíma Óhætt er að segja að þetta sé elsta staðfesta brot úr sagnadansi enda er vísan næstum samhljóða 33. vísu í *Ásu dansi* (61) eins og hún er í systurhandritum AM 147 8vo þótt gjafirnar séu ekki alveg þær sömu:

Möder göd er barne best
hun gaf hennj bæde sodul og hest.⁷⁷ (ÍF I 1962: 124)

Kvæðið er varðveitt í fjölda handrita. Ekki virðist brotið þó eiga sérlega vel við í þessu kvæði því móðir Ásu reyndist henni ekki vel. Ljóst er að hér er um formúlu að ræða sem er að finna víðar og missir hér marks að einhverju leyti. Athyglisvert er að sjá hvernig vísan tekur breytingum: annars vegar er hún í 1. pers. þar sem ljóðmælandinn fær sverð og hest, og hins vegar í 3. pers. kvk þar sem „hún“ fær söðul og hest.

Handritið AM 622 4to sem er að stofni til frá miðri 16. öld hafði á einhverjum tímamarki að geyma brot úr tveimur sagnadönsum. Það er með hendi Gísla Jónssonar í Selárdal sem síðar varð Skálholtsbiskup (1558–1583), svo það tengist Vestfjörðum eins og svo mörg elstu handritin sem varðveita sagnadansa. Handritið hefur verið nefnt Helgubók eftir Helgu dóttur Gísla enda var það lengi í hennar eigu (sjá um handritið, Guðrún Nordal 2014: 21–35). Aftast hafði einhvern tímunn verið bætt við pergamentblöðum og þar á skrifuð nokkur kvæði, þar á meðal einn sagnadans og brot úr öðrum, skráð með annarri hendi en er á meginhluta handritsins. Þetta voru *Ólafs vísur* (50) sem segja frá aðdraganda getnaðar Magnúsar góða, sonar Ólafs helga, og ein braglína úr *Kvæði af syndugri konu* (77) sem er að öðru leyti varðveitt í mun yngri handritum og virðist fjalla um Maríu Magdalenu.⁷⁸ Viðbótin hefur verið talin yngri en sjálft handritið, líklega frá fyrri hluta 17. aldar. Árni

⁷⁶ Vísan kallast skemmtilega á við vísu sem eignuð er Agli Skallagrímssyni barnungum, *Það malti mín móðir* [...]. Hlutverk móðurinnar virðist það sama í báðum vísu, að ala á hermenskudraumum drengsins.

⁷⁷ Upphafslínur hvorrar vísu eru skráðar í AM 147 4to en kvæðið í heild er að finna í B og V-handritum. Sjá nánar um *Ásu dans* (61) í 6. kafla.

⁷⁸ Sjá um skráningu handritsins á handrit.is, um seðla með hendi Árna Magnússonar. Á seðli 9 kemur þetta fram: „Ólafs konungs vísur með andstyggðar hendi. [...] hálfar Ólafs vísur, voru ritaðar á það gamla

Magnússon fjarlægði blöðin í þeim tilgangi að koma handritinu aftur í upphaflegt horf en skrifaði þó eitthvað af kveðskapnum upp áður.⁷⁹ Auk þessa voru nokkur brot úr kvæðum eða jafnvel viðlög skráð snemma á 17. öld (Vésteinn Ólason 1982: 16–17, 293, 371; ÍF IV 1963: xiii–xv og 11–15).

Fyrir utan þau brot sem hafa verið tilgreind er rétt að nefna að *Osta kvæði* (101, eitt exemplakvæða) er að finna í AM 243r fol. frá því um miðja 17. öld eða nokkru síðar sem hefur m.a. að geyma *Konungs skuggsjá*. Árni Magnússon fékk handritið hjá Þóru Þorsteinsdóttur, dóttur sr. Þorsteins Björnssonar á Setbergi sem lést árið 1675 (ÍF V 1965: xxxi). Þóra fæddist árið 1640 og gerðist skrifari föður síns þegar hann varð blindur. Ekki kemur fram hvort kvæðið er með hendi Þóru og ómögulegt er að vita hvort hún hefur sjálf verið heimildarmaður. Handritið er í Árnasafni í Kaupmannahöfn (Guðrún Ingólfssdóttir 2016: 184).

Nokkuð flókið er að tilgreina fjölda handrita sem hafa að geyma sagnadansa, því þegar á líður eru oft mörg handrit tengd einu safnmarki, t.d. bæði í safni Árna Magnússonar (1663–1730) (AM) og Dansk Folkemindesamling (DFS). Í heimildaskrá sem fylgir þessari rannsókn eru skráð 26 safnmörk en það er í raun misvísandi vegna þessa. Handritin eru varðveitt víða, flest hér á landi en þó eru nokkur í Kaupmannahöfn og önnur í Stokkhólmi og Oxford á Englandi. Yngstu handritin eru frá 20. öld og upptökur eru einnig varðveittar frá miðri þeirri öld, eins og greint er frá í ÍF VIII (1981). Þótt elstu uppskriftirnar tengist Vestfjörðum umfram aðra landshluta, gildir það ekki um yngri handritin sem hafa mun sterkari tengingu við Austfirði og aðrir landshlutar eiga einnig fulltrúa. Fyrir þessa rannsókn skipta elstu handritin mestu máli en dreifing kvæða í handritum frá mismunandi tíma er líka áhugaverð og verður rædd hér síðar.

5.1 Handrit frá seinni hluta 17. aldar

Kvæðabók sr. Gissurar Sveinssonar (AM 147 4to) var rituð árið 1665 og er elsta stóra sagnadansahandritið sem varðveitt er hér á landi. Á síðu 1v, fyrir ofan fyrsta kvæðið stendur: „Nøckur fornknúædi til gamans“.⁸⁰ Jón Helgason getur sér þess til að hugtakið *fornkvæði* merki kvæði sem séu eldri en vikivakakvæðin sem eru síðar til komin og gætu hafa rutt fornkvæðunum/sagnadönsunum í burtu (ÍF VIII 1981: 116). Hugtakið gæti þannig einnig náð yfir sagnakvæði sem er að finna í handritinu. Jón Helgason sem gaf handritið út í ljósprentaðri útgáfu

pergamentið, sem autt hafði verið látið aftan við Píslargrát. Eftirparturinn af Ólafs vísnum og hitt annað var ritað á óhræsilegt pergament, sem hér hafði verið fest inn á milli arkanna, þegar bókin hefir umbundin verið“ <https://handrit.is/manuscript/view/is/AM04-0622/0#mode/2up>.

⁷⁹ *Ólafs vísur* (50) eru nú varðveittar í öðru handriti með safnmarki Árna, AM 319 4to (ÍF IV 1963: xiii–xv; sjá Guðrún Nordal 2014 : 21–35 um handritið). *Kvæði af syndugri konu* (77) er nokkuð heilt í Lbs 2184 8vo og Lbs 2128 4to, sem eru mjög ung handrit og lítil brot í tveimur öðrum.

⁸⁰ Nokkur gömul dæmi eru um orðið fornkvæði en það virðist þá alltaf notað um gömul kvæði, þ.e. eddukvæði eða dróttkvæði. Elsta dæmið um þá merkingu orðsins sem er í AM 147 8vo virðist vera einmitt þetta handrit (sjá ONP: *Dictionary of Old Norse Prose* (<https://onp.ku.dk/onp/onp.php?o22820>)).

ásamt ýtarlegum formála árið 1960, telur að handritið sé uppskrift Gissurar sjálfs á eigin handriti, sennilega lítið eitt eldra (1960: 7–8). Á titilsíðu stendur: „Þetta kvæða kver fæ eg vnderskrifadur þeim Eruverduga, Heidursamliga Og Vellærda kienne manne Syra Jöne Arasyne til Eignnar Sier til gamans og Skiemtunar ad Lesa Til merkis mijn Eigenn hönd 1665 12 Julij / Gissur Sveinsson með Eiginn Hond“ (AM 147 8vo, 1r). Hér er átt við Jón Arason í Vatnsfirði við Ísafjarðardjúp (1606–1672) en þeir Gissur voru báðir afkomendur Jóns Magnússonar á Svalbarði í þriðja lið. Jón var sonur Ara Magnússonar í Ögri og tilheyrði því einni af ríkustu fjölskyldum landsins á sinni tíð (Sjá ættartölu í *ÍF* I 1962: ix).

Jón Helgason bendir á að í *Kvæðabókinni* hafi upphaflega verið 70 kvæði en nú vanti í handritið allmörg blöð. Kvæðin eru tölusett og það síðasta er nr. 71 en kvæði nr. 43 virðist þó aldrei hafa verið í handritinu. Af þeim voru hérlendir sagnadansar 44. Eyða er í handritinu en hægt hefur verið að ráða í hana með samanburði við dótturhandrit *Kvæðabókarinnar* sem eru litlu yngri (Jón Helgason 1960: 8; sjá einnig um handritið í *ÍF* I 1962: x–xii). Átta sagnadansar hafa verið í eyðunni en upphöf vísna þriggja kvæða eru varðveitt á lausum blöðum sem skotið hefur verið þar inn. Að auki hafa 12 kvæði þýdd úr *Hundraðvísnaabók* Vedels verið í handritinu, þar af þrjú og hálf í eyðunni. Sagnakvæði eru fjögur, önnur dansleikjakvæði tíu og ekkert af því tagi virðist hafa glatast úr handritinu. Kvæði í G eru nú 57. Handritið mun hafa verið komið í hendur Árna Magnússonar í síðasta lagi árið 1710 (*ÍF* II 1962: xii).

Dótturhandritin eru Add. 11.177 (nefnt B) og V nefnt eftir Vigur. B er að miklu leyti samhljóða G þótt einhverju muni, aðallega því að í B eru engir þýddir sagnadansar. Það hefst auk þess á tveimur kvæðum sem falla ekki undir sagnadansa og eru ekki í G og samkvæmt Jóni Helgasyni vantar þar tvö kvæði sem eru í *Kvæðabókinni*. Þetta eru sagnakvæðið *Kötludraumur* og kvæði sem ber yfirskriftina *Tóu kvæði* en er þó ekki það sama og samnefndur sagnadans (35). Eftir að efni *Kvæðabókarinnar* sleppir er bætt við fjórum kvæðum í B. Þar af eru tveir sagnadansar sem aldrei virðast hafa verið í G, *Kvæði af herra Birni og Kristínu* (19) og *Kvæði af Hringi kóngi og Alexander* (36). Bæði kvæðin eru í V-handritunum. Tvær rithendur eru á B, annar skrifarinn er að öllum líkindum Oddur Jónsson Arasonar í Vatnsfirði (1648–1711). Það er ekki yngra en frá 1670 (um B, *ÍF* I 1962: xiii–xvi).

Handritið sem nefnt hefur verið V og er nú glatað var skrifað að undirlagi Magnúsar Jónssonar í Vigur. Tvö eftirrit eru varðveitt af því, NKS 1141 fol. (V¹) og JS 405 4to (V²). Í V¹ hefur texti á titilblaði upprunahandritsins verið skrifaður upp. Þar stendur meðal annars: „Saman tínd og tekin af virðuglegum höfðingsmanni Magnúse Jonssyni ad Wigur. Skrifuð að hans forlage af Magnuse Ketilssyne, Anno 1699 i Wigur sem og Jöne Thorðarsyni i Kalfavík Anno 1699 og 1700“ (*ÍF* I 1962: xviii). Hinn virðulegi höfðingsmaður Magnús Jónsson (1637–1702) var sonur Jóns Arasonar í

Vatnsfirði. V-handritið fylgdi svo dóttur hans, Kristínu Magnúsdóttur á Mýrum (1672–1712). V¹ var skrifað fyrir P. F. Suhm í Kaupmannahöfn og þar er þýddum kvæðum sleppt þótt númeraröð kvæðanna í V sé látin halda sér eftir því sem næst verður komist. Handritið er líklega skrifað seint á 18. öld en til þess benda ýmis einkenni í stafsetningu sem gætu verið ættuð frá umbótum sem Eggert Ólafsson setti fram á sjöunda áratug þeirrar aldar (*ÍF* I 1962: xxi). JS 405 4to (V²) var skrifað árið 1819 af Þórði Þorleifssyni (f. 1789) á Eyri í Seyðisfirði vestra. Handritið hefur ákveðna sérstöðu meðal handrita í þessum hópi, þar sem þar er að finna mörg þýdd kvæði sem ekki eru í G – það er því mjög efnismikið. Oftast er hér rætt um þessi tvö handrit saman og þau nefnd V-handrit þar sem sagnadansahlutinn er nokkurn veginn sá sami þótt einhver tilbrigði megi þar finna.⁸¹

Þessi þrjú handrit (G, B og hið upphaflega V-handrit) tengjast öll sömu ætt á Vestfjörðum. Þrátt fyrir mikla grósku í uppskriftum á sagnadönsum á þeim slóðum er ekki hægt að fullyrða að greinin hafi verið með meiri blóma þar en annars staðar, einfaldlega vegna þess að ekki hefur alls staðar þótt sjálfsagt að skrá munnleg kvæði á þeim tíma. Líklegt er að safn Vedels og mikill áhugi danska aðalsins á kvæðagreininni hafi vakið áhuga sr. Gissurar og hins stórættaða frændfólks hans við Ísafjarðardjúp á að safna sambærilegum kvæðum hér á landi (sjá t.d. Véstein Ólason 1982: 21). Engar upplýsingar er að finna í þessum elstu handritum um heimildarmenn, kveðandina eða flutning kvæðanna; aðeins textar þeirra hafa verið skrifaðir upp.

Fleiri handrit með sagnadönsum eru varðveitt frá sama tíma. Eitt þeirra er AM 153 8vo II sem er talið skrifað af Oddi Jónssyni sem líklega er annar skrifari B – og tengist því einnig fjölskyldunni í Vatnsfirði – og inniheldur fimmtán sagnadansa. Það er tímasett til um 1670 og því frá mjög svipuðum tíma og bæði *Kvæðabókin* og B (*ÍF* III 1962: ix–xi, 172–217). Annað er Papp. fol. nr. 57 sem Jón Helgason telur ekki geta verið mikið eldra en frá 1680. Það hefur að geyma sextán sagnadansa en skrifari þess er óþekktur (*ÍF* III: xi–xv, 218–261). Þessi tvö handrit eiga engin kvæði sameiginleg sem verður að teljast áhugavert. Auk þess er NKS 331 8vo, samsafn af ýmsu efni og tímasett til 1650–1699, en þar eru sex sagnadansar og einhverjar rímur; ekki er vitað hver skrifarinn er (*ÍF* IV 1963: xxix–xxxiv, 67–89).

5.2 Handrit frá 18. og 19. öld

Eins og Vésteinn Ólason hefur bent á má rekja næstu handritahrinu á eftir þeirri vestfirsku til Árna Magnússonar sem virðist hafa lagt nokkuð kapp á að safna sagnadönsum, ýmist sjálfur eða honum voru send kvæðahandrit (Vésteinn Ólason 1979: 19). Handrit sem hafa að geyma sagnadansa og eru með safnmarkinu AM eru því nokkur og tvö þeirra hafa þegar verið nefnd; 17. aldar handritin AM

⁸¹ Bæði *Kvæðabókin* og JS 405 4to (V²) hafa verið mynduð og eru á handrit.is, en hin eru í erlendum söfnum og engar myndir að finna.

147 8vo (*Kvæðabókin*) og AM 153 II 8vo. Oft hefur handritum úr safni Árna verið spyrnt saman undir eitt safnmark en þau aðgreind með bókstöfum og/eða tölustöfum. Þetta á við um safnmarkið AM 151 8vo sem er merkt a og b, AM 153 8vo sem er í sex hlutum og AM 155 a 8vo sem er í níu hlutum, en aðeins einn virðist hafa að geyma sagnadansa.⁸² Vésteinn hefur bent á mikilvægi handritanna AM 153 8vo V 1 og V 2 sem gætu verið listar yfir kvæði sem sendir hafa verið Árna Magnússyni. Það fyrra hefur m.a. að geyma upphafsvísur 66 sagnadansa og hið síðara upphafsvísur fjórtán sagnadansa (*ÍF* IV 1963: xxxix–xl, 114–147; Vésteinn Ólason 1982: 19). Í safninu AM 153 I–VI 8vo, þar sem eru handrit frá því snemma á 18. öld, var áður varðveitt efnisyfirlit yfir það sem nefnt er fornkvæðabók Kristínar Magnúsdóttur á Mýrum, sem mun vera V-handritið sem Kristín tók í erf og er nú glatað. Þetta kemur fram í skrá sem Jón úr Grunnavík gerði yfir handrit í Árnasafni, en þar segir að það hafi haft að geyma 183 kvæði (Jón Helgason 1960: 39). Handrit með safnmarkinu AM 155 a 8vo I er af sama toga og frá svipuðum tíma. Einnig má nefna MS Bor. 130 frá um 1750, þar sem 20 kvæði eru skrifuð upp, Lbs 1518 8vo frá 1773 (*ÍF* V 1965: xi–xix, 1–61 og xix–xxi, 62–98) auk nokkurra minni handrita frá síðari hluta 18. aldar. Eftir þetta bætast við sárafá kvæði sem eru sæmilega heil, falla að bragarháttum sagnadansa og eru ekki samin á blað.

Nokkur handrit voru skrifuð á fyrri hluta 19. aldar, meðal annars af Jóni Stefánssyni (d. 1818) en rétt fyrir miðja öldina verður næsta bylgja kvæðasöfnunar þar sem árið 1845 markar upphaf tveggja stórra verkefna. Annað þeirra var viðamikil söfnun þeirra Jóns Árnasonar og Magnúsar Grímssonar á því sem Jón nefnir ýmist „íslenzkar alþýðusögur og munnmæli“ eða „alþýðleg fornfræði“ í formála *Íslenzkra þjóðsagna og ævintýra* (1954: xvii–xviii). Margir hafa bent á að tengja megi upphaf þeirrar söfnunar við hugmyndir og anda Grimmsbræðra sem vöktu áhuga margra á þessum tíma (m.a. Ögmundur Helgason 1991; Rósa Þorsteinsdóttir 2020). Hitt verkefnið var á vegum Fornfræðafélagsins í Kaupmannahöfn sem hóf söfnun á íslensku þjóðfræðiefni þetta sama ár. Handrit frá þessum tíma eru því fjölmörg en í sumum þeirra eru mjög fá kvæði, jafnvel aðeins eitt eða tvö.

Útgáfa þeirra Svends Grundtvig og Jóns Sigurðssonar á *Íslenzkum fornkvæðum* (*ÍFkv*) er byggð á handritum sem til voru frá fyrri tíma og að einhverju leyti á söfnun fornfræðafélagsins (Vésteinn Ólason 1982: 20). Þann 30. september 1854 skrifar Jón Sigurðsson til nafna síns og biður hann að útvega kvæði: „nú ættuð þér að standa yður að útvega okkur Grundtvig ný og óprentuð fornkvæði“ (*Úr fórum Jóns Árnasonar* I 1950: 41). Í sama bréfi kemur fram að Jón Árnason hefur haft milligöngu um að ýmsir sendu kvæði til Jóns Sigurðssonar sem hann þakkar fyrir. Tæpum tíu árum síðar ræða þeir enn saman á sömu nótum því 22. apríl 1864 skrifar Jón Árnason til nafna síns og nú er það formálinn að fornkvæðasafninu sem er til umræðu: „Þér minnizt á formálann fyrir Fornkvæðunum,

⁸² Sjá á handrit.is. AM 155 a 8vo, tímasett til ca 1700 í Katalog II 1892: 420.

og vildi eg feginn geta stutt að því, að hann hefði inni að halda allt það sem þér minnizt á um vikivaka, leiki, söngva, etc, en því er miður eg er sá amlóði, að eg get ekkert að því stutt“ (Lbs 540 4to, Jón Samsonarson 1964 I: cii–civ). Ekkert varð af því að formálinn liti dagsins ljós og reyndar náðu þeir Jón Sigurðsson og Grundtvig ekki að ljúka útgáfunni. Jón Árnason hafði sjálfur mun meiri áhuga á sögnum, þulum, gátum, leikjum og þjóðtrú eins og má sjá í bréfi hans til Konrads Maurer dags. 5. maí 1861: „enda er mér annast um sögurnar og það sem þeim fylgir [...] en margir verða heldur til að halda saman kvæðum, og jafnvel gefa þau út, eins og Fornritafélagið í Höfn hefir gert með nokkur (Íslenzk fornkvæði)“ (*Úr forum Jóns Árnasonar* I 1950: 293, *ÍF* VII 1970: xx). Þó er vísað í mörg handrit sem hafa að geyma sagnadansa í fornkvæðaútgáfu Jóns Helgasonar sem samstarfsmenn Jóns Árnasonar hafa safnað og sent honum, eins og sjá má í VII. bindi hennar. Það er afrakstur af greinarkorni eða „Hugvekju um alþýðleg fornfræði“ sem Jón Árnason skrifaði árið 1858 og sendi skólabræðrum sínum, leikmönnum og fræðimönnum, og kallaði eftir margvíslegu efni. Fátt bættist þó við af nýjum sagnadönsum á þessum tíma.

Af þeim 110 hérlendu sagnadönsum sem voru skrifaðir upp og gefið númer eru 74 í handritum frá 17. öld (Vésteinn Ólason 1982: 17); af þeim 52 kvæðum sem verða greind í næsta kafla eru aðeins sjö kvæði sem ekki eru í þessum elstu handritum. Þrjú þeirra fjalla um einhvers konar ofbeldi: *Vilhjálmss kvæði* (42) og *Pernu kvæði* (47) en ein vísa úr hvoru er í AM 153 8vo V 1, skrifað að beiðni Árna Magnússonar snemma á 18. öld, og *Prestsdóttur kvæði* (89) sem er fyrst getið í AM 153 8vo IV 3, sem er frá svipuðum tíma (*ÍF* IV 1963: xxxvi). Auk þess eru fjögur kvæði sem ekki teljast ofbeldiskvæði utan þessara handrita: *Kvæði um Sankti Hallvarð* (78) sem er í AM 670 l 4to, skrifað upp 1703, *Kvæði af herra Pána og Gunnvöru* (72) er í AM 153 8vo V 1 sem áður var getið, ein lína úr *Kvæði af syndugri konu* (77) er í AM 319 4to, sem skrifað var af Árna Magnússyni. Öll þessi kvæði eru því í handritum frá upphafi 18. aldar. *Kvæði af Imnar og Elínu* (79) er eina kvæðið sem aðeins er að finna í handritum frá því eftir miðja 19. öld. Öll kvæðin nema eitt af þeim sem verður fjallað um eru því í elstu handritum, frá 17. öld og byrjun 18. aldar.

5.3 Um söfnunaráttak Fornfræðafélagsins

Eins og fram hefur komið var efnt til átaks í söfnun þjóðfræðaefnis á vegum Fornfræðafélagsins svonefnda (*Det Kongelige nordiske Oldskriftselskab* eða *Hið konunglega norræna fornfræðafélag*) árið 1845. Félagið var stofnað í Kaupmannahöfn árið 1832 og félagsmenn voru fyrirmenn og höfðingjar víðs vegar að, þar á meðal Friðrik VI. Danakonungur og ýmsir aðrir þjóðhöfðingjar sem lögðu félaginu til fjármuni. Nokkrir Íslendingar voru í þessum hópi, t.d. Sveinbjörn Egilsson, Finnur Magnússon, Konráð Gíslason, Gísli Brynjúlfsson, Jón Sigurðsson sem var skjalavörður félagsins, og ýmsir sýslumenn. Fyrstu formenn þess voru Rasmus Kristian Rask, sem dvaldi hér á landi um hríð og rannsakaði tungumálið og Carl Christian Rafn, útgefandi *Fornaldar sagna Norðrlanda* (1829–

30). Markmið félagsins var: „[A]ð styrkja fornleifarannsóknir, stuðla að varðveislu og söfnun hinna ýmsu fornfræða og kosta útgáfur fornrita“ (Aðalheiður Guðmundsdóttir 1997: 210–211).

Áhugi félagsmanna Fornfræðafélagsins var í beinu samhengi við vaknandi áhuga víða um Evrópu á mikilvægi hins munnlega menningararfs. Árið 1846 var svo efnt til söfnunar hér á landi á hvers konar þjóðfræðilegu efni og sent var út boðsbréf þar að lútandi þar sem tilgreint var hvaða efni skyldi safna:

...þvínæst gömul kvæði og ljóð, sem höfð eru til skemtunar úngum og gömlum, en ekki eru prentuð, og ekki skrifuð upp svo menn viti: svo eru ymsar rímur, fornkvæði, vikivakar, dansleikakvæði, söguljóð, vísur og kvæði um fugla og dýr, eða annað (grílukvæði, tóukvæði, krummakvæði o. s. frv.). Enn fremr þulur og barnavísur, sem tíðkanlegar eru. — Ef menn vita aldr eða höfunda kvæðanna, eða nokkrar sögur um það, yrði það að fylgja. Þá eru leikar, og öll aðferð og þulur eða formálar sem þar eru hafðir við, bæði meðal barna og fullorðinna. [...]

Óskanda væri, að lög á vísur og kvæðum væri skrifuð upp með nótum, ef kostur er á, einnig nöfn, aldr og heimili þeirra, sem sérhvað eina er tekið eptir; sömuleiðis að hvað eina, sem er sérstaks efnis, væri ritað sér í lagi á blað, ef því yrði við komið, svo sem minnst blandaðist saman ýmisleg efni, og svo hægra yrði að hafa greinilega niðurröðun á safninu.

(Bréfið er viðauki við *Antiquarisk Tidsskrift* 1843–45, dagsett 28. apríl 1846)

Afraksturinn var þó nokkur í upphafi og skýrslur yfir það helsta sem barst voru unnar af Jóni Sigurðssyni og birtar í fjórum heftum í tímariti félagsins, *Antiquarisk Tidsskrift* og Handritasafni Árna Magnússonar var falin varðveisla efnisins árið 1883 (Aðalheiður Guðmundsdóttir 1997: 212).

Í *Dansk folkemindesamling* eru handrit sem varðveita meðal annars sagnadansa þar sem safnmörkin DFS 65, 66 og 67 koma helst við sögu. Í DFS 65 eru listar og skrár yfir kvæði og ýmis vinnuskjöl Grundtvigs, en í DFS 66 eru m.a. kvæði, þulur, vikivakar og sagnadansar skráð með hendi Jóns Sigurðssonar. Í handritaskrá Kálunds er nefnt að efnið hafi komið víða að; frá Jon Mortenssøn, Sigurði Guðmundssyni málara og Jóni Ólafssyni úr Grunnavík auk þess sem vísað er í eldri handrit (Kálund 1900: 402). DFS 67 hefur að geyma fjölda uppskrifta sem tengjast söfnun Fornfræðafélagsins. Jón Helgason ræðir bæði söfnunina og innihaldið í *ÍF VI* (*ÍF VI* 1968: xxviii–xxxviii) og Aðalheiður Guðmundsdóttir (2003) hefur skráð og greint innihald DFS 67 nákvæmlega. Undir því safnmarki eru aðallega uppskriftir frá 19. öld og er þeim skipt í sjö hluta. Í A-hluta eru meðal annars ýmis skrif Jóns úr Grunnavík um leiki með hendi Jóns Sigurðssonar.⁸³ Í B-hluta eru vikivakakvæði og uppskriftir Jóns Sigurðssonar úr öðrum söfnum. Samkvæmt Jóni Helgasyni eru kvæði úr safni Gísla Konráðssonar í þessum hluta. Í C-hluta eru athugasemdir Jóns Sigurðssonar um íslensk kvæði, dansa og leiki. D-hluti safnsins hefur yfirskriftina „Fornkvæði (vikivakar, þulur etc.) originale bidrag, optegnede af eller sendte til Jón Sigurðsson“ (Aðalheiður Guðmundsdóttir

⁸³ Leikjaritgerð Jóns úr Grunnavík var gefin út árið 2023 af Góðvinum Grunnavíkur-Jóns. Ritstjórar eru Guðrún Kvaran og Svavar Sigmundsson.

2003: 240). Þar er meðal annars að finna vikivakaritgerð Jóns Árnasonar og ritgerðina *Niðurráðan og undirvísan* sem þegar hefur verið vitnað í og er mikilvæg heimild. Í E-hlutanum, sem er 242 blöð, eru svo uppskriftir kvæða sem bárust Konunglega fornfræðafélaginu eftir söfnunarátakið. Grundtvig skipti E-hlutanum í 16 skjöl og merkti gaumgæfilega. Sendandi er skráður og ýmsar upplýsingar sem tengjast honum. Hér má finna frumgerðir nokkurra tilbrigða þjóðkvæða en þó eru þar engin kvæði sem ekki voru þekkt áður (Aðalheiður Guðmundsdóttir 2003: 233). Í F-hlutanum eru ýmsar uppskriftir og í G-hlutanum „Forn-kvæði (eða heldur miðaldar kvæði, eptir skrifuðum blöðum)“ (Aðalheiður Guðmundsdóttir 2003: 253). Þetta er efni frá Gísla Konráðssyni á Húsabökkum (síðar í Flatey á Breiðafirði) sem m.a. er tíundað í ÍF V og VI.⁸⁴ Um skjölin sem varðveitt eru í safninu og skráð voru af Svend Grundtvig, segir Aðalheiður:

Gildi þeirra felst einkum í varðveislunni, en flestar uppskriftirnar eru frumrit skrásetjara, auk þess sem nokkur kvæðanna eru með eigin hendi heimildarmanna. Margvísleg frávík við aðrar þjóðkvæðauppskriftir bera vott um faglega skráningu og virðast uppskriftirnar nánast undantekningarlaust vera lausar við leiðréttingar skrásetjara. Í þeim skilningi er hver og ein þeirra frumheimild og gildi þeirra þar með ótvírætt.

(Aðalheiður Guðmundsdóttir 2003: 234)

5.4 Heimildarmenn – og -konur

Snæbjörn Pálsson, tengdasonur Magnúsar Jónssonar í Vigur, skrifaði í bréfi til Árna Magnússonar árið 1708: „Fornkvæða bokenn þiker mier ecke so rijk af fornkvædumm sem hjórtu og briöst attrædra kerlinga hef eg vitad nær jeg var barn, enn þær med þeim frödleik eru flestar i jórd grafnar nu“ (ÍF I 1962: xx). Af þessu má ráða að Snæbjörn hafi litið svo á að kvæðabekkingin hafi annars vegar verið í höndum kvenna eða „átræðra kerlinga“ og hins vegar að greinin hafi verið á fallanda fæti á ritunartíma bréfsins þar sem kerlingarnar væru flestar farnar með þekkinguna í gröfina. Jón Helgason telur að Snæbjörn vísi hér til upphaflega V-handritsins sem var í eigu Kristínar Magnúsdóttur eiginkonu hans.⁸⁵ *Kvæðabókin* (G) sem var skrifuð fyrir Jón Arason, föður Magnúsar, fór með Ragnheiði dóttur hans til Flateyjar á Breiðafirði eftir dauða hans árið 1673. Hún var gift Torfa Jónssyni og sjá má nafn hans og sonar þeirra á handritinu (ÍF II 1962: xii). V var hins vegar skrifað að undirlagi Magnúsar eins og kemur fram á titilsíðu V¹ og þegar hefur komið fram. Handritin hafa því fylgt dætrum þeirra sem upphaflega áttu þau, frænkunum Kristínu Magnúsdóttur og Ragnheiði Jónsdóttur. Tengsl Þóru Þorsteinsdóttur við handritið AM 243r fol.

⁸⁴ Skjöl sem tengjast útgáfunni *Íslensk fornkvæði* eru í möppu sem merkt er DFS 67b–d (Aðalheiður Guðmundsdóttir 2003: 233). Sjá einnig ÍF VI 1963, xxviii–xxix og 80–158 þar sem sagnadansar úr safninu eru prentaðir.

⁸⁵ Þess má geta til gamans að Kristín Magnúsdóttir var vel menntuð, kunní að skrifa og var vel að sér í mörgum tungumálum (Jón Ólafsson úr Grunnavík 2018: 229).

þar sem *Osta kvæði* (101) er að finna, hafa þegar komið fram þótt ekki sé vel ljóst hversu mikil þau hafi verið. Hvort þessar konur hafi verið handgengnar kvæðunum er ekki ljóst en það má þó teljast líklegt að þær hafi ekki síður verið vörslumenn kvæðanna sjálfra en handritanna, sérstaklega ef tekið er mið af ummælum Snæbjörns. Af handritum frá byrjun 18. aldar og 19. öld þar sem heimildarmanna er getið er ljóst að konur jafnt af háum sem lágum stigum eru í hópi þeirra.

Samkvæmt *Íslenskum fornkvæðum* Jóns Helgasonar er furðu snemma farið að nefna heimildarmenn þótt svo sé reyndar ekki í 17. aldar handritum. Tvö kvæði sem varðveitt eru í handritum í Kaupmannahöfn voru skrifuð fyrir Árna Magnússon eftir ónafngreindum gömlum konum, annað þeirra árið 1703, hitt líklega árið eftir. Hið fyrra er *Kvæði um sankti Hallvarð* (78) í AM 670 1 4to. Í yfirskrift þess, með hendi Árna Magnússonar, kemur fram að það hafi verið „uppskrifad epter gamalle konu i Gardahverfi ä Alftanese 1703. og var þesse kona um ättræds alldur“ (ÍF IV 1963: xxxviii, 106), en Árni Magnússon og Páll Vídalín dvöldu í Görðum á Álftanesi haustið 1703 í tengslum við vinnslu *Jarðabókarinnar*. Seinna kvæðið er *Eyvindar ríma* (81), varðveitt í AM 153 8vo IV, einnig skráð eftir gamalli konu en tímasetningin er ekki jafn nákvæm og ekki er getið um staðsetningu. Þó er ljóst að rithöndin á kvæðinu er skrifarans sem vann fyrir Árna í Íslandsdvöl hans á þessum tíma (ÍF IV 1963: xxxviii; 106, 110). Nafns hans er ekki getið.

Árið 1704 er fyrsti heimildarmaðurinn nafngreindur. Það er einnig kona, Guðrún Hákonardóttir, fædd í Haukadal í Dalasýslu og bjó síðar í Mýrdalnum, hún er bæði kennd við föður sinn og tengd við eiginmann og því að öllum líkindum mun ofar í samfélagsstiganum en sú á Álftanesi. Hún er sögð hafa átt uppskriftir kvæða og sjálf kunnað þjóðkvæði og annan kveðskap eða haft aðgang að slíku hjá öðru heimildarfólki. Sex sagnadansar eru skráðir eftir henni í AM 153 8vo IV 1, þar af ein þýðing (ÍF IV 1963: xli, 148–177).⁸⁶ Heimildarmanna er síðan ekki getið lengi en nafnið „Guðrun Sigurðar“ kemur fyrir í AM 151 a 8vo (1700–1725) þótt ekki sé ljóst hvort það tengjist efni handritsins (ÍF IV 1963: xlix). Fleiri heimildarmanna er ekki getið fyrr en kemur fram á 19. öld.

Á 19. öld fjölgaði söfnurum mikið enda hafði sá mikli áhugi á hvers kyns þjóðfræðitengdu efni sem á þessum tíma var um alla Evrópu einnig borist hingað. Bæði eru til einkasöfn frá miðri öldinni og mikið safnaðist í átaki Fornfræðafélagsins sem nefnt var hér að framan auk þess sem samstarfsmenn Jóns Árnasonar voru ötulir safnarar. Oft skrifa menn upp eftir handritum annarra en inn á milli má sjá nefnt að kvæði eða saga sé skráð eftir „kjéllingu hjer í sveitinni sem kunní það“ (t.d. ÍF VI 1968: xliii). Stundum er aðeins nefnt að kvæði séu „sandsynligvis skrevet direkte efter

⁸⁶ Kvæðin eru: *Kvæði af köppum Þiðriks kongs*, sem er þýðing, *Kvæði af Birni og Ingigerði* (48), *Gauta kvæði* (3), *Þernu kvæði* (47), *Kvæði af herra Pána og Gunnvöru* (72) og *Þorgeirs rímur* (82).

mundtlig tradition“ (*ÍF* VI 1968: liii). Þó verður æ algengara að getið sé um heimildarmenn, nafngreinda sem ónafngreinda.

Í E-hluta DGF 67 er fjölmargra heimildarmanna getið og konur eru þar í miklum meirihluta, nafngreindar sem ónafngreindar. Í B-hluta E er kona nafngreind: „eptir einni kierlingu á nýrædis aldri Gudnýu dóttur Sigurðar bónda frá Daufá“ (*ÍF* VI 1968: 26–34; Aðalheiður Guðmundsdóttir 2003: 246). Svo er einnig um D-hluta: „Kvæði þessi eru flest numin eptir Mad^{me} Björgu sál. Pétursdóttur konu Prófasts sál: S^{ra} Arna Þorsteinssonar á Kyrkjubæ, hún var fróð kona, minnug og óskreytin“ (Aðalheiður Guðmundsdóttir 2003: 248). Næst er getið um heimildarmenn í L-hluta, þar sem skrifað er eftir nafngreindu kvæðafólki. Þarna eru margvísleg þjóðkvæði og heimildarmanna getið við mörg þeirra. Aðeins átta þessara kvæða eru sagnadansar og heimildarmenn eru nafngreindir við þá alla, fjórar konur og einn karl. Ketilríður Bjarnadóttir, 28 ára í Þverdal, Guðrún Þorkelsdóttir, 62 ára á Sléttu, Guðrún Finnbjarnardóttir, einnig 62 ára á Sæbóli, Guðrún Jónsdóttir í Vigur og Guðmundur Snorrason, bóndi í Hælavík (Aðalheiður Guðmundsdóttir 2003: 255–260). Í M-hluta er nefnd Sigríður Jafetsdóttir úr Eyjafirði (2003: 263) og í O-hluta er einnig ein heimildarkona, þulkonan Málfríður Jónsdóttir úr Loðmundarfirði (2003: 264). Að auki nefnir Jón Helgason eitt kvæði úr DFS 66 þar sem heimildarmaður er gömul kona í Stafholtssókn (*ÍF* VI 1968: 156). Þetta er ekki tæmandi upptalning en gefur góða mynd af skráningunni.

Kvæði sem samstarfsmenn Jóns Árnasonar söfnuðu og skráðu er að finna í VII. bindi *ÍF*, sumt skráð áður en Fornfræðafélagið fór af stað með söfnun sína. Hann átti samstarf við ýmsa menn, þar á meðal Magnús Grímsson sem þá var nemandi í Bessastaðaskóla. Í JS 507 8vo sem skrifað var af honum stendur þetta á titilblaði: „Nota bene: Þetta kvæðasafn er mitt fyrsta; eg skrifaði það sumt upp úr kerlingum og körlum á Álptanesi veturinn 1845–46 [...]“ (*ÍF* VII 1970: xiv). Hann hefur því greinilega leitað fanga í nærumhverfi sínu. Nöfn heimildarmanna standa sums staðar við kvæðin: Guðríður, Helga í T (Tröð), Hallbera, Helga í Lk (Landakoti), Eyjólfur (sonur Hallberu?). Tvö fyrstu nöfnin tengjast sagnadönsum. En hér má einnig sjá að þótt talað sé um að skrifað sé upp eftir kerlingum og körlum, eru konurnar fjórar en karlinn einn og hann er líklega sonur einnar þeirra (*ÍF* VII 1968: xiv).

Í safni Magnúsar Grímssonar, „Fornkvæði og þulur“ (1844, sjá Lbs 587 4to) kemur fram að Sigríður Pálsdóttir, systir Páls Pálssonar, hafi verið ötull heimildarmaður bæði Magnúsar og Sigurðar Gíslasonar Thorarensen sem sendi Magnúsi kvæði og er sjálfur skrifaður fyrir nokkrum kvæðum í VII. bindi. Mad^{me} Björg Pétursdóttir sem nefnd var hér að framan, var afasystir Sigríðar (*ÍF* VI 1965: xxxi) og telur Jón Helgason að Sigríður gæti hafa lært kvæði af henni.

Fyrir kemur að safnarar og skrásetjarar nefni að þeir hafi skráð eftir mæðrum sínum eða ömmum. Það gerði t.d. Þorsteinn Þórarinnsson á Hofi í Álftafirði (f. 1831) sem safnaði ýmsu efni

upp úr miðri 19. öld. Hann skrifaði eftir móður sinni, Guðnýju Benediktsdóttur, kvæði í fyrsta hluta Lbs 418 8vo, frá tímabilinu 1850–1865, og einnig eftir vinnukonu á sama bæ: „Allt þetta skrifað eptir Ingibjörgu Pálsdóttur vinnukonu á Hofi í Álptafirði“ (*ÍF* V 1965: xlvi). Það gerði einnig Jón Árnason sem skrifaði upp eftir móður sinni, Steinunni Ólafsdóttur, og bróðursonur hans, Jón Þórðarson, skrifaði einnig eftir þessari sömu konu (*ÍF* VI 1968: xxx). Þannig má oft rekja tengsl heimildarkvenna og skrásetjara; heimildarkonurnar hafa lært af mæðrum sínum og ömmum og deila síðan þekkingu sinni, bæði til afkomenda sinna og annarra sem áhuga hafa. Einnig vekur athygli að skráð er eftir tveimur konum á sama bæ, bæði húsmóðurinni og vinnukonunni.

Þetta er vitaskuld ekki tæmandi listi en er nokkuð dæmigert fyrir framvinduna: Nafngreindur karlmaður kallar eftir efni og honum eru send kvæði, einnig af nafngreindum karlmönnum. Heimildarmenn þeirra eru aftur á móti langoftast konur þótt það sé ekki algilt og virðist þá oft fara eftir stétt þeirra og stöðu hvort nafns þeirra sé getið eða hversu nálægt þær standa skrásetjurum. Konur af lægri stigum eru oft aðeins nafnlausar „kjéllingar“. Þó má sjá að konurnar eru af ýmsum stigum þjóðfélagsins, þarna má sjá maddömu og prófastsfrú, nafngreinda vinnukonu og átræðar ónafngreindar kellingar. Þetta kemur heim og saman við niðurstöður Rominu Werth og Aðalheiðar Guðmundsdóttur (2017) í rannsókn þeirra á heimildamönnum ævintýra hér á landi: konur virðast hafa varðveitt ævintýrin en ekki endilega skráð þau sjálfar þótt það sé reyndar þekkt, en í mun minna mæli.⁸⁷

Bóka- og handritaeign kvenna gengur eins og rauður þráður í gegnum þessa sögu, allt frá miðöldum fram á fyrri hluta 18. aldar. Frá Eufemíu drottningu sem virðist bæði hafa haft með sér kvæði úr fórum ættar sinnar í Lýbiku til Noregs og útbúið dóttur sína að heiman með kvæði, til hefðarkvenna við dönsku hirðina sem söfnuðu ástarkvæðum í handrit og þátt Soffíu ekkjudrottningar í útgáfu Vedels á *Hundraðvisnabókinni* á seinni hluta 16. aldar – og loks til þeirra Ragnheiðar, dóttur Jóns Arasonar í Vatnsfirði, sem átti AM 147 8vo og tók með til Flateyjar þaðan sem það barst til Árna Magnússonar og Kristínar Magnúsdóttur Jónssonar á Mýrum sem átti handritið V sem nú er glatað en hafði áður verið skrifað upp tvisvar. Erfitt er að gera sér grein fyrir því hversu handgengnar þessar konur hafi verið kvæðagreininni. Ummæli Snæbjörns vísa til nafnlausra gamalla kvenna en samt eru heimildarkonur af öllum stigum eins og þegar hefur verið nefnt. Kunnáttan hélst svo áfram í röðum kvenna jafnvel allt fram á 20. öld.

Víða um lönd voru sagnadansar skrifaðir upp eftir nafngreindum kvæðamönnum og -konum fyrr á öldum, jafnvel allt aftur á 17. öld (sjá t.d. Jonsson 1991: 144–145). Kvæði sem safnað var

⁸⁷ Af 127 nafngreindum skrásetjurum þjóðsagnasafns Jóns Árnasonar eru fimm konur tilgreindar. Aftur á móti eru þær 110 á móti 248 körlum sem lögðu til efni sem heimildamenn sem ekki skráðu sjálfir (Werth og Aðalheiður Guðmundsdóttir 2017: 8).

hérlandis voru ekki tengd við kvæðafólkið til að byrja með og engra heimildarmanna er getið í elstu handritunum. Þegar kemur fram á 19. öld tekur heimildarmönnum að fjölga og eftir að kall Fornfræðafélagsins barst til fólks verður æ algengara að heimildarfólk sé tilgreint.

Eins og þegar hefur verið nefnt er ljóst að þótt sagnadansar virðist hafa verið lifandi kvæðagrein á þeim tíma þegar skráning þeirra hófst, hefur sagnadansahefðin síður verið hluti af þekkingu þeirra sem skrifuðu kvæðin upp. Líklegra er að fornfræðaáhugi samfara því að hin danska yfirstétt hafði safnað sambærilegum kvæðum um nokkurt skeið þegar hér var komið sögu hafi vakið áhuga skrifaranna. Útgáfa Vedels sem tengdist dönsku hirðinni órofa böndum hefur einnig verið hvetjandi fyrir menn eins og sr. Gissur Sveinsson, sem var frændi helstu fyrimenna á Vestfjörðum, enda er *Kvæðabók* hans skrifuð fyrir Jón Arason í Vatnsfirði. Augljóst er af 19. aldar handritum að greinin er þá á undanhaldi. Í þeim eru kvæðin oft styttri en áður þótt stíllinn hafi lítið breyst, merkingarlausar vísur eru fleiri og oft kemur fram að heimildarmaður nefnir að hann hafi gleymt hluta kvæða eða heilum kvæðum sem þeir hafi heyrt. Augljóst er af þessu að kvæðamenn kunna ekki lengur að þrjóna áfram kvæði sem þeir muna illa sem bendir til þess að þau hafi verið á hverfanda hveli sem munnleg kvæðagrein á þessum tíma (sjá Vésteinn Ólason 1979: 22; 1982: 20–21).

5.5 Viðhorf nokkurra fræðimanna

Athygli vekur að ýmsir fræðimenn undir lok 19. aldar höfðu ekki trú á því að sagnadansar væru kvæðagrein sem stæði á gömlum merg. Einn þeirra var Guðbrandur Vigfússon sem skrifaði greinina „Danz ok visur“ í *Corpus Poeticum Boreale: The poetry of the old northern tongue, from the earliest times to the thirteenth century*, sem kom út árið 1883. Þar gagnrýnir hann útgáfu þeirra Svends Grundtvigs og Jóns Sigurðssonar á *Íslenskum fornkvæðum* og raunar þá hugmynd að sagnadansar hafi nokkurn tímann gegnt einhverju hlutverki í íslensku samfélagi, fyrst og fremst á þeim forsendum að engin þörf hafi verið fyrir kvæði af þessu tagi:

It will be manifest that the Danz may be clearly marked off from the epic Visur to which some modern writers have given the name 'fornkvæði'. These never had a deep popularity in Iceland. We have only one collection, that gathered and composed by Gizur [...]. They represent a great variety of composition' adaptations of foreign (Danish, Swedish, Norse, Faroese) book-tales, and though a few have Icelandic names, *they have not the flavour of the soil. One doubts indeed whether they were anything more than an attempt on the part of Gizur and his friends to imitate the ballads of the Continent or the British Islands* [leturbreyting mín]. There was no necessity or place for them really in Iceland, where the pungent satire and love-poetry of the Week-wake (vikivaki) were still enjoyed; where the alliterative 'Rimur' completely satisfied the appetite for epic narrative.

(Guðbrandur Vigfússon 1883: 389–390)

Guðbrandur setur hér fram þá hugmynd að sagnadansarnir í *Kvæðabók* Gissurar séu a.m.k. að hluta til ortir af honum sjálfum þar sem hann hafi á köflum hermt eftir norrænum og breskum

sagnadönsum. Það vekur athygli að Guðbrandur telur að kveðskapurinn geti ekki hafa átt vinsældum að fagna í íslensku samfélagi vegna skorts á ljóðstöfum en hann bendir um leið á að sá skortur hafi varla komið að sök þar sem dansað var við kvæðin og hrynjandin hafi því komið þar skýrt fram. Guðbrandur er á sömu skoðun og nokkrir fræðimenn af hans kynslóð og yngri sem ekki virðast hafa gert sér grein fyrir því að í alþýðukveðskap af ýmsu tagi er mun minni áhersla á ljóðstafi en í t.d. rímnahefðinni og má benda á dæmi allt aftur til dansa *Íslendinga sögu*. Hann gagnrýndi einnig hugmyndir Grundtvigs um fornan uppruna vísnanna – og ekki síður það sem komið var út af *Íslenskum fornkvæðum* þeirra Grundtvigs og Jóns Sigurðssonar á ritunartíma greinarinnar. Guðbrandur virðist einnig telja að vikivakakvæðin hafi verið eldri en sagnadansarnir en því er einmitt öfugt farið því eins og Jón Helgason bendir á voru þeir fyrst og fremst vinsælir á 17. og 18. öld og hafa jafnvel ýtt öðrum danskvæðum út af dansgólfinu (sjá t.d. *ÍF VIII* 1981: 116).

Guðbrandur gerir skýran greinarmun á „dansi“ annars vegar og „vísun“ eða sagnadönsum hins vegar, þar sem dansinn sé forn kvæðagrein á Íslandi. Guðbrandur taldi fornan íslenskan dans hljóta að hafa verið mjög líkan því sem hann kallar *jeu-partis* upp á frönsku og tilgreinir vísubút því til staðfestingar og bendir á að 12. aldar kvæði þar sem vísurnar eru sungnar af einum en viðlagið af öllum séu náskyld honum (1883: 390).⁸⁸ Samt sem áður segir hann, þar sem hann ræðir breytingar á bókmenntum á Íslandi á tímabilinu frá 1030–1100: „We are here more especially concerned with a new form of popular entertainment, which had been introduced and grown into high favour by the end of the eleventh century – the ‘danz’“ (1883: 385). Hann birtir einnig brot eða viðlög úr 20 gömlum kvæðum í grein sinni, sem hann telur leifar af fornum dönsum sem hafi verið teknir upp sem viðlög við vísurnar eða sagnadansa (Guðbrandur Vigfússon 1883: 391–392).

Íslenzkar gátur, skemtanir, vikivakar og þulur I–IV (hér eftir *ÍGSVP*) kom út í Kaupmannahöfn á árunum 1887–1898. Jón Árnason og Ólafur Davíðsson eru skrifaðir fyrir söfnun efnis I. og III. bindis en Ólafur Davíðsson einn, hinna tveggja. Efni ritsins er mjög fjölbreytt og er afrakstur söfnunar Fornfræðafélagsins, ásamt efni sem Jón Árnason gekkst fyrir að yrði safnað. Fornkvæði eða sagnadansa er þó varla að finna í safninu en um gleðir er rætt í II. bindi, *Íslenzkar skemtanir*. Upphafskafli III. bindis, *Íslenzkir vikivakar og vikivakakvæði*, fjallar um vikivaka, sem Ólafur byggir á vikivakaritgerð Jóns Árnasonar, ritgerðinni *Niðurráðan og undirvísan* sem var sagt frá í 3. kafla og eigin hugmyndum. Í formála þess bindis segir Ólafur frá fornkvæðaúgáfu Jóns Sigurðssonar og Svends Grundtvig og tekur undir sjónarmið Guðbrands Vigfússonar þegar hann segir: „fullvíst, að ekkert af kvæðum þeim, sem venjulega eru kölluð íslenzk fornkvæði séu eldri en frá 17. öld, þótt Jón Sigurðsson og Svend Grundtvig væru á öðru máli“ (*ÍGSVP III* 1894: 3, 76). Hann bendir einnig

⁸⁸ Sjá umfjöllun um kvæði sungið af Knúti konungi hinum danska á bls. 37–38.

á hugmyndir Guðbrands um fornan uppruna viðlaganna sem raktar voru hér að framan. Aðalheiður Guðmundsdóttir hefur reyndar bent á að í ritinu sé fræðimennsku áfátt á margan hátt, og mörgu til hnikað frá því efni sem fólk víða um land sendi Jóni Sigurðssyni í tengslum við söfnunarátakið (1997: 218–226).

Árið 1914 skrifaði Finnur Jónsson grein um íslensk fornkvæði og ræðir þar fyrst og fremst útgáfu þeirra Grundtvigs og Jóns. Hann tekur annan pól í hæðina en þeir Guðbrandur og Ólafur. Hann bendir m.a. á vísu sem Ari Jónsson biskupssonur á að hafa kveðið árið 1549 og er að finna í annálum Björns á Skarðsá – hún sé því rúmum hundruð árum eldri en kvæðabók séra Gissurar. Finnur saknar þess að ekki skuli minnst á hana í *ÍFkv*, og telur að nota megji þessa vísu sem *terminus ad quem*, (þ.e.a.s. *ante quem*) hér á landi:

Svo er mér gott og gleðisamt,
því veldur þú:
Mig langar út í lundinn með þá jómfú. (Finnur Jónsson 1914: 2)

Þetta brot gæti reyndar einnig tilheyrt þeirri kvæðagrein sem Guðbrandur Þorláksson biskup kallaði afmorsvísur í skrifum sínum en hefur óneitanlega yfirbragð viðlags úr sagnadansi. Finnur nefnir þetta *folkevise*, sem er það hugtak sem Grundtvig notaði um sagnadansa í *DgF*. Hann telur einnig að líta megji á kvæðabrotin úr *Sturlungu* sem rædd voru hér að framan sem *folkeviser*. Þrátt fyrir þetta taldi Finnur að sagnadansar á Íslandi gætu ekki verið eldri en frá um 1400 og bendir á ýmsar orðmyndir máli sínu til stuðnings (1914: 4). Hann telur reyndar að flest kvæðin hafi borist hingað til lands frá Danmörku og er á þeirri skoðun að samskipti Íslendinga og Dana hafi verið orðin mikil strax á 15. öld (1914: 6–8). Vésteinn Ólason hefur hrakið hugmyndir hans um þessa atburðaröð eins og bent var á hér að framan, og telur að kvæði hafi borist frá Noregi og Færeyjum á löngum tíma, allt fram undir miðja 16. öld, en að yngri kvæði hafi komið fremur seint frá Danmörku (1982: 405–406).

Páll Eggert Ólason (1883–1949) sem var afkastamikill fræðimaður snemma á 20. öld var afdráttarlaus í skoðunum sínum á fornkvæðum eða sagnadönsum, reyndar í beinu framhaldi af því að úthúða kirkjunni og hefja rímnahefðina upp til skýjanna:

Frá þessum tíma, páfatrúaröldunum síðustu, er og flest kvæða þeirra, sem nefnd hafa verið íslensk fornkvæði, þótt rangnefni sé; þau eru hvorki íslensk, né forn, né heldur kvæði, fæst þeirra. Þau eru flest svo til komin, að Íslendingar, sem voru utan lands, eða sjómenn, sem hingað komu, höfðu með sér afbakaðan og skældan útlendan danzvísaþvætting, sem numið höfðu í léttúðarholum verzlunarborganna og hafnarbæjanna í dönzum og glaumi við vændiskonur og annað úrþvætti. Undantekningar eru þó frá þessu, og sumt er einkennilegt í þessum kveðskap bæði að skáldskapargildi og um menning þeirra tíðar manna.

(Páll Eggert Ólason 1922: 529–530)

Sagnadansar eða „íslensk fornkvæði“ eru „skældur og útlendur danzvísnáþvættingur“; samkvæmt Páli eru þau ekkert af því sem birtist í hugtakinu; hvorki forn né íslensk og raunar ekki eiginleg kvæði. Sagnadansarnir standa að auki utan íslenskra bragreglna sem gæti hafa verið höfuðsynd í augum Páls. Hér endurspeglast líka hugmyndir fleiri fræðimanna undir lok 19. aldar um kvæðagreininna; greinin er ýmist talin eiga rætur í hórúsum Evrópu eða sé uppspuni séra Gissurar Sveinssonar. Eins og bent var á hér að framan töldu fræðimennirnir Guðbrandur Vigfússon og Ólafur Davíðsson að Gissur hefði sjálfur ort sagnadansana og allt tal um fornan uppruna þeirra væri helber uppspuni. Þessi menningarlegi munur verður ræddur frekar í 9. kafla.

6 52 kvæði

Hér verður fyrst og fremst fjallað um kvæði þar sem konur eru í sögumiðju og frásagnarliðir sem tengjast ofbeldi eru fyrirferðarmiklir innan sögunnar. Ofbeldið getur verið margvíslegt og samspil sagnapersónanna sömuleiðis og oft er flókið að flokka kvæðin enda verður hér valin sú leið að greina þau eftir frásagnareiningum eða svokölluðum frásagnarliðum og fjalla saman um kvæði þar sem sömu frásagnarliðir koma fyrir. Í þessum kafla er að finna yfirlit yfir öll kvæðin sem eru undir í rannsókninni, bæði þau sem verða athuguð vandlega og önnur sem koma minna við sögu. Fyrst eru 35 kvæði sem segja frá augljósu ofbeldi og síðan 17 kvæði sem sum hver eru á mörkum þess að fjalla um ofbeldi, efnið er með einhverju móti órátt eða erfitt að greina hvað gerist. Enn önnur eru fyrst og fremst valdeflandi. Kvæðunum er raðað eftir ÍF-númerum. Fyrst eru öll handrit tilgreind þar sem hvert kvæði er að finna, þá er söguþráðurinn rakinn og að lokum eru helstu frásagnarliðir nefndir. Þeir koma svo aftur við sögu í 7. kafla, þar sem kvæðin eru greind efnislega. Að lokum eru nokkur orð um hvert kvæði. Upplýsingar um handrit eru fengnar úr *Íslenskum fornkvæðum* Jóns Helgasonar (1962–1981) og frá Vésteini Ólasyni (1982) auk þess sem þaðan er fenginn ýmis konar fróðleikur. Í rannsókninni var leitast við að skoða handrit kvæðanna, bæði þau sem eru tiltæk á héraendum handritasöfnum og á handrit.is. Eins og sú yfirferð hefur leitt í ljós er útgáfa Jóns traustur og nokkuð tæmandi vettvangur þegar kemur að upplýsingum um handritageymd kvæðanna.

Þeir frásagnarliðir sem skipta máli við greiningu kvæðanna eru nefndir, bæði þeir sem tengjast ofbeldi og aðrir sem eru mikilvægir fyrir framvinduna. Frásagnarliðum sem gagnast ekki við greiningu kvæðanna er því sleppt. Hér eru þó nefndir ýmsir liðir sem varða stöðu kvenna; barnsburður, sífjaspell, frillulífi o.s.frv. enda eru þeir taldir mikilvægir. Rannsóknin tekur mið af þekktum kenningum í frásagnarfræði, svo sem hlutverkagreiningu og frásagnarliðum (e. *structural functions*) Vladimirs Propp, en einnig er stuðst við kenningar þeirra Parrys og Lords sem greindu munnleg frásagnarkvæði niður í frásagnarliði (e. *themes*) og formúlur (sjá kafla 1.2). Flokkunarkerfi *TSB* er að einhverju leyti einnig lagt til grundvallar nema hér er greint eftir stökum frásagnarliðum – þar sem eitt kvæði getur innihaldið marga liði – en ekki stutturorðri framvindu kvæðanna. Þar sem hvert kvæði hefur í sér marga frásagnarliði dregur þessi aðferðafræði fram hversu kvæði sem á yfirborðinu virka einföld, geta verið flókin.

Frásagnarliðunum er skipt í fimm flokka, A–F, og í hverjum flokki geta verið margir undirflokkar og nokkuð mörg kvæði. Flokkar A–D eru fyrirferðarmeiri, enda snúast þeir fyrst og fremst um það hver beitir hvern ofbeldi. Í E og F flokkum eru frásagnarliðir sem undirstrika frekar ákveðna stöðu sögupersónanna og atburði aðra en sjálfst ofbeldið þótt þeir geti einnig skipt máli fyrir

framvindu kvæðanna. Kvæði með frásagnarliði í E og F flokki eru undantekningarlítið einnig til umræðu í kvæðum sem falla undir aðra flokka.

6.1 Helstu frásagnarliðir

A. Karlar beita konur ofbeldi (og sumar þeirra hefna):

1. Nauðgun/nauðung og tilraun til nauðgunar:

- 1.1 Nauðgun, konan lætur lífið.
- 1.2 Nauðgun, konan hefnir, karlinn lætur lífið.
- 1.3 Tilraun til nauðungar, konan hefnir.
- 1.4 Tilraun til nauðungar, konan deyr.
- 1.5 Kynferðisleg niðurlæging sem refsing fyrir hroka, konan hefnir ekki.
- 1.6 Kynferðisleg þvingun gefin í skyn, konan verður barnshafandi.
- 1.7 Karl nær konu undir sig með brögðum.
- 1.8 Stúlka numin á brott.

2. Annað ofbeldi karls í garð konu:

- 2.1 Karl drepur dóttur/systur/eiginkonu til að verja heiður sinn; heiðursmorð.
- 2.2 Karl beitir konu sína ofbeldi fyrir upplagnar sakir.
- 2.3 Karl brennir konu (sem ekki er tengd honum) á báli í refsingarskyni.
- 2.4 Karl drepur konu með rúnagaldri.

3. Ýjað að ofbeldi/sloppið undan ofbeldi, óræð hótun.

B. Konur beita karla ofbeldi:

1. Hefnd fyrir nauðgun/nauðung, karlinn hálshöggvinn.

2. Hefnd fyrir dráp á unnusta/brúðguma/bróður/systur:

- 2.1 Árásarmaður drepinn.
- 2.2 Faðir drepinn með eldi, hefnd.
- 2.3 Kona eggjar son sinn til hefnda.

3. Hefnd fyrir fyrri gerðir.

4. Til að komast hjá hjónabandi.

5. Karl drepinn af álfkonu vegna höfnunar (svika).

6. Kona jaskar eiginmanni sínum út við kvenmannsstörfin.

C. Konur drepa konur/valda dauða kvenna:

1. Systurmorð.

2. Frilla drepin.

3. Óbeint, kona hvetur heitmann sinn til að drepa systur hans, henni er refsað.

4. Með óbeinum aðgerðum.

D. Karlar beita karla ofbeldi:

1. Ættingjar og ástmenn konu takast á:
 - 1.1 Faðir/bróðir/bræður drepa/láta drepa ástmann dóttur/systur sinnar.
 - 1.2 Eiginmaður/synir drepa friðil/ástmann eiginkonu/móður.
 - 1.3 Ástmaður/biðill drepur föður og/eða bróður.
 - 1.4 Bróðir bjargar systur sinni frá eiginmanni hennar.
2. Faðir drepur banamann dætra sinna.
3. Karl sem girnist konu (en hún vill ekki) drepur karl henni nákominn.
4. Reynt að þvinga stúlku í hjónaband, ástmaður hennar drepur vonbiðilinn.
5. Drengur drepur morðingja föður síns:
 - 5.1 Morðinginn keppti áður um hilli móðurinnar.
 - 5.2 Morðinginn er afi drengsins.
6. Bróðurmorð af óljósum ástæðum.

E. Ýmsir frásagnarliðir tengdir reynsluheimi kvenna:

1. Barnsfæðing utan hjónabands.
2. Útburður.
3. Sifjaspell.
4. Frillan og drottningin/heitkonan.

F. Annað:

1. Kona sest í helgan stein (gengur í klaustur) í kjölfar ofbeldis.
2. Kona fer til himna:
 - 2.1 Án málalenginga.
 - 2.2 Í fylgd dúfu.
3. Karl fer til vítis.
4. Kona deyr úr sorg.
5. Karl hálshöggvinn.
6. Ríks manns réttur.
7. Erfiðir draumar/dreymt fyrir dauða.
8. Heilagir hjálparmenn.

Í viðauka 5 er sami listi en þar hefur kvæðunum verið bætt við þar sem þau eiga heima.

6.2 35 kvæði um ofbeldi

ÍF 1 Kvæði af Ólafi liljurós, Ólafs kvæði

Handrit: G, B og V-handrit (*ÍF* I 1962: 24–28); AM 153 8vo V 1, ein vísa (*ÍF* IV 1963: 116); AM 151 a 8vo (*ÍF* IV 1963: 257–259); MS Bor. 130 (*ÍF* V 1965: 9–12); Lbs 1518 8vo (*ÍF* V: 69–73); DFS 66 (*ÍF* V: 145–146); JS 254 4to (*ÍF* VI 1968: 1–5); Lbs 1293 4to, DFS 67, Lbs. 1049 8vo (*ÍF* VI 1968: 18–23), DFS 67 (*ÍF* VI: 104–106, 116–118, 124–126, 137–140, 150–151, 156, ein vísa; JS 507 8vo (*ÍF* VII 1970: 3–6); Lbs 587 4to, (*ÍF* VII: 20–23); Lbs 414 8vo II (*ÍF* VII 29–31); JS 514 8vo, JS 581 4to (*ÍF* VII: 46–48); Lbs 587 4to, II, ein vísa, paródía (*ÍF* VII: 98); Lbs 424 8vo, ein lína (*ÍF* VII: 107); JS 515 8vo, *Ljúfþingakvæði* (*ÍF* VII: 117–119); Lbs 1221 4to (*ÍF* VII: 141–145); DFS 66, S.P. Berggreen, hér *Ólafur og álfamær* (*ÍF* VII: 146–150); Lbs 538 4to (*ÍF* VII: 153–155); *Snót* 1850 (prentað mál) (*ÍF* VII: 155–160); JS 581 4to (*ÍF* VII 172–174). Vésteinn Ólason (1982: 112–122).

Sagan: G, B og V-handrit: Ólafur ríður meðfram björgum og kemur að álfahöll. Fjórar álfameyjar koma út, sú síðasta býður hann velkominn og vill að hann búi með þeim. Hann afþakkar það, segist vilja trú á sinn guð. Hún segir að hann geti búið með þeim samt sem áður en vill kyssa hann áður en hann fer. Hún gerir það og stingur hann undir herðablaðið með saxi um leið. Hann nær heim til móður sinnar sem spyr hví hann sé svo fögur. Álfamærin blekkti mig, segir hann. Móðirin leiðir hann upp á loft og kyssir hann dauðan.

Frásagnarliðir: Höfnun, karl drepinn af (álf)konu (B5).

Um kvæðið: Kvæðið er í elstu handritum og skrifað upp langt fram eftir 19. öld. Þá tekur kvæðið að stytast og í sumum handritum er aðeins ein vísa. Viðlög eru nokkur og mislög sem bendir til þess að kvæðið hafi verið kveðið við fleiri en eitt lag. Ferill kvæðisins hefur verið rakinn um alla Evrópu (sjá kafla 2.1.2).

ÍF 7 Hildibrands kvæði (A26)

Handrit: V-handrit (*ÍF* II 1962: 12–16); AM 153 8vo V 1, ein vísa (*ÍF* IV 1963: 119); AM 153 8vo V 2, ein vísa (*ÍF* IV: 180); AM 153 8vo IV 2 (*ÍF* IV: 181–185); DFS 66 (*ÍF* V 1965: 132–135); Lbs 1293 4to, Lbs 1049 8vo, Lbs 375 8vo (*ÍF* VI 1968: 58–62); DFS 67 (*ÍF* VI: 152–155); JS 510 8vo, Lbs 2184 8vo, Lbs 2128 4to, hér *Herra Karls kvæði* (*ÍF* VI: 161–166); Lbs 276 fol., Lbs 1221 4to (*ÍF* VII 1970: 123–127); Lbs 1478 8vo, brot, fjórar vísur (*ÍF* VII: 171–172). Vésteinn Ólason (1982: 142–152).

Sagan: V-handrit: Hljóðbjörg, systir Hildibrands, er gefin greifa sem bindur hana og lokar inni. Hann segir hana ekki hafa verið mey þegar hún kom til hans. Hrafn kemur á glugga og hún biður hann um að sækja Hildibrand. Hann kemur og drepur greifann og hrafnninn fær verkalaun. Í AM 153 8vo IV 2 er styttri aðdragandi að samtalinu við hrafnninn en samtalið sjálft er lengra en í V-handritum. Í því tilbrigði breytist talandi hestur Hildibrands í kóngsson þegar Hljóðbjörg kyssir hann.

Frásagnarliðir: Karl beitir konu sína ofbeldi fyrir upplognar sakir (A2.2), hrafn sækir hjálparamann, bróðir drepur eiginmanninn (D1.4), hrafnninn fær verkalaun.

Um kvæðið: Tilbrigði kvæðisins eru aðallega tvö. Talandi dýr hafa gert það að verkum að kvæðið er flokkað með yfirnáttúrulegum kvæðum í *TSB* og horft fram hjá ofbeldi eiginmannsins. Það hefur þó mörg einkenni riddarakvæða. Einhver tilbrigði kvæðisins eru til um öll Norðurlönd.

ÍF 9 Stafrós kvæði (A66)

Handrit: G, B og V-handrit (*ÍF* I 1962: 50–55). Vésteinn Ólason (1982: 157–158).

Sagan: Stafró hin sterka býr í helli. Hún rænir Kára, fer með hann í hellinn og vill að hann geri henni barn. Kári gleymir rúnum sínum í kjölfarið en biður Salomon bróður sinn að kenna sér þær aftur. Kári leggur á Stafrós að hún verði að steini.

Frásagnarliðir: Náttúruvættur rænir manni, hann drepur hana með rúnagaldri (A2.4).

Um kvæðið: Eitt þriggja rúnakvæða hér á landi. Stafró er hvergi nefnd tröll í kvæðinu þótt hún breytist í stein í lok þess. Hún er nefnd „hin sterka Stafrö“ (2. og 3. vísa, *ÍF* I: 51). Kvæðið er aðeins varðveitt hér á landi en Vésteinn Ólason telur það ekki íslenskt að uppruna.

ÍF 12 Kvæði af Rögnvaldi og Gunnhildi (D231)

Handrit: G, B og V-handrit (*ÍF* I 1962: 79–84); AM 153 8vo V 1, ein vísa (*ÍF* IV 1963: 120). Vésteinn Ólason (1982: 162–171).

Sagan: Tveir bræður beita Gunnhildi ofbeldi hvor á sinn hátt. Rögnvaldur mágur hennar vill fá hana fyrir frillu en Gunnhildur sem er gift Þiðriki kóngi bróður hans vill hann ekki. Rögnvaldur lýgur að Þiðriki að Gunnhildur hafi haldið fram hjá honum. Kóngurinn reiðist og ber hana í þrjá daga og lætur hana bera járn til að sanna sakleysi sitt. Hún gerir það en járnböndin hrökkva af henni. Í lokin deyja bæði, Rögnvaldur fer til vítis en hún upp til himna.

Frásagnarliðir: Tilraun til kynferðislegrar þvingunar (A1.4), rógur, ofbeldi eiginmanns (A2.2), himnaför konu í fylgd dúfu (F2.1), helvítisför rógberans (F3).

Um kvæðið: Kvæðið er aðeins til heilt í einu handriti og var síðast skrifað upp snemma á 18. öld eftir því sem best er vitað. Kvæðið er til í Danmörku og Færeyjum og sagan í Noregi.

ÍF 13 Hörpu kvæði (A38)

Handrit: V-handrit (*ÍF* II 1962: 25–29); Lbs 1518 8vo (*ÍF* V 1965: 97–98); JS 258 4to, hér *Kvæði um tvær systur* (*ÍF* VI 1968: 7–9); Lbs 1293 4to, Lbs 1049 8vo II, Lbs 375 8vo, hér *Systrabani* (*ÍF* VI: 51–52). Vésteinn Ólason (1982: 172–173).

Sagan: Tvær systur ganga niður að sjávarflóði/til brunna. Sú eldri er afbrýðisöm og vill að sú yngri, sem á sér marga biðla, gefi henni útlit sitt. Sú yngri segir það ekki á sínu færi. Eldri systirin drekkir þá þeirri yngri. Brúðkaup eins af biðlum yngri systurinnar og þeirrar eldri stendur fyrir dyrum. Biðillinn kemur gangandi eftir sandinum þar sem líkið rak að landi, tekur hárið og spinnur þrjá

hörpustrengi. Brúðguminn slær hörpuna, strengirnir segja sögu stúlkunnar og koma upp um eldri systurina sem springur af harmi.

Frásagnarliðir: Afbrýðisemi, systurmorð (C1), hörpustrengir úr hári látinnar konu segja sannleikann, kona deyr úr harmi (F4).

Um kvæðið: Tilbrigði kvæðisins hér á landi eru mjög lík en kvæðið byrjar ekki alltaf á sama stað. Í þeim elstu eru biðlarnir kynntir til sögunnar strax í byrjun, en í hinum hefst sagan þegar systurnar ganga saman niður að sjó. Reyndar eru mörg erindi sameiginleg öllum tilbrigðum. Handitið Lbs 1518 8vo er mjög illa farið og víða ólæsilegt en kvæðið þar virðist svipað og í JS 258 4to. Svipuð kvæði eru víða til á Norðurlöndum og Bretlandseyjum.

ÍF 14 Kvæði af Margrétu og Eilíf (D94)

Handrit: B og V-handrit (ÍF I 1962: 98–105); AM 234 fol., aðeins viðlag (ÍF IV 1963: 6); Lbs 1518 8vo, vantar framán á kvæðið (ÍF V 1965: 63–69); JS 513 8vo, sagan endursögð í lausu máli og þrjár vísur, hér *Margrétar kvæði* (ÍF VII 1970: 94–95). Vésteinn Ólason (1982: 174–179).

Sagan: B og V-handrit: Margrét og Eilífur eru börn Eireks Danakonungs. Hún var ung send í klaustur en er á heimleið þegar hún hittir bróður sinn sem nauðgar henni. Þegar hann kemst að því hver hún er segir hann henni að segja engum hvað gerðist. Hún verður barnshafandi og faðir hennar brennir klaustrið þar sem hún dvelst. Margrét fæðir þrjá sveina með hjálp þriggja helgra meyja í brennandi klaustrinu. Eilífur reynir að slökkva eldinn með hjartablóði sínu en ferst líka. Í Lbs 1518 8vo er kvæðið svipað en ofbeldið sem Eilífur beitir Margréti er þar harkalegra. Stúlkan fer til himna í lok kvæðis í því tilbrigði. Í JS 513 8vo er lausamálsfrásögn þar sem yfirsetukonurnar þrjár eru ekki helgar meyjar.

Frásagnarliðir: Nauðgun (A1.1), sífjaspell (E3), óléttu, fæðing (E1), faðir brennir dóttur sína inni – heiðursmorð (A2.1), heilagir hjálparmenn (F8), stúlkan fer til himna (a.m.k. í einni gerð) (F2.1).

Um kvæðið: Þemað er víða til á Norðurlöndum og Bretlandseyjum, m.a. í Finnlandi og er að finna í Kalevala (Vésteinn Ólason 1982: 174). Kvæðið er nokkuð örugglega hingað komið frá Færeyjum enda eru íslenskar og færeyskar gerðir kvæðisins mjög líkar.

ÍF 15 Kvæði af vallara systrabana (B21)

Handrit: B og V-handrit (ÍF I 1962: 106–110); Papp. fol. nr. 57 (ÍF III 1962: 224–227); AM 153 8vo V 1, ein vísa (ÍF IV 1963: 117–118); AM 153 8vo V 2, ein vísa (ÍF IV 1963: 180); MS Bor. 130, hér *Þorkels kvæði* (ÍF V 1965: 37–41); Lbs 1518 8vo, hér *Vallara kvæði* (ÍF V: 85–86); Lbs 1293 4to, Lbs 1049 8vo II, Lbs 375 8vo, hér *Dætrakvæði Þorkels* (ÍF VI 1968: 38–42); DFS 67, JS 514 8vo, Íslensk æfintýri, hér *Systra kvæði* (ÍF VI: 80–85); DFS 67, hér *Vallara kvæði* (ÍF VI: 113–116); DFS 67, hér *Vallara kvæði* (ÍF VI: 122–124); JS 507 8vo (ÍF VII 1970: 1–3); Lbs 414 8vo, hér *Vallara kvæði* (ÍF VII: 33–36); Lbs 539 4to; brot (ÍF VII: 102); Lbs 936 4to, hér *Leikadýr í skógi* (ÍF VII: 160–164); Lbs 3671 8vo, kvæðinu lýst en engar heilar vísur (ÍF VII: 196–197). Uppataka af kvæðinu frá 1964, kveðið af Kristínu Þorkelsdóttur, skrifað eftir handriti Hallfreðar Arnar Eiríkssonar (ÍF VIII 1981: 12–13). *Systra þula*, uppskrift eftir Helgu Guðrúnu Guðvarðardóttur 2004 (Aðalheiður Guðmundsdóttir 2008: 12–13). Vésteinn Ólason (1982: 179–182).

Sagan: B og V-handrit: Vallari hittir tvær systur á leið til messu uppi á heiði. Hann spyr hvort þær vilji „verða hans víf eða missa sín líf“. Þær velja dauðann. Hann grefur þær á heiðinni en hirðir klæði þeirra. Hann fer heim að bæ og vill kaupa þriðju systurina með klæðunum. Hún þekkir flíkurnar, lætur föður sinn vita, og þau hengja vallarann eins og hund. Í átta textum kvæðisins lýsir ljós yfir gröfinni í heiðinni. Í sex textum er ekkert ljós. Í þessu tilbrigði skín ljós yfir gröf systranna.

Frásagnarliðir: Tilraun til þvingunar – konur drepnar (A1.4), önnur tilraun til þvingunar, karlinn drepinn – hefnd (B 2.1, D2).

Um kvæðið: Kvæðið er flokkað með helgisagnatengdum kvæðum í *TSB* vegna ljóssins sem lýsir á gröf systranna í tæpum helmingi texta. Kvæðið er fremur gamalt á Íslandi, ekki yngra en frá 1500. Yngsta tilbrigði kvæðisins frá 2004 er á þuluforni þar sem lína úr viðlagi er orðin hluti sjálfs kvæðisins. Kvæðið er til á öllum Norðurlöndunum og svipuð kvæði finnast í Provence í Frakklandi, á Norður-Ítalíu og í Skotlandi.

ÍF 16 Kvæði af Ribbaldi og Gullbrúnu (A41)

Handrit: G, B og V-handrit (*ÍF* I 1962: 223–229); V-handrit, hér *Rubbalds kvæði* (*ÍF* II 1962: 59–63); AM 153 8vo VI, hér *Ríbalds kvæði* (*ÍF* IV 1963: 103–105); MS Bor. 130, hér *Kvæði af Ribald* (*ÍF* V 1965: 59–61). Vésteinn Ólason (1982: 182–191).

Sagan: G, B og V-handrit: Ribbaldi rænir Gullbrúnu eða hún hleypst á brott með honum. Þau hitta vallara á heiði sem segir kónginum, föður hennar, frá. Þegar faðir hennar og bræður koma á eftir þeim biður hún Ribbald að eira yngsta bróður sínum; hann biður hana á móti að nefna ekki nafn sitt í bardaganum. Ribbaldi fellir föður hennar og bræður, líka þann yngsta. Þá nefnir hún nafn hans, hann missir við það kraftinn og er særður sextíu sárum. Dauðvona vill hann gefa hana bróður sínum en hún vill ekki vera gefin tveimur bræðrum.

Frásagnarliðir: Brottnám/brotthlaup, átök milli ástmannsins og bræðra konunnar, dauði á báða bóga (D1.1; D1.3).

Um kvæðið: Fjögur tilbrigði og hvert þeirra er nokkuð sjálfstætt þótt söguþráðurinn sé nokkurn veginn sá sami. Kvæðið er flokkað með yfirnáttúrulegum kvæðum því bardagahamurinn rennur af riddaranum þegar nafn hans er nefnt; að öðru leyti hefur það einkenni riddarakvæða. Kvæðið er til á Bretlandseyjum og er vel þekkt á Norðurlöndum nema í Færeyjum.

ÍF 19 Kvæði af herra Birni og Kristínu (D431)

Handrit: B og V-handrit (*ÍF* I 1962: 250–252). Vésteinn Ólason (1982: 198–203).

Sagan: Herra Pétur kallar herra Björn fyrir sig og býður honum að drekka, þar sem þeir séu orðnir mágar. Björn biður hann að þyrma sér en Pétur drepur hann samt sem áður. Áður en Björn deyr

segir hann Kristínu að bróðir hennar muni finna fyrir hana ríkan mann en hún springur af harmi í hægaloftinu.

Frásagnarliðir: Bróðir drepur ástmann systur sinnar (D1.1), kona deyr úr sorg (F4).

Um kvæðið: Eitt margra kvæða þar sem takast á faðir/bróðir konu og biðill, hvort sem er með hennar vilja eða ekki. Ýmist drepur biðillinn ættingjana eða öfugt. Konan deyr gjarnan úr sorg ef hún á annað borð er nefnd. Kvæðið er einnig til í Danmörku og er á lista með upphöfum kvæða í Færeyjum.

ÍF 20 Kvæði af herra Pétri og Ásbirni (D67)

Handrit: G, B og V-handrit (ÍF I 1962: 59–62). Vésteinn Ólason (1982: 203–204).

Sagan: Ásbjörn og dóttir Péturs snara hafa „sitt brullaupið gjört“ (8. vísa, ÍF I: 61). Ásbjörn gengur í loftið þar sem herra Pétur liggur og ber honum fréttirnar. Herra Pétur er ekki samþykkur. Ásbjörn býr sig undir bardaga. Þegar herra Pétur rekur höfuðið inn um dyr hálsheggur Ásbjörn hann og marga menn hans að auki. Stúlkan er aldrei nefnd.

Frásagnarliðir: Biðill drepur föður stúlku (D1.3).

Um kvæðið: Kvæðið er ruglingslegt og bragarhátturinn er þannig að erfitt er að gera sér grein fyrir því hvað gerist. Kvæðið er til í Danmörku og Svíþjóð, þó með mismunandi endalokum.

ÍF 21 Bjarnarsona kvæði (D335)

Handrit: B og V-handrit, hér *Kvæði af Jóni og Ragnfríði* (ÍF I 1962: 148–153); Papp. fol. nr. 57 (ÍF III 1962: 227–229); JS 510 8vo, Lbs 2128 4to (ÍF VI 1968: 177–181); Lbs 609 4to, DFS 67, JS 581 4to, hér *Kvæði af Jóni og Ragnfríði* (ÍF VII 1970: 18–19). Vésteinn Ólason (1982: 204–210).

Sagan: Í öllum tilbrigðum liggja Jón og Ragnfríður í hægaloftinu í upphafi kvæðis og ræða saman. Misjafnt er hvort Ragnfríði eða Jón dreymir fyrir því að hann muni fljótlega verða drepinn. Bjarnarsynir, Þrándur og Styr, koma aðvífandi og brjóta upp loftið. Jón biður sér griða en Bjarnarsynir hálshöggva hann samt. Ragnfríður springur að lokum úr sorg og sút. Í JS 510 8vo og Lbs 2128 4to bætast ísbirnir við draumana sem einnig má sjá í fleiri kvæðum.

Frásagnarliðir: Aðför eiginmanns (D1.2), erfiðir draumar (F7), karl hálshöggvinn (F5), kona deyr úr sorg (F4).

Um kvæðið: Kvæðið er aðeins til hér á landi en það hefur verið tengt við frásögn í *Böglunga sögu* af atburðum sem eiga að hafa gerst árið 1206 (sjá í 7. kafla). Kvæðið er í fjórum gerðum þar sem munurinn liggur helst í því hvort þeirra dreymir og hvað þau dreymir. Algengar sagnadansaformúlur koma hér saman, hér er t.d. hægaloft sem yfirleitt er svefnstaður kvenna og orðræða Jóns er mjög formúlukennd.

ÍF 22 Kvæði af herra Pána (D334)

Handrit: G, B og V-handrit (ÍF I 1962: 41–43); AM 153 8vo II, hér *Kvæði af herra Pána* (ÍF III 1962: 208–210); AM 153 8vo V 1, ein vísa (ÍF IV 1963: 119), AM 151a 8vo (ÍF IV 1963: 240–242); JS 8o 8vo, hér *Kvæði af herra Pána og Eiríki* (ÍF V 1965: 100–102). Vésteinn Ólason (1982: 210–213).

Sagan: Eirekur ríður á hauginn/heiðina upp og í Breiðadali þar sem eru tveir (þrír) bræður og frúin Lúcia. Herra Pána dreymir að hvítabirnir komi að honum. Stoltsjómfrúin segir honum að hann sé í voða. Hann segist vera óhultur í húsum sínum, sem séu hlaðin með múr og stein, og hleypur af stað til að ná þangað en kemst ekki alla leið.

Frásagnarliðir: Elskendur (er þó óljóst), erfiðir draumar (F7), eftirför, karl drepinn (líklega D1.2).

Um kvæðið: Nokkur líkindi eru með *Bjarnarsonakvæði*, sérstaklega þeirri gerð þar sem ísbjarnadraumurinn kemur fyrir. Kvæðið er einnig til í Danmörku, Færeyjum og Svíþjóð.

ÍF 23 Tristrams kvæði (D383)

Handrit: B og V-handrit (ÍF I 1962: 137–143); AM 153 8vo II (ÍF III 1962: 198–201); AM 153 8vo V 1, ein vísa (ÍF IV 1963: 121); AM 151 a 8vo (ÍF IV: 221–226); MS Bor. 130 (ÍF V 1965: 22–25). Vésteinn Ólason (1982: 213–220).

Sagan: Tristram særast í bardaga og vill að Ísodd hin bjarta, fyrrum ástkona hans, græði sig. Þegar Ísodd fær fréttirnar gengur hún fyrir kónginn, eiginmann sinn og frænda Tristrams samkvæmt sögunni, og segist ætla að fara og græða hann. Hún leggur af stað og siglir undir björtum/bláum seglum. Tristram á von á henni og spyr eiginkonu sína, Ísodd svörtu, hvort hún sjái seglin. Hún gerir það en segir að þau séu svört. Hjarta Tristrams brestur og Ísodd bjarta heyrir ýmist brestinn eða í líkklukkunum þegar hún gengur á land. Þegar hún sér líkið lýtur hún yfir það og deyr samstundis. Þau eru svo grafin sitt í hvoru lagi en á gröfum þeirra vaxa tré sem mætast fyrir ofan kirkjuna.

Frásagnarliðir: Hefnd eiginkonu (B3), sem einnig veldur dauða ástkonunnar óbeint (C4).

Um kvæðið: Kvæðið hefur ákveðna sérstöðu enda nátengt *Tristrams sögu ok Ísoldar*. Sjá einnig umfjöllun í 4. kafla. Kvæðið er talið ort hér á landi.

ÍF 26 Kvæði af herra kóng Símoni (D179)

Handrit: G, B og V-handrit (ÍF I 1962: 43–46). Vésteinn Ólason (1982: 224–226).

Sagan: Kóngurinn Símon mætir fyrir dóm með hirðmenn sína. Hann segir að ef Ingigerður væri viðstödd myndi hún verja hann. Hún stígur þá fram og segir frá. Ingigerður er gift kona sem veitti kónginum beina. Hún lýsir hvernig hann braust inn á hægaloftið til sín og nauðgaði henni. Hún var barnshafandi og fæddi andvana barn eftir verknaðinn. Hann býður henni rauðgull í bætur sem hún afþakkar en dæmir hann til dauða. Menn höggva af honum höfuðið og frú Ingigerður heldur í hans gula lokk á meðan. Síðan kastar hún höfði hans í saur.

Frásagnarliðir: Nauðgun – konan hefnir (A1.2), fósturlát, stéttamunur (ríks manns réttur) (F6), karlinn hálshöggvinn (F5).

Um kvæðið: Kvæðið er aðeins til í einu tilbrigði hér á landi en fimm í *DgF* og ekki annars staðar. Eitt þeirra er nokkuð skylt því íslenska þótt talsvert beri á milli. Þar heitir kvæðið *Herr Tideman* (*DgF* 314A).

ÍF 27 Kvæði af Magnúsi Jónssyni (D212)

Handrit: G, B og V-handrit (*ÍF* I 1962: 1–6). Vésteinn Ólason (1982: 226–227).

Sagan: Magnús er heitbundinn Ingigerði en Elen er frilla hans og synir hennar eru mótfallnir sambandi þeirra. Hann vill að Ingigerður gefi Elenu brúðarklæðin sín svo að hann geti gifst henni. Ingigerður er ekki sátt við það. Logi, sonur Elenar, lætur þá til sín taka og ríður til borgarinnar. Synir Elenar taka Magnús og hálshöggva hann, þótt hann biðjist vægðar. Ingigerði ber þá að, Elenarsynir taka hana með sér og Logi gerir hana að frillu sinni.

Frásagnarliðir: Frillukvæði (E4), karl hálshöggvinn (F5).

Um kvæðið: Þetta er upphafskvæði *Kvæðabókar Gissurar*. Kvæðið er aðeins til í Færeyjum utan Íslands, í einni uppskrift frá 19. öld.

ÍF 28 Kvæði af Loga í Vallarhlíð (E96)

Handrit: V-handrit (*ÍF* III 1962: 153–163); AM 153 8vo V 1, stök vísa (*ÍF* IV 1963: 114); AM 151 a 8vo (*ÍF* IV: 213–221); Papp. 4to. nr. 44, stök vísa (*ÍF* V 1965: 209). Vésteinn Ólason (1982: 227–233).

Sagan: Frúin Aðallist situr í ríkinu og „kann margt að vinna“. Tveir menn biðja hennar; Vilhjálmur fær hennar en Logi ekki. Aðallist dreymir að ísbjörn komi hlaupandi að Vilhjálmi og leggi sinn þunga hramm að brjósti hans. Þetta rætist því vonbiðillinn Logi drepur Vilhjálmi og treystir því að enginn sé til að hefna. Aðallist gengur með son Vilhjálms sem vex upp og hefnir föður síns í fyllingu tímans.

Frásagnarliðir: Erfiðir draumar (F7), karl drepinn af keppinaut (D2), sonurinn drepur morðingja föður síns (D5.1), hefnd móðurinnar (B2.3).

Um kvæðið: Frásagnarliðir úr að minnsta kosti tveimur öðrum kvæðum koma hér fyrir. Ísbjarnardraumurinn sem er í einni gerð *Bjarnarsona kvæðis* (21) og *Kvæði af herra Pána* (22) og sonur sem er ófæddur þegar faðirinn deyr hefnir föður síns er einnig í *Magna dansi* (33). Bæði þetta kvæði og *Magna dans* (33) eru fyrst og fremst um hefnd móðurinnar. Frekar langt kvæði í báðum gerðum miðað við íslenska sagnadansa, 60 vísur í V-handritum og 55 í AM 151 a 8vo. Þótt röð vísna sé stundum brengluð er söguþráðurinn sá sami. Kvæðið er til í Danmörku, Færeyjum og Svíþjóð og ákveðnir þættir þess eru í norskum kvæðum.

ÍF 29 Kvæði af herra Jóni og Ásbirni (D56)

Handrit: G, B og V-handrit (ÍF I 1962: 18–21); AM 153 8vo V 1, ein vísa (ÍF IV 1963: 115); Vésteinn Ólason (1982: 233–234).

Sagan: Jón og Ásbjörn eru bræður. Jón leggur af stað til Jórsala og á meðan reynir Ásbjörn að ræna Sesselíu kóngsdóttur sem er að gifta sig þennan dag. Hann drepur brúðgumann Sigurljót. Ásbjörn er tekinn höndum og settur í myrkrastofu. Jón dreymir draum og lætur snúa við skipinu, brýst inn í myrkrastofuna og heggur fjötrana af Ásbirni. Jón drepur svo kónginn þegar hann reynir að gefa Jóni dóttur sína og Grikkland.

Frásagnarliðir: Bræður, brúðgumi drepinn (D2), kóngurinn drepinn (D1.3), stúlkan á jaðrinum.

Um kvæðið: Herra Jón er aðalgerandi kvæðisins og leysir vandræði bróður síns. Stúlkan er varla sýnileg í kvæðinu. Svipað kvæði er til í Danmörku (DgF 393) en þó eru engin erindi kvæðanna þau sömu.

ÍF 30 Ebbadætra kvæði (Ebba kvæði) (D183)

Handrit: Papp. fol. nr. 57 (ÍF III 1962: 245–248); AM 153 8vo V 1, ein vísa (ÍF IV 1963: 115); AM 153 8vo I (ÍF IV: 138–144); MS Bor. 130 (ÍF V 1965: 29–34); DFS 66 (ÍF V: 115–121); AM 450 fol., hálf vísa (ÍF V: 212); JS 513 8vo, hér *Kvæði af Ebbadætrum* (ÍF VII 1970: 92–94). Vésteinn Ólason (1982: 235–239).

Sagan: AM 153 8vo I: Ebba fer í leiðangur og skilur dætur sínar eftir. Þær setja járnslá fyrir dyrnar en Ívarssynir ná samt að brjótast inn og gera þeim mein. Þeir treysta því að enginn sé til að hefna. Þegar faðir þeirra kemur heim spyr hann hver hafi felld þeirra höfuðgull og hví þær faldi lín. Þær segja að Ívarssynir hafi fært þeim lín, hann segir að þær eigi ungan bróður sem geti hefnt þeirra en þær ákveða að gera það sjálfar. Ebbadætur enda í klaustri í öllum gerðum nema einni en Ívarssynir eru færðir til kirkju, þ.e. grafnir. Í Papp. fol. nr. 57 endar kvæðið á því að Ebbadætur halda út í heim með skjöld á baki (ÍF III: 248).

Frásagnarliðir: Nauðgun tveggja kvenna – þær hefna (A1.2), ríks manns réttur (F6), karlar hálshöggvir (F5).

Um kvæðið: Þrjú tilbrigði kvæðisins eru í DgF. Þau eru frá 16. og 17. öld en annars er kvæðið hvergi til nema hér. Meira efni er í íslensku tilbrigðunum og þau eru orðfleiri.

ÍF 31 Kvæði af Knúti í Borg og Sveini kóngi (D172)

Handrit: G, B og V-handrit (ÍF I 1962: 62–69); AM 153 8vo II (ÍF III 1962: 210–217); NKS 331 8vo (ÍF IV 1963: 73–78); AM 153 8vo V 2, stök vísa (ÍF IV: 179); AM 153 8vo IV 2, hér *Núps kvæði* (ÍF IV: 191–196); MS Bor. 130, hér *Kvæði af Sveini kóngi* (ÍF V 1965: 55–59); DFS 66 (ÍF V: 121–125). Vésteinn Ólason (1982: 239–246).

Sagan: G, B og V-handrit: Knútur og frúin Kristín ætla að halda brúðkaup sitt og Knútur býður Sveini kóngi í veisluna. Kristín sér fyrir að það muni enda illa. Knútur segist gera það til að heiðra hana. Kóngurinn þiggur boðið og hefur marga menn með sér. Kóngurinn endar á að drepa Knút en

Kristín drepur hann á móti. Hún ýmist deyr úr sorg við gröf Knúts eða pínir sitt hold við gröf hans svo hún deyr.

Frásagnarliðir: Kóngur drepur brúðguma (D2), ríks manns réttur (F6), konan hefnir (B2.1), konan deyr úr sorg (F4) (sjálfspynting leiðir til dauða í tveimur handritum).

Um kvæðið: Þrjú afbrigði frá 17. öld og tvö austfirsk frá 18. öld. Sambærilegt kvæði er til í Færeyjum, Danmörku og Noregi en íslenska gerðin er lengri og ýtarlegri.

ÍF 32 Kvæði af skógarmanni og hans unnustu (D76)

Handrit: G, B og V-handrit (ÍF I 1962: 229–233); Lbs 1293 4to, Lbs 1049 8vo, Lbs 375 8vo, hér *Skógarmanns kvæði* (ÍF VI 1968: 53–54); DFS 67, hér *Skógarmanns kvæði* (ÍF VI: 111–112); Lbs 276 fol., Lbs 1221 4to, hér *Annað Hildibrands kvæði* (ÍF VII 1970: 127–130). Vésteinn Ólason (1982: 246–248).

Sagan: G, B og V-handrit: Riddari og stúlka liggja fyrst saman í turni en hlaupast síðan á brott á ferjubát. Baturinn sekkur en riddarinn syndir með unnustuna í land og þau ganga af stað. Þau heyra þá vopnabrak og sjá þrjá riddara. Riddarinn berst við þá í þrjá daga uns hann fellur. Jómfrúin horfir á. Riddararnir sofna eftir þetta en hún tekur upp hníf og drepur þá. Eftir það sest hún í helgan stein; þ.e. gengur í klaustur.

Í fyrri gerðinni í ÍF VI er kvæðið aðeins átta vísur, aðeins er eftir flóttinn og aðdragandi bardagans. Í seinni gerðinni hefur faðir hennar gefið hana riddaranum, í annarri borg. Í Lbs 276 fol. og Lbs 1221 4to heitir kvæðið *Annað Hildibrands kvæði* og er frekar ólíkt öðrum tilbrigðum, það byrjar eins og *Hildibrands kvæði* (7) en konan sem þar er lokuð inni nær hér að flýja og hittir riddarann. Þau vinna saman á árásarliðinu og eignast að lokum átján börn.

Frásagnarliðir: Riddarar drepa unnusta stúlku (D1.1), hefnir hennar (B2.1), kona sest í helgan stein (F1).

Um kvæðið: Brottnáms- og hefnarkvæði. Titillinn kemur úr G, B og V-handritum en er ekki útskýrður, karlinn er bæði nefndur riddari og skógarmaður í kvæðinu. Kvæðið er skrifað upp á 17. og 19. öld. Er til í fjórum tilbrigðum en fleiri uppskriftum. Kvæðið er ekki til annars staðar.

ÍF 33 Magna dans (D350)

Handrit: B og V-handrit, upphöf vísna í G (ÍF I 1962: 110–119); AM 153 8vo V 1, ein vísa (ÍF IV 1963: 115); MS Bor. 130, hér *Magna kvæði* (ÍF V 1965: 49–55). Vésteinn Ólason (1982: 248–251).

Sagan: Magni og Svialín liggja og skrafa saman. Svialín varar Magna við því að faðir hennar sé væntanlegur. Magni býður kónginum gull sem hann þiggur ekki en hálsheggur hann. Svialín syrgir ástmanninn og fæðir fríðan svein strax næsta morgun. Hún elur hann upp til að hefna föður síns.

Frásagnarliðir: Faðir hálsheggur ástmann dóttur sinnar (D1.1, F5), blóðug skyrta og sverð, drengur drepur afa sinn, morðingja föður síns (D5.2), hefnir konu (B2.3).

Um kvæðið: Kvæðið aðeins í handritum frá 17. og 18. öld. Í því eru fjölmargar formúlur og talsvert af kenningum og heitum og mörg erindi tekin úr öðrum kvæðum. Mikill breytileiki er í kvæðinu eftir handritum þótt sagan sé sú sama. Kvæðið er sennilega íslenskt.

ÍF 34/80 Ólöfar kvæði/Loga kvæði (D234, B20)

Handrit: G, B og V-handrit (ÍF I 1962: 176–181); V-handrit (ÍF II 1962: 8–12); Papp. fol. nr. 57 (ÍF III 1962: 235–236); AM 153 8vo IV 3 (ÍF IV 1963: 90–94); AM 153 8vo V 1, ein vísa (ÍF IV: 123); AM 153 8vo V 2, ein vísa (ÍF IV: 180); AM 151a 8vo (ÍF IV: 263–268 og 268–270); MS Bor. 130, hér *Kvæði um Ólöfu kóngsdóttur* (ÍF V 1965: 16–19); Lbs 1518 8vo (ÍF V: 91–93); Lbs 1518 8vo (ÍF V: 93–95); Lbs 122 8vo (ÍF V: 105–109); DFS 66 (ÍF V: 143–145); Lbs 1293 4to, Lbs 1049 8vo, Lbs 375 8vo, hér *Kóngsdóttur kvæði* (ÍF VI 1968: 45–48); DFS 67, Lbs 2221 b 8vo, Lbs 2128 4to, hér *Kóngurinn og dóttir hans* (ÍF VI: 88–92); DFS 67 (ÍF VI: 141–143); JS 507 8vo (ÍF VII 1970: 6–8); Lbs 418 8vo (ÍF VII: 56–58); Lbs 276 fol. (ÍF VII: 138–141), ÍB 302 8vo, hér *Loga kvæði*, (34/80) (ÍF VII: 164–168); Lbs 2313 4to (ÍF VIII 1981: 1–4). Vésteinn Ólason (1982: 251–258).

Sagan: Meginatburðir kvæðisins eru: a) Kóngur finnur barn á förnum vegi sem hefur verið borið út. Kónginum þykir barnið líkt Ólöfu dóttur sinni. b) Hann hefur áður drepit riddara sem var ástmaður dótturinnar og sagt er frá í endurliti. c) Kóngurinn yfirheyrir dóttur sína um þessa atburði. Breytilegt er hvaða liðir koma fyrir í hverju tilbrigði kvæðisins. Í mörgum þeirra óskar stúlkan þess að höll föður hennar brenni og hann með. Það gengur eftir og Ólöf sest í helgan stein. Í tilbrigði sem nefnt er *Loga kvæði* (80) kyndir faðirinn bál og brennir dóttur sína. Þá birtist dúfa sem fer með sál hennar til himna en hann fer til vítis.

Frásagnarliðir (breytilegt eftir tilbrigðum): Útburður (E2), faðir drepur elskhuga (D1.1), stúlka óskar föður sínum dauða í eldi (B2.2), heiðursmorð í einni gerð: faðir brennir dóttur sína á báli (A2.1), dúfur fylgja henni til himna (F2.2), faðirinn fer til heljar (F3).

Um kvæðið: Kvæðið er mjög breytilegt og varðveitt í mörgum uppskriftum. Það hefur tvö númer enda eitt tilbrigði þess, *Loga kvæði*, mjög frábrugðið þótt ekki hafi verið farin sú leið að skilja það alveg frá frumkvæðinu. *Loga kvæði* er flokkað með kvæðum sem byggjast á helgisögum í *TSB*, er þar nr. B20. Einhver tilbrigði kvæðisins eru þekkt um öll Norðurlönd.

ÍF 36 Kvæði af Hringi kóngi og Alexander (D337)

Handrit: B og V-handrit (ÍF I 1962: 255–260); AM 153 8vo II (ÍF III 1962: 193–198); AM 153 8vo V 1, ein vísa (ÍF IV 1963: 121). Vésteinn Ólason (1982: 260–261).

Sagan: Alexander rænir brúði sinni. Þegar heim er komið sofnar hann og dreymir drauma sem móðir hans, Sesselia, ræður. Sesselia ræður draumana viljandi á rangan veg og svo fer að Hringur konungur kemur og fellir Alexander. Eftir það segir Hringur við dóttur sína að þau skuli fara heim og drekka mjöð og vín. Í AM 153 8vo II situr Sesselia og grætur í fimm mánuði undir lok kvæðisins.

Frásagnarliðir: Draumur, elskhugi drepinn (D1.1), sorg móður, ástkona mjög fjarlæg.

Um kvæðið: Kvæðið er um margt líkt *Kvæði af herra Pána*. Hér eru draumar og eins og annars staðar tengjast þeir því að ráðist verði á karlmann sem er í tygjum við konu sem annar karl hefur eignað sér/er kvæntur. Hér er þó mun meiri áhersla á móðurina. Kvæðið er talið íslenskt og er svipað í báðum tilbrigðum.

ÍF 37 Bóthildar kvæði (D159)

Handrit: Papp. fol. nr. 57 (ÍF III 1962: 232–234); AM 153 8vo IV 3 (ÍF IV 1963: 97–101); AM 153 8vo V 1, ein vísa (ÍF IV: 121); AM 153 8vo V 2, ein vísa (ÍF IV: 179); MS Bor. 130, hér *Kvæði af Bóthildi* (ÍF V 1965: 44–48); DFS 66 (ÍF V: 151–153); DFS 67, JS 480 8vo (ÍF VI 1968: 107–111); Lbs 418 8vo (ÍF VII 1970: 68–71). Vésteinn Ólason (1982: 261–262).

Sagan: Bóthildur syngur hátt í skóginum, herra Pétur kóngur heyrir í henni og sendir menn sína eftir henni. Í AM 153 8vo IV 3 hugsar hún með sjálfri sér (líklega einsdæmi innan kvæðagreinarinnar hér á landi) hvað kóngurinn geti viljað henni og biður bróður sinn að koma með sér. Kóngurinn vill tefla við hana og hún vinnur allt af honum. Þá vill hann kaupa hana af bróður hennar fyrir gull. Hann neitar og er drepinn. Bóthildur spyr þernu sína hvort hún kunni að blanda svikavín. Þernan er fjölkunnug og hefur á sér yfirbragð forneskju – „Já vel ja vel jeg það kann/ nýu vega að eg nám“ (22. vísa AM 153 8vo IV 3, ÍF IV: 100). Hún færir henni mjaðarhorn með eiturskorni sem Bóthildur gefur kónginum, hann drekkur og deyr. Hún lifir síðan alla daga hér eftir hrein mey, sem túlka má sem eins konar syndaaflausn.

Frásagnarliðir: Kóngur girnist konu og vill eiga hana – ríks manns réttur (F6), tilraun til nauðungar, konan hefnir (A1.3), kóngurinn drepur bróður konunnar (D2), hún drepur hann með hjálp fjölkunnugar þernu (B2.1).

Um kvæðið: Sex tilbrigði eru af kvæðinu þar sem vísurnar eru mjög breytilegar en söguþráðurinn er sá sami. Kvæðið er talið íslenskt.

ÍF 38 Taflkvæði (D399)

Handrit: G, B og V-handrit (ÍF I 1962: 70–74); V-handrit, hér *Kvæði af riddara Limika* (ÍF II 1962: 5–8); Papp. fol. nr. 57 (ÍF III 1962: 229–232); AM 153 8vo V 1, ein vísa (ÍF IV 1963: 119); AM 155 a 8vo (ÍF IV: 200–203); MS Bor. 130, hér *Kvæði af Lemegi* (ÍF V 1965: 25–28); Lbs 1518 8vo (ÍF V: 73–77), DFS 66 (ÍF V: 139–141), Lbs 1293 4to, DFS 67, Lbs 1049 8vo, Lbs 1162 4to (ÍF VI 1968: 30–34), JS 507 8vo (ÍF VII 1970: 8–10), Lbs 609 4to, Handrit í einkaeign, uppskrift Þorsteins Skúlasonar (ÍF VII: 43–46), Lbs 276 fol., Lbs 1221 4to, hér *Lemiki kvæði* (ÍF VII: 130–133). Vésteinn Ólason (1982: 262–272).

Sagan: Jómfrú situr í hægalofti og teflir við fimm riddara. Hún vinnur alltaf þar til Limiki skorar á hana. Fyrst vinnur hún en Limiki ákallar þá helga menn sér til fulltyngis og vill tefla um meydóm hennar. Hún reynir að skorast undan og býður honum þjónustustúlku sína sem er því ekki samþykkt. Hann vinnur en hún reynir að kaupa sig lausa með rauðagulli. Limiki neitar og hún tapar því meydómnum.

Frásagnarliðir: Karl nær konu undir sig með brögðum (A1.7), heilagir hjálparmenn (F8).

Um kvæðið: Form kvæðisins er sérstakt, tvær braglínur sem ríma ekki hvor við aðra, heldur hvor um sig við línur í fyrra erindi og því sem á eftir kemur. Það er til um öll Norðurlönd.

ÍF 42 Vilhjálms kvæði (D57)

Handrit: AM 153 8vo V 1, ein vísa (ÍF IV 1963: 119); AM 153 8vo V 2, ein vísa (ÍF IV: 179); AM 153 8vo IV 2 (ÍF IV 1963: 185–187); JS 510 8vo, ÍB 656 8vo, Lbs 2128 4to (ÍF VI 1968: 181–185). Vésteinn Ólason (1982: 278–279).

Sagan: Guttormur ríður heim af þingi. Vendilmón systir hans spyr tíðinda og hann segir henni að Vilhjálmur, sem hafði áður fest sér hana, sé dauður. Hún trúir því ekki. Guttormur reynir að bjóða henni annan mann og efnir til brúðkaups án hennar samþykkis. Þá kemur ungur drengur sem segir að 15/16 skip nálgist og að Vilhjálmur eigi þau öll. Þegar Vilhjálmur stígur á land drepur hann brúðgumann en þau gefa sögusveini 15 bú/allt gullið í veröldinni.

Frásagnarliðir: Karl vill þvinga systur sína í hjónaband, ástmaðurinn drepur vonbiðillinn (D3).

Um kvæðið: Annað tveggja kvæða þar sem þessi frásagnarliður er meginefnið. Af kvæðinu eru til tvö mjög áþekkt tilbrigði. Ekki bein hliðstæða annars staðar en þó eru kvæði með svipaða framvindu til um öll Norðurlönd.

ÍF 44 Kvæði af Nikulási (D319)

Handrit: G, B og V-handrit (ÍF I 1962: 38–40); AM 153 8vo II (ÍF III 1962: 172–173). Vésteinn Ólason (1982: 283).

Sagan: G, B og V-handrit: Nikulás ríður árla morguns á fund Péturs bróður síns. Pétur býður hann velkominn og lætur færa honum eitruð vín. Nikulás drekkur og finnur hjarta sitt springa. Hann biður sveina sína að ríða með sér heim en deyr á leiðinni. Þegar heim er komið með líkið sér jómfrú, sem reyndar er kölluð „hustru“ í 17. vísu, úr turni hvað hefur gerst. Hún springur af harmi – og tvö fóru líkin í steinþró saman.

Í AM 153 8vo II heimsækir Niculas Salomon konung og honum er fært „bland og skýra væn“ með sömu afleiðingum. Hér er mikið um lýsingar á fatnaði og litum en hvorki bróðurmorð né jómfrú í turni.

Frásagnarliðir: Í G, B og V-handritum: Bróðurmorð (D6), kona deyr úr harmi (F4). Í AM 153 8vo II: Kóngur drepur mann með eitri (D).

Um kvæðið: Kvæðið er mjög stutt en eldra tilbrigðið er þó lengra. Bragarhátturinn er sérstakur og mikið um endurtekningar sem gerir það að verkum að framvindan er mjög hæg. Engin bein hliðstæða er til annars staðar en kvæðið hefur yfir sér mjög einkennandi austnorrænt yfirbragð.

ÍF 47 Þernu kvæði (D118)

Handrit: AM 153 8vo V 1, stök vísa (ÍF IV 1963: 116); AM 153 8vo IV 1 (ÍF IV: 162–164); MS Bor. 130, hér *Kvæði um kónginn Rín* (ÍF V 1965: 20–22). Vésteinn Ólason (1982: 286–287).

Sagan: Kristín, frilla konungs, segir honum að hún eigi von á barni hans. Hann segir að sé það sveinbarn vilji hann fá að sjá það en sé það meybarn skuli hún að senda það í klaustur ef hún vilji að það lifi. Kristín fæðir svo fríðan svein eftir þunga nauð samkvæmt AM 153 8vo IV 3, en meybarn samkvæmt MS Bor. 130. Þerna hennar, sem sögð er flærðarfull, lýgur að kónginum og segir að hún hafi eignast meybarn sem líkist þræl konungs í báðum gerðum. Upp kemst um lygarnar og þernan er brennd á báli í lok kvæðisins en barnið lifir.

Frásagnarliðir: Frilla fæðir kóngi barn (F1), svik þernu, þernan brennd á báli (A2.3).

Um kvæðið: Tilbrigði kvæðisins eru mislöng en framvinda sögunnar er þó sú sama. Kvæðið er til um öll Norðurlönd nema í Færeyjum. Virðist upphaflega danskt kvæði og hefur að öllum líkindum borist hingað frá Danmörku.

ÍF 52 Soffíu kvæði (D346)

Handrit: B og V-handrit, upphöf vísna í G (ÍF I 1962: 91–98); V-handrit (ÍF II 1962: 64–72); AM 153 8vo II (ÍF III 1962: 201–208); NKS 331 8vo (ÍF IV 1963: 67–73); AM 153 8vo V 1, stök vísa, (ÍF IV: 120); AM 151 a 8vo (ÍF IV: 247–252). Vésteinn Ólason (1982: 299–306).

Sagan: Kóngurinn Valdimar og Burtleifur eru bræður/systrasynir. Í þremur tilbrigðum (AM 153 8vo II, NKS 331 8vo og AM 151 a 8vo) ætla þeir saman í leiðangur, Burtleifur veikist á síðustu stundu en batnar um leið og kóngurinn er farinn. Hann gengur til meyja og þar er Kristín (Katrín í AM 151a 8vo) systir konungs sem biður hann að dansa við sig. Kristín verður barnshafandi og fæðir tvö börn, dreng og stúlku. Samdráttur þeirra flokkast því undir sifjaspell. B og V-tilbrigðin byrja á því að Valdimar snýr til baka og Soffía „kiæra“ hans tekur á móti honum með söguna. Valdimar sendir eftir Kristínu og reynir að koma upp um hana en hún sver allt af sér. Soffía ráðleggur honum þá að dansa við hana. Hann dansar við hana í þrjá daga og henni blæðir til dauða. Kóngurinn refsar Soffíu með því að meina henni að koma frammar í sængina til sín. Í AM 151a 8vo er Katrín eins og hún heitir þar, ekki samþykkt því að sænga hjá Burtleifi en lætur undan þrýstingi.

Frásagnarliðir: Sifjaspell (F3), tvö börn fæðast (F1), heiðursmord (A2.1), mágkonan hvetur til drápsins (C3).

Um kvæðið: Grundtvig taldi kvæðið mjög gamalt. Hann tengdi það við Valdimar mikla (1131–1182) og Soffíu drottningu en Vésteinn Ólason dregur þau tengsl í efa (1982: 302). Allar uppskriftir kvæðisins hér á landi eru frá því fyrir 1725. Í sumar þeirra vantar forsöguna þar sem Valdimar kóngur og Burtleifur ræða ferðina. Flest önnur atriði koma þó alls staðar fyrir en í tilbrigði V-handritanna

er 16 erindum úr *Stjúpkvæði* (11) skeytt aftan við kvæðið. Kvæðið virðist upphaflega danskt og er til um öll Norðurlönd, í Skotlandi, Þýskalandi og Póllandi.

ÍF 53 Kvæði af Tófu og Suffaralín (D258)

Handrit: G, B og V-handrit (*ÍF* I 1962: 6–12); AM 153 8vo II (*ÍF* III 1962: 179–182); AM 153 8vo V 1, ein vísa (*ÍF* IV 1963: 126). Vésteinn Ólason (1982: 306–311).

Sagan: Tófa sem er frilla konungs og sú sem hann vill frekar sænga hjá en heitkonunni, axlar sín safalaskinn, klædd í skyrtu sem álfkonur saumuðu og gengur fyrir kónginn. Valldemann kóngur etur saman Tófu og Suffaralín, heitkonu sinni. Í hefndarskyni lætur Suffaralín halda Tófu í baðhúsi svo hún kafnar og menn Suffaralínar drepa son hennar. Í G, B og V-handritum hendir kóngurinn Suffaralín út um gluggann, í AM 153 8vo II bannar hann henni að sofa í sænginni hjá sér og gengur síðan „vnder banastrónd“.

Frásagnarliðir: Átök drottningar og frillu konungs (E4), afbrýðisemi, drottningin drepur frilluna (C2), kóngurinn drepur drottninguna í annarri gerðinni (A2), í hinni deyr kóngurinn líka.

Um kvæðið: Þetta kvæði hefur einnig verið tengt við Valdimar mikla, Soffiu drottningu og hjákonu hans Tove. Þótt nöfnin í kvæðinu séu áhugaverð hefur söguleg tenging verið dregin í efa (Vésteinn Ólason 1982: 308–309). Kvæðið er til um öll Norðurlönd og helsti frásagnarliðurinn, drottning drepur frillu konungs, er einnig til í enskum kvæðum.

ÍF 57 Þiðriks kvæði kóngs (D134)

Handrit: AM 153 8vo II (*ÍF* III 1962: 182–184). Vésteinn Ólason (1982: 321).

Sagan: Ein frú og ungur maður standa í borgartúni og hún reynir að tæla hann. Hún vill fá hann til sín en segir að faðir hennar muni svipta hann lífi ef hann frétti það. Litlu síðar spyr faðirinn (kóngurinn) dóttur sína að því hví möttullinn sé orðinn svo lágur og stuttur (sem er þekkt minni frá miðöldum, sbr. *Möttuls sögu*). Sá sem er valdur að hinum stutta möttli er Þiðrik kóngur. Birgir, sem hefur ekki áður verið nafngreindur, setur þá fram bát og siglir til landanna þar sem Þiðrik er. Þeir berjast en því lyktar með því að kóngurinn týnir lífinu. Þótt báðir hafi verið nefndir kóngar í kvæðinu, faðirinn og ástmaðurinn, er nokkuð ljóst að það er faðirinn sem fellur.

Frásagnarliðir: Faðir og biðill stúlku berjast, faðirinn fellur (D1.3).

Um kvæðið: Kvæðið er talið íslenskt og hefur ekki verið samið síðar en á 17. öld. Það er aðeins varðveitt í einni gerð. Bragarhátturinn er Tristrams-háttur.

ÍF 65 Bóthildar kvæði (D158)

Handrit: G, B og V-handrit (*ÍF* I 1962: 57–59). Vésteinn Ólason (1982: 343–344).

Sagan: Bóndinn Pétur á þrjár dætur. Logi, stallari konungs, vill að Pétur gefi honum Bóthildi, dóttur sína. Pétur neitar svo Logi bregður sverði. Pétur lætur þá undan. Bóthildur er ekki sátt við það, vegur Loga og sest síðan í helgan stein.

Frásagnarliðir: Tilraun til nauðungar (A1.3). Kona drepur vonbiðilinn (B4).

Um kvæðið: Annað kvæði með sama nafni er ÍF 37. Efni kvæðanna er líka náskyld. Bóthildur grípur hér til sinna ráða eins og margar stóllur hennar án þess að refsing komi fyrir. Kvæðið virðist af dönskum uppruna og komið þaðan hingað.

ÍF 70 Kvæði af herra Jóni og Loga (F11)

Handrit: V-handrit (ÍF II 1962: 34–37); Papp. fol. nr. 57, hér *Cecilíu kvæði* (ÍF III 1962: 218–220); AM 153 8vo V 1, ein vísa (ÍF IV 1963: 125); DFS 66 (ÍF V 1965: 153–154); JS 510 8vo, Lbs 2128 4to, hér *Kvæði af herra Jóni* (ÍF VI 1968: 201–203). Vésteinn Ólason (1982: 351–355).

Sagan: Bóndi hefur fest dóttur sína öðrum manni en herra Jóni sem hún vill sjálf. Hún ríður af stað og ætlar að finna Jón en allt kemur fyrir ekki. Hún er leidd í brúðarhús og á sængurstokk og hvergi er Jón, aðeins Logi/Láfi og hans menn. Morguninn eftir kvartar Logi/Láfi samt yfir því að hann hafi ekki sofið hjá brúðinni heldur Jón. Faðir hennar ákveður að þeir skuli berjast um hana. Þeir berjast í þrjá daga og stúlkan biður þess að Jón muni vinna, sem hann gerir áður en yfir lýkur.

Frásagnarliðir: Kona gefin manni án hennar samþykkis þótt hún vilji annan, þeir berjast um hana, sá útvaldi sigrar (D3).

Um kvæðið: Nafnið Jón er nefnt í lokalínu hveðrar vísu, svo hún verður næstum eins og viðlag og er partur af framvindu sögunnar. Þó er einnig annað viðlag í kvæðinu í þremur gerðum af fjórum, og verður þetta eins og hluti þess. Kvæðið virðist af dönskum uppruna og er líka til í Noregi og Svíþjóð.

ÍF 88 Kvæði af Loga Þórðarsyni (D135)

Handrit: V-handrit (ÍF II 1962: 18–22); AM 153 8vo V 1, stök vísa (ÍF IV 1963: 115); AM 153 8vo V 2, stök vísa (ÍF IV: 180); AM 155 a 8vo (ÍF IV: 197–200); JS 510 8vo, ÍB 656 8vo, Lbs 2184 8vo, Lbs 2128 4to, hér *Loga kvæði* (ÍF VI 1968: 173–177), Vésteinn Ólason (1982: 388–390).

Sagan: Stolt prestsdóttir vill engan biðil og uppnefnir alla karla í nágrenninu. Logi Þórðarson eða Hoffmann, sem hún kallar Flakinmunn, fréttir það og kemur að hitta hana. Mismunandi er eftir gerðum hvernig framhaldið er. Í fjórum handritum í ÍF VI er kvæðið nefnt *Loga kvæði* (sem skyldi ekki rugla saman við samnefnt tilbrigði við *Ólöfar kvæði* (34/80)). Hann tekur krús með mjöð og vín undan kápu sinni og gefur henni. Hún spyr strax hvar sængin eigi að vera. Næsta dag spyr faðir hennar hvers vegna kyrtill hennar sé orðinn stuttur (sbr. *Möttuls sögu*). Í V-handritum berjast faðir stúlkunnar og Logi og faðirinn fellur. Hún eignast að lokum þrjá flakinmunna á krá í öllum gerðum.

Undir lok kvæðisins í V-handritum er áminning til ungra kvenna: „Þess bið eg allar þernur mín/ þær spotte allðri biðla sín“ (28. vísa, *ÍF* II: 21).

Frásagnarliðir: Kona flekuð og niðurlægð (A1.5), hún eignast börn (E1) með einkenni föðurins.

Um kvæðið: Kvæðið hefur yfir sér blæ grótesku. Svipuð kvæði eru til í Danmörku.

ÍF 89 Prestsdóttur kvæði (F24)

Handrit: AM 153 8vo IV 3 (*ÍF* IV 1963: 101–103); Lbs 1293 4to, DFS 67, Lbs 1049 8vo II, hér *Gunnfríðar kvæði* (*ÍF* VI 1968: 26–30). Vésteinn Ólason (1982: 390–392).

Sagan: AM 153 8vo IV: Prestsdóttirin í Óðinsey vill bara Odd í Danavík en ekki smíðinn Geirmon, þótt hann sé með gulan lokk. Hann biður fósturmóður sína um ráð sem er að láta smíða hringa en hann hunsar það. Hann eltir stúlkuna og stekkur yfir múra og kemur þar sem hún liggur. Hún spyr með miklum harm hver þetta sé sem liggja á armi hennar. Hann segist muni verða mágur prestsins.

Frásagnarliðir: Kona vill aðeins mann sem er ofar henni í þjóðfélagsstiganum og spottar biðil. Hann eltir hana og virðist taka hana nauðuga og niðurlægir hana (A1.5).

Um kvæðið: Svipað efni og ÍF 88. Kvæðið er í tveimur tilbrigðum sem eru mjög mislöng og með mismunandi viðlagi. Kvæðið er líka til í Danmörku og Svíþjóð.

6.3 17 önnur kvæði

Kvæðin sem hér eru talin upp eru mörg með óljósa framvindu og erfitt að greina hvað gerist í raun og veru. Sum þeirra skarast efnislega við ofbeldiskvæðin og önnur mynda mótvægi við þau því þau sýna mannúð, valdeflingu kvenna eða annað sem kann að teljast áhugavert í þessu samhengi. Hér eru einnig nokkur af þeim kvæðum sem vinsælust hafa verið hér á landi.

ÍF 2 Elenar ljóð (A48)

Handrit: Papp. fol. nr. 57 (*ÍF* III 1962: 249–250); AM 153 8vo V 1, ein vísa (*ÍF* IV 1963: 120); JS 515 8vo, hér *Kristínar kvæði* (*ÍF* VII 1970: 121–122). Vésteinn Ólason (1982: 122–126).

Sagan: Papp. fol. nr. 57: Faðir Elenar varar hana við því að fara til vökunnar/gleðinnar en hún fer samt. Hún kveður svo hátt á leiðinni að nykurinn heyrir í henni. Hann kemur og bindur hana við söðulbönd sín. Hún biður hann um að fá að hvíla sig á leiðinni og hann segir það í lagi ef hún vilji eiga hann. Hún segist ekki nenna því og við það hverfur nykurinn. Stúlkan sleppur, því hún nefnir nafn nykursins, sem er Nennir.

JS 515 8vo: Kristín vill til gleðinnar en faðir hennar er því mótfallinn. Hún fer þó ekki ein heldur ríðandi með stóru föruneyti, með miklum látum og klingjandi bjöllum. Hér eru engin samskipti á milli Kristínar og nykursins en hann heyrir í fólkinu, stúlkan segir orðið „nennir“ og þar með lýkur kvæðinu.

Frásagnarliðir: Sloppið undan ofbeldi, óræð hótun (A3).

Um kvæðið: Tilbrigði kvæðisins eru að miklu leyti óskýld. Seinna afbrigðið er auk þess óskýlt *Kristínar kvæði* (18). Í raun er hæpið að tala um eitt kvæði þótt niðurstaðan sé sú sama. Kvæðið er til víða um Norðurlönd.

ÍF 4 Ríka álfs kvæði (A55)

Handrit: AM 153 8vo II (*ÍF III* 1962: 173–175). Vésteinn Ólason (1982: 131–133).

Sagan: Stúlkan Engilsól vill ekki veita neinum blíðu sína en virðist verða fyrir álögum álfa. Einhver (ríki álfur?) kemur og fær hana með sér í hægaloft, þótt foreldrar hennar banni og hún finni til kvíða. Hann leiðir hana í lítið hús sem er tjaldað innan og allt undirbúið fyrir brúðkaup. Þar er álfurinn sem af öllum bar, en þá segist stúlkan vera með barni, þetta gangi ekki. Álfurinn segist vera faðir barnsins og að þau muni eignast son.

Frásagnarliðir: Kynferðisleg þvingun gefin í skyn, konan verður barnshafandi (A1.6), fæðing (E1).

Um kvæðið: Kvæðið er hvergi til annars staðar. Nokkur líkindi með efni *Kötludraums*, þar sem kona á barn með álfi en þar er engin þvingun gefin í skyn. Kvæðið er ekki yngra en frá miðri 16. öld.

ÍF 18 Kristínar kvæði (D374)

Handrit: G, B og V-handrit (*ÍF I* 1962: 183–185). Vésteinn Ólason (1982: 194–198).

Sagan: Hún (ég) var klædd í silki, lögð í fley og látin reka til hafs, hana ber að landi þar sem riddarinn ríðandi finnur hana. Hann ber hana með sér heim og hún verður hans frú en kóngsins sakamenn koma þá um nóttina og vega kónginn Aðalbrigt, sem þetta var. Hún syrgir hann.

Frásagnarliðir: Útburður (E2), óræð örlög.

Um kvæðið: Vésteinn Ólason telur kvæðið samsett úr tveimur ólíkum kvæðum sem er nokkuð greinilegt, þar sem fyrri og seinni hlutinn eiga ekki saman eða þá að mikið vantar á milli þeirra. Fyrri kvæðið sé *Grevens datter af Vendel* (TSB D 374). Kvæðið hefur borist til Íslands frá Danmörku.

ÍF 35 Tófu kvæði (D433)

Handrit: G (*ÍF I* 1962: 234–235); B og V-handrit (*ÍF I* 1962: 236–239); AM 153 8vo II (*ÍF III* 1962: 177–179); AM 151 a 8vo (*ÍF IV* 1963: 252–254); MS Bor. 130 (*ÍF V* 1965: 7–9); Lbs. 1518 8vo (*ÍF V* 1965: 80–82); DFS 66, (*ÍF V* 1965: 157–159); DFS 67 (*ÍF VI* 1968: 118–120); JS 510 8vo, ÍB 811 8vo, Lbs. 2128 4to (*ÍF VI* 1968: 187–188); Lbs 418 8vo II (*ÍF VII* 1970: 60–61). Kvæðið er einnig á lista yfir upptökur sem gerðar voru ýmist af Dansk Folkemindesamling, starfsmönnum Árnastofnunar eða Ríkisútvarpsins. Listinn virðist ekki vera tæmandi (*ÍF VIII* 1982: 11). Upptaka með Brynjúlfi Sigurðssyni frá 14. ágúst 1969, hljóðrituð af Helgu Jóhannsdóttur og Jóni Samsonarsyni (SÁM 85/197 EF). Vésteinn Ólason (1982: 258–260).

Sagan: Í öllum tilbrigðum er athygli áheyrans fyrst á Tófu sem elur barn/börn en þorir ekki að fæða það/þau upp fyrir bræðrum/föðurbræðrum sínum. Hún þorir heldur ekki að pína börnin – sem gæti þýtt að hún vilji ekki eða þori ekki að deyða þau – og nú er barnið orðið eitt en ekki tvö.

Hún býr vel um það og ber það svo út. Hrafn finnur barnið og flýgur með það upp í siglutré og þaðan dettur það í fang greifa. Eftir það verða tilbrigðin talsvert ólík eftir því hver greifinn er sem grípur barnið.

Frásagnarliðir: Kona óttast bræður/föðurbræður sína, útburður (E2), barnið bjargast. Þar fyrir utan er kvæðið mjög breytilegt og frásagnarliðir mismunandi eftir gerðum.

Um kvæðið: Vel þekkt og vinsælt kvæði allt fram á síðustu öld. Kvæðið er talsvert breytilegt og í raun óráðið hver endirinn er í langflestum tilbrigðum. Kvæðið er til á Norðurlöndum en íslensku tilbrigðin eru að sumu leyti ólík hinum.

ÍF 48 Kvæði af herra Birni og Ingigerði (D259)

Handrit: G, B og V-handrit (ÍF I 1962: 28–34); AM 153 8vo V 1, ein vísa (ÍF IV 1963: 115); AM 153 8vo IV (ÍF IV: 156–159); AM 151 a 8vo (ÍF IV: 226–231); Lbs. 1518 8vo, hér *Kvæði af Ásbirni og Ingigerði* (ÍF V 1965: 82–84); DFS 66 (ÍF V: 137–139); DFS 67 (ÍF VI 1968: 92–95); JS 510 8vo (ÍF VI: 199–201); Lbs. 418 8vo II, Lbs. 2184 8vo, Lbs. 2128 4to (ÍF VII 1970: 63–68); Þjóðminjasafn Ísl. nr. 15175, hér *Herra Björn og Ingigerður* (ÍF VII: 179–183). Vésteinn Ólason (1982: 287–291).

Sagan: Björn spyr frillu sína Ingigerði hvernig henni lítist á að hann fari í önnur lönd að fastna sér víf. Hún spyr hver konan sé og hvenær hún sjálf eigi að fara. Hann vill að hún sé um kyrrt en látist vera systir hans. Engilborg, nýja konan, spyr hvers vegna systir hans, sem skenkir þeim vín og breiðir ofan á þau, gráti eins og hún hafi verið unnusta hans. Björn játar um síðir að þetta sé frúin Ingigerður, festarmærin hans. Brúðurin stendur þá upp úr rúminu og segir Ingigerði að leggjast, hún muni skilja eftir allt það rauðagull sem hún hafi flutt með sér og gefa Ingigerði. Í lok G, B og V-handrita segir frúin Engilborg að hún hafði verið gift sjö sinnum og í öll skiptin hafi eljurnar svipt hana yndinu. Í AM 153 8vo IV eru hjónaböndin þrjú en þar lofar hún Maríu fyrir að hafa haldið meydómnum. Í AM 151a 8vo eru hjónaböndin einnig þrjú og hún ákveður að setjast í helgan stein eftir þetta.

Frásagnarliðir: Frilla (E4), brúðurin gefur frillunni brúðarsængina eftir.

Um kvæðið: Kvæði sem eru efnislega svipuð eru til í Færeyjum, Noregi og Danmörku. Þótt framvinda sögunnar minni á söguna af Gríshildi góðu (Griseldu) er fáheyrð að brúður gefi frillunni brúðarsængina eftir.

ÍF 54 Kvæði af frúnni Kristínu (D232)

Handrit: G, B og V-handrit (ÍF I 1962: 85–91); AM 153 8vo II (ÍF III 1962: 189–193). Vésteinn Ólason (1982: 311–315).

Sagan: Kóngurinn segir Kristínu að hann óski þess að drottningin væri dauð og að hún kæmi í hennar stað. Drottningin fréttir þetta og spyr Kristínu hvað þeim hafi farið á milli. Hún segist hafa verið að spyrja kónginn ráða. Drottningin ætlar að láta sveina sína brenna hana á báli en þeir bjarga

henni og gefa hana heiðnum kóngi. Heiðni kóngurinn lætur skirast í hvelli, þau giftast og Kristín brýtur upp kistil með miklum gersemum.

Frásagnarliðir: Átök frillu og drottningar (E4), frillan sleppur með hjálp sveina drottningar, hún giftist öðrum kóngi.

Um kvæðið: Sama samtal á sér stað í *Kvæði af Tófu og Suffaralín* (53) og svipað og í *Karlamagnúasar kvæði* (ÍF 51). Kvæðið er þekkt um öll Norðurlönd.

ÍF 60 Ásu kvæði (D412)

Handrit: G, B og V-handrit (ÍF I 1962: 181–182); AM 153 8vo V, ein vísa (ÍF IV 1963: 126); AM 151 a 8vo (ÍF IV 1963: 233–234); MS Bor. 130 (ÍF V 1965: 6–7); Lbs 1518 8vo, brot (ÍF V: 62); JS 80 8vo (ÍF V: 99–100); DFS 66, upphafið vantar (ÍF V: 142); AM 975 4to, hálf vísa (ÍF V: 213); ÍB 18 fol. nr. 2 og 4; ÍB 71 fol., ein vísa (ÍF V: 216); ÍB 20 fol. og ÍB 71 fol., fyrsta lína (ÍF V: 219); Lbs 2856 4to, DFS 67, Lbs. 1049 8vo II, Lbs 375 8vo (ÍF VI 1968: 63–64); Lbs 2856 4to, Lbs 1049 8vo, Lbs 375 8vo (ÍF VI 1968: 66–68); DFS 67 286v, ein vísa (ÍF VI: 128); DFS 67 (ÍF VI: 99–100, 132–133); JS 510 8vo, Lbs 2166 8vo, Lbs 2128 4to (ÍF VI: 166–168), Lbs 609 4to, DFS 67, JS 581 4to (ÍF VII 1970: 16–18); Lbs 587 4to, ein vísa (ÍF VII: 20); Lbs 418 8vo (ÍF VII: 62–63); Lbs 414 8vo, ein vísa (ÍF VII: 113); C II, 180, Lbs 2033 4to (ÍF VII: 151–153); JS 220 8vo (ÍF VII: 178–179); JS 473 8vo, brot (ÍF VII: 182); Lbs 1274 4to (ÍF VII: 185–186), Uppskrift Pálma Pálssonar, í einkaeigu (ÍF VII: 194–195); Upptaka, heimildarmaður Guðfinna Þorsteinsdóttir (ÍF VIII 1981: 13–14). Vésteinn Ólason (1982: 325–333).

Sagan: Öll tilbrigði: Ása heyrir fagran söng, gengur í lundinn og finnur þræl. Hann biður hana að leysa sig sem hún þorir ekki, og segir að hann muni svíkja sig. Hann sannfærir hana um að leysa sig, hún gerir það og hann verður ógnandi. Eftir það er sagan mjög breytileg og ýmist sleppur hún frá þrælnum eða ekki. Í sumum tilbrigðum leikur hún á hann og biður hann að hitta sig í lundi en svíkur það.

Frásagnarliðir: Breytilegir eftir tilbrigðum, ofbeldi hótad/sloppið undan ofbeldi, óræð hótun (A3).

Um kvæðið: Kvæðið er varðveitt í mörgum ungum handritum þar sem víða er aðeins ein vísa og ljóst að kvæðið hefur verið vel þekkt og vinsælt. Það er til um öll Norðurlönd nema í Færeyjum og um alla Evrópu. Íslensku afbrigðin eru nokkuð ólík hinum en þó eru vísur sem eru næstum samhljóða vísur á Norðurlöndum. Kvæðið hér er að mestu í tveimur afbrigðum sem hafa ólíkan endi. *Ásu kvæði* er vinsælasti sagnadansinn hér á landi ásamt *Kvæði af Ólafi liljurós* og *Draumkvæði* (39).

ÍF 68 Kvæði af Þorkeli og Margrétu (D182)

Handrit: G, B og V-handrit (ÍF I 1962: 185–190); Papp. fol. nr. 57, *Þorkels kviða* (ÍF III 1962: 256–259); AM 153 8vo V 1, ein vísa (ÍF IV 1963: 121); AM 153 8vo IV 3, *Kvæði af Þorkeli og Mánedá* (ÍF IV: 94–97); AM 151 a 8vo (ÍF IV: 244–247); MS Bor. 130, hér *Kvæði af Marida* (ÍF V 1965: 41–44); Lbs 1518 8vo, kvæðið er hér mjög illa varðveitt (ÍF V: 95–97); DFS 66, *Kvæði af Þorkeli og Elínu* (ÍF V: 135–137); Lbs 1293 4to, Lbs 1049 8vo, Lbs 375 8vo, *Þorkell góði* (ÍF VI 1968: 54–56); Lbs 2856 4to, Lbs 1049 8vo II, Lbs 375 8vo, hér *Þorkels kvæði góða* (ÍF VI: 70–73); JS 510 8vo, Lbs 2128 4to, hér *Þorkels kvæði* (ÍF VI: 170–173); Lbs 414 8vo, hluti (ÍF VII 1970: 32–143); JS 510 8vo, hér *Þorkels kvæði* (ÍF VII: 48–51); Lbs 418 8vo II, hér *Þorkels kvæði* (ÍF VII: 71–74); Lbs 420 8vo, hér *Þorkels kvæði* (ÍF VII: 104–106); Lbs 276 fol., Lbs 1221 4to, hér *Þorkels*

kvæði (ÍF VII: 136–138); Lbs 1221 4to, þrjár vísur (ÍF VII: 145); Lbs 1478 8vo, *Þorkels kvæði* (ÍF VII: 168–171); Ólafur Davíðsson (ÍF VII: 195–196). Vésteinn Ólason (1982: 347–350).

Sagan: Þorkell kaupir sér konu, Manidu eða Margréti eftir tilbrigðum, í þeirri trú að hún sé mey. Hann ríður heim kveðandi og spyr hana „hvað syrgier þig sæte mín“ sem er formúla sem sést víða í harmrænum kvæðum. Hún biður hann að slá upp tjöldum og ganga í burtu. Hún fæðir þrjá syni í tjaldinu. Hann spyr hver faðirinn sé og hún segir honum að það sé Ívar, sem gaf henni gullskinn og ýmislegt annað fyrir meydóminn. Hún vill grafa synina undir stein og deyja sjálf. En Þorkell vill sjá fyrir börnunum og kemur þeim í fóstur innan fjölskyldunnar.

Frásagnarliðir: Kynferðisleg þvingun gefin í skin, konan verður barnshafandi (A1.6), fæðing (E1), faðirinn annar en eiginmaðurinn, börn og móðir hólpín.

Um kvæðið: Með allra vinsælustu kvæðum, varðveitt í elstu handritum og fram á 19. öld. Kvæðið er til á austnorræna svæðinu, Danmörku, Svíþjóð og Finnlandi.

ÍF 69 Signýjar kvæði (D264)

Handrit: V-handrit (ÍF II 1962: 16–18); AM 153 8vo II (ÍF III 1962: 175–176). Vésteinn Ólason (1982: 351).

Sagan: Riddari biður Signýju að flytja sig yfir á. Hann fer fram á að hún þjóni sér í laugu, annars setji hann henni þrautir. Hún starir á hann og hann kvartar yfir að hún brenni hann. Hún segir að það sé vegna þess að hann líkist öðrum manni, Sigmundi sem hún þreyi eftir. Hann segir henni að hætta að syrgja, hann sé Sigmundur.

Frásagnarliðir: Gamli elskendur finnast, óræð hótun (A3).

Um kvæðið: Handritin eru frá mörkum 17. og 18. aldar og kvæðið er aðeins til hér. Tilbrigðin eru ekki eins þótt lík séu en Vésteinn telur þau runnin frá tveimur kvæðum (1982: 351). Ómögulegt er að ráða í hvort kvæðið hafi orðið til hér.

ÍF 71 Kvæði af Pétri ríka (D72)

Handrit: V-handrit (ÍF III 1962: 123–129); AM 153 8vo V 1, ein vísa (ÍF IV 1963: 126). Vésteinn Ólason 1982: 355–360.

Sagan: Herra Pétur fer í krossferð til Jórsala og biður frú Kristínu að bíða sín, fyrst í þrjá vetur, síðan níu. Eftir umsaminn tíma bólar ekkert á honum en smásveinn segir henni að herra Pétur sitji í Austurríki, drekki óminnisöl og hafi „fengið sér festarkvon“ (15. vísa). Kristín kallar saman hirðmeyjar sínar, síðan sigla þær til Austurríkis að sækja herra Pétur.

Frásagnarliðir: Kona endurheimtir festarmann sinn.

Um kvæðið: Aðeins til í einni gerð, í V-handritum. Kvæðið er til um öll Norðurlönd.

ÍF 72 Kvæði af herra Pána og Gunnvöru (D153)

Handrit: AM 153 8vo V 1, stök vísa (ÍF IV 1963: 117); AM 153 8vo IV 1 (ÍF IV: 164–167). Vésteinn Ólason (1982: 361–364).

Sagan: Herra Páni býður Gunnvöru að drekka jólin hjá sér. Hún spyr fósturu sína ráða, sem segir að hún og allt hennar fólk verði til háðungar ef hún þiggi boðið, Páni hyggi henni fals. Hún fer samt en sendir reiðarsvein sinn í kvenmannsfötum inn til Pána og bíður sjálf úti í karlmannsklæðum. Þegar Páni ætlar að láta til skarar skríða áttar hann sig á svikunum.

Frásagnarliðir: Tilraun til ofbeldis (A3), kona leikur á karl.

Um kvæðið: Aðeins ein heil uppskrift frá 18. öld. Kvæðið er til í Danmörku, Noregi og Svíþjóð.

ÍF 77 Kvæði af syndugri konu (B16)

Handrit: Stök lína úr fórum Árna Magnússonar (upphaflega í AM 622 4to) (ÍF IV 1963: 15); Lbs 2184 8vo og Lbs 2128 4to (ÍF VI 1968: 211–213). Véstein Ólason (1982: 370–373).

Sagan: Kona hefur lifað syndugu lífi, framið sífjaspell með föður sínum og bróður og sofið hjá skriftapresti sínum, sem er verst synda. Hún segir sögu sína við kross Krists og hann veitir henni syndaaflausn.

Frásagnarliðir: Sífjaspell (E3), fæðingar utan hjónabands (E1), fyrirgefning (heilagur hjálparmaður) (F8). Kona fer til himna í fylgd dúfu (F2.2).

Um kvæðið: Kvæðið hefur aðallega varðveist í yngri handritum en þó var ein lína skráð á blöð aftan við AM 622 4to. Sjá um það í 4. kafla. Kvæðið er tilbrigði við sagnadans sem er til um öll Norðurlönd.

ÍF 78 Kvæði um sankti Hallvarð (B 13)

Handrit: AM 670 l 4to (ÍF IV 1963: 106–110). Vésteinn Ólason (1982: 373–375).

Sagan: Sagan er eins konar jarteinasaga þar sem sankti Hallvarður gengur um og gerir kraftaverk. Meðal annars hjálpar hann konu í barnsnauð.

Frásagnarliðir: Heilagur hjálparmaður (F8).

Um kvæðið: Kvæðið er að öllum líkindum byggt á sögum frá Noregi en ekki ljóst hvar það varð til.

ÍF 79 Kvæði af Imnar og Elínu (Án TSB-nr.)

Handrit: JS 510 8vo, ÍB 811 8vo, Lbs 2128 4to (ÍF VI 1968: 193–195). Vésteinn Ólason (1982: 375–376).

Sagan: Imnar og Elín, tvö kóngabörn sem eru náskyld, fella hugi saman. Hún verður barnshafandi og leynir þunganum. Þegar allt kemst upp er reynt að drekkja þeim en án árangurs. Þau komast til landa en barnið senda þau til himna upp. Þrátt fyrir allt eru þau kær Kristi sem veitir þeim syndaaflausn.

Frásagnarliðir: Sifjaspell (E3), fæðing barns (E1), útburður (E2), sloppið undan refsingu, heilagur hjálparmaður (F8).

Um kvæðið: Handritin eru austfirsk, frá miðri og seinni hluta 19. aldar. Kvæðið er ekki til annars staðar.

ÍF 83 Kára kvæði (E161)

Handrit: AM 153 8vo V 1, stök vísa frá upphafi 18. aldar (ÍF IV 1963: 118); Lbs 1293 4to (ÍF VI 1968: 12–15); Lbs 1049 8vo (ÍF VI: 16–18); DFS 67, hér *Samtal stúlku og draugs* (ÍF VI: 120–122); DFS 67 (ÍF VI: 135–137); Lbs 415 8vo, hér *Nátttrölllið* (ÍF VII 1970: 27–28). Vésteinn Ólason (1982: 382–383).

Sagan: Orðaskipti stúlku og vættar sem er draugur/tröllkarl (Lbs 1293 4to), vættur (Lbs 1049 8vo), draugur (fyrra tilbrigði í DGS 67), álfamaður (seinna tilbrigði í DGS 67) eða nátttröll (Lbs 415 8vo). Í rammafrásögnum tveggja tilbrigða kvæðisins fer samtalið fram á jólanótt. Hann skjallar stúlkuna en hún nær að draga samtalið fram á morgun svo vætturinn verður að steini.

Frásagnarliðir: Samtal, tilraun til ofbeldis, kona leikur á draug/tröll/vætti/álfamann (A3).

Um kvæðið: Samtalskvæði, engin bein framvinda. Rammafrásögn eða inngangur fylgir í öllum tilbrigðum nema einu og sagan er örlítið breytileg; sá sem kemur á gluggann er af óljósum uppruna. Sagan af vættinni sem verður að steini er algengt mótíf þjóðsagna á Íslandi og hefur númerið F531.6.12.2 í gerðaskrá (Thompson 1955–1958). Kvæðið er aðeins til hér en mótífið „tröll verður að steini“ er einnig til í Færeyjum.

ÍF 86 Konuríki (F33)

Handrit: V-handrit, hér *Hjóna kvæði* (ÍF II 1962: 29–32); AM 153 8vo V 1, stök vísa (ÍF IV 1963: 121); DFS 67, hér *Hjóna kvæði* (ÍF VI 1968: 95–97); JS 510 8vo, Lbs 2166 8vo, Lbs 2128 4to (ÍF VI: 205–207); Þorsteinn Valdimarsson (ÍF VII 1970: 202–203). Vésteinn Ólason (1982: 385–388).

Sagan: Kona stjórnar eiginmanni sínum með harðri hendi. Hann á að vinna öll kvenmannsstörfin en ferst það ekki nægilega vel úr hendi. Hún endar á að ganga í skrokk á honum vegna þess að hænurnar neita að verpa. Bóndinn fer út að tína saman egginn og grannarnir hlæja að honum.

Frásagnarliðir: Kona jaskar manni sínum út í vinnu (B6).

Um kvæðið: Kvæðið er alþekkt á öðrum Norðurlöndum og á Hjaltlandi þar sem það hefur verið kveðið á norrænu tungumáli. Kvæðið virðist nokkuð gamalt og telur Vésteinn Ólason útbreiðslu þess til marks um það.

ÍF 92 Hökulsmokks kvæði (D166)

Handrit: V-handrit (ÍF II 1962: 3–5); AM 153 8vo V2, ein vísa (ÍF IV 1963: 181); DFS 67 (ÍF VI 1968: 147–148); Lbs 2128 4to (ÍF VI: 216–217); Lbs 609 4to, DFS 67, JS 581 4to (ÍF VII 1970: 14–16); Lbs 609 4to (ÍF VII: 41–43, 98–99). Vésteinn Ólason (1982: 393–394).

Sagan: Faðir saknar dóttur sinnar og spyr fólk hvort það hafi séð hana. Honum er sagt að hún hafi riðið burt í hópi hirðmanna, með rauðagull á fingri. Hann reynir að elta hana uppi en hestur hans springur.

Frásagnarliðir: Stúlka numin á brott (A1.8). Faðirinn horfir á eftir henni (F9).

Um kvæðið: Brúðarránskvæði. Sjónarhóll kvæðisins er óvenjulegur því við horfum á eftir stúlkunni með augum föðurins. Kvæðið er mjög brotkennt og ekki er ljóst hvort það varð til hér á landi eða annars staðar.

7 Um ofbeldi í sagnadönsum og afleiðingar þess

Hvert kvæði inniheldur nokkra frásagnarliði eins og sjá mátti í síðasta kafla en þar voru þó aðeins tilgreindir þeir liðir sem skipta mestu máli við greiningu viðfangsefnisins. Í einu kvæði geta þeir verið nauðgun (A1.1), sífjaspell (E3), barnsfæðing (E1), heiðursmorð (A2.1) og heilagur hjálparmaður (F8) eins og raunin er með *Kvæði af Margrétu og Eilíf* (14) þar sem samsetningin er þó mjög sérstök. Tengsl milli kvæða í gegnum sameiginlega frásagnarliði eru mjög áhugaverð og nauðsynlegt að skoða þau nánar og því verður farin sú leið hér að taka saman kvæði sem fjalla um sömu og sambærilega hluti. Sum kvæðin ber oft á góma enda er söguþráður þeirra flókinn og með mörgum frásagnarliðum. Fyrst og fremst verður þó fjallað um hvert kvæði undir einum lið þótt vísað verði í aðra þar sem það á við.

Einnig verða tekin dæmi úr kvæðum sem draga upp þveröfuga mynd, t.d. við aðstæður sem í öðrum kvæðum leiða til ofbeldis og dauða en allt leysist á besta veg. Kvæði geta einnig átt frásagnarliði sameiginlega með ofbeldiskvæðunum þótt þau sjálf falli strangt til tekið ekki undir þá skilgreiningu. Ofbeldi í samskiptum karla og kvenna er þó meginþemað.

Ekki verða öll ofbeldisfull kvæði krufin til mergjar en reynt að fara djúpt í þau sem segja sterkar og átakanlegar sögur og þar sem örlög söguhetjanna eru jafnvel í andstöðu við viðteknar venjur og lagaramma samfélagsins á hinum langa líftíma kvæðanna. Konur sem urðu uppvísar að skírlífisbroti í raunheimum sluppu ekki við refsingu, sífjaspell var litið alvarlegum augum og konum sem drápu kónga og aðra karla sem stóðu hátt í þjóðfélagsstiganum var refsað. En þannig er því ekki farið í sagnadönsum. Sjónum verður fyrst og fremst beint að kvæðum um ofbeldi í samskiptum karla og kvenna og kafað í þau þótt önnur verði einnig til umræðu. Til glöggvunar á frásagnarliðunum er vísað í lista yfir liðina í kafla 6.1 og Viðauka 4 þar sem kvæði sem innihalda hvern lið eru tilgreind þar fyrir neðan.

Í yfirferðinni sem hér fer á eftir er óhjákvæmilegt að einhverjar endurtekningar á efni síðasta kafla komi fyrir þótt reynt sé að halda þeim í lágmarki.

7.1 Karlar beita konur ofbeldi (A)

Ofbeldi sem karlar beita konur er í stórum dráttum skipt í tvennt. Annars vegar er ofbeldi af kynferðislegum toga, þvinganir sem tengjast kynlífi og beinar nauðganir. Hins vegar getur ofbeldið verið kynbundið án þess að vera kynferðislegt – t.d. þegar karl ber eiginkonu sína. Frásagnarliðir sem tengjast kynferðislegu ofbeldi falla undir A1, á meðan annað ofbeldi karla gegn konum er merkt

A2. Auk þess er ýjað að ofbeldi í nokkrum kvæðum eða þá að konur sleppa úr aðstæðum sem gætu leitt til ofbeldis en gera það ekki.

7.1.1 *Kvæði um nauðgun/nauðung og tilraunir til nauðgunar (A1)*

Kvæði þar sem konum er nauðgað svo óyggjandi sé eru ekki ýkja mörg en séu kvæði talin með þar sem annars konar nauðung er beitt, nauðgun eða annarri kynferðislegri þvingun er ýmist hótað, hún gefin í skyn, brögðum er beitt eða naumlega sloppið frá henni, eru þau talsvert fleiri. Þessi kvæði falla öll undir frásagnarliði A1 og eru tólf að tölu. Kvæðin eru mjög ólík, allt frá því að vera hádramatísk þar sem helgar meyjar eru kallaðar til og flestir hlutaðeigandi láta lífið, yfir í að nauðgun er beitt í refsingarskyni fyrir hroka og hæðst er að konunni. Þau kvæði hafa yfir sér gróteskan blæ og hafa jafnvel verið skilgreind sem gamankvæði. Einnig má benda á kvæði þar sem allar aðstæður fyrir kynferðisofbeldi eru til staðar og áheyrandinn hlýtur að bíða í ofvæni en stúlkan sleppur fyrir slembilukku.

Afdráttarlausar nauðganir eru yrkisefni í *Kvæði af Margrétu og Eilíf* (14) þar sem stúlkan er tekin af lífi af föður sínum í kjölfarið (A1.1 og A2.1), *Kvæði af herra kóng Símoni* (26) og *Ebbadatra kvæði* (30) þar sem konurnar drepa ofbeldismennina (A1.2). Í tveimur kvæðum, *Kvæði af Knúti í Borg og Sveini kóngi* (31) og *Bóthildar kvæði* (37) er sagt frá konum sem bregðast við tilraunum til kynferðislegrar þvingunar með því að drepa kvalara sína (A1.3). Segja má að konurnar komi í veg fyrir að brotið sé á þeim með því að gerast sjálfar brotlegar. Þær slá reyndar tvær flugur í einu höggi því þær hefna um leið fyrir dráp á körlum sem eru þeim nákomnir, brúðguma og bróður. Í tveimur kvæðum, *Kvæði af Rögnvaldi og Gunnhildi* (12) og *Kvæði af vallara systrabana* (15), er gerð tilraun til að þvinga konur til kynlífs, þær neita og gjalda fyrir með lífinu (A1.4). Í *Prestsdóttur kvæði* (89) og einni gerð *Kvæðis af Loga Þórðarsyni* (88) eru stúlkur beittar kynferðisofbeldi á gróteskan hátt og gert er gys að þeim (A1.5). Og í tveimur kvæðum er kynferðisleg þvingun gefin í skyn og konan verður barnshafandi (A1.6). Þetta eru *Ríka álfs kvæði* (4) þar sem söguþráðurinn er mjög óljós og *Kvæði af Þorkeli og Margrétu* (68) þar sem útkoma kvæðisins er samt sem áður farsæl. Hér undir heyrir líka *Taflkvæði* (38) þar sem karl beitir brögðum til að komast yfir konu (A1.7, F8).

Kvæði af Margrétu og Eilíf (14) er nokkuð einstakt innan kvæðagreinarinnar því hér eru viðbrögð stúlkunnar sem nauðgað er fyrst og fremst þau að þegja og taka því sem að höndum ber (A1.1). Hér má sjá marga aðra frásagnarliði: Sá sem nauðgar er bróðir hennar svo hér er framið sifjaspell (E3), afleiðingarnar eru óléttu (E1) og fæðing þriggja barna, framið er heiðursmorð (A2.1) og fyrir koma þrjár yfirsetukonur af öðrum heimi (F8). Þrjár yfirsetukonur og börnin þrjú endurspeglar frásagnarlögmál Olriks nr. 14 eða lögmál þrítekningarinnar (sjá viðauka 3). Nauðgunin er augljós, bróðirinn Eilífur rífur stakk og serk Margrétar og blóðið rennur:

13. Reýf hann hennar stackinn
 ofan vr huórjum geýra
 gullband lá vmm axlennar
 dreýrinn ox æ meira.
 ver lofum þann gud sem leýst hefur allan vanda.
14. Reýf hann hennar stackinn
 reýf hann hennar serk
 ädur hann gat framed
 það syndsamlega verk.
 v.l. (B og V-handrit, *ÍF* I 1962: 100–101)

Bæði málfarsleg og efnisleg líkindi við færeyska gerð kvæðisins eru sláandi eins og kom fram í kafla 4.3:

5. Hann reiv af henni stakkin
 niður úr hvörjum geira,
 gullband um hennar herðar lá,
 hon hevði ikki eftir meira.
 Sótu tey systkin tvey í tann grøna lund,
 sum fagurt tjald neig úti við Oyrarsund
6. Hann reiv af henni stakkin
 so hennar silkiserk,
 til hann hevði vunnið henni
 tað syndar neyðsinsverk.
 Sótu tey... (CCF 31, *Føroya kvæði* I 1951–1963: 650–651)

Kvæðið fordæmir verknaðinn í báðum tilbrigðum en í því færeyska er komist enn sterkar að orði og gjörningurinn kallaður „tað syndar neyðsinsverk“. Svipað orðalag er notað um nauðgun í *Kvæði af herra kóng Símoni* (26), og hún nefnd „nijdings verk“ (9. vísa, G, B og V-handrit, *ÍF* I: 45). Hugtökin eru gildishlaðin og beinast að nauðguninni sjálfri frekar en öðrum syndsamlegum þáttum sem tengjast henni; dregin er upp sterk mynd af ofbeldisfullum glæp, þar sem klæði eru rifin og blóð rennur. Undir lok kvæðis, eftir að Eirekur kóngur, faðir Margrétar, hefur komist að því að hún er barnshafandi og vill auk þess ekki segja hver faðirinn sé, kveikir hann í klaustrinu þar sem hún dvelur á meðan hún fæðir börn sín. Þarna má sjá frásagnarliðinn heiðursmorð (A2.1), þar sem faðir brennir dóttur sína í einu tilbrigði kvæðisins.

Kvæðið endar ekki eins í íslenskum og færeyskum tilbrigðum. Í þeim færeysku lætur Margrét lífið í brennandi klaustrinu – hún er barnshafandi eins og í þeirri íslensku – en ekkert segir af fæðingunni. Í tveimur af íslensku tilbrigðunum fæðir Margrét þrjá sveina með aðstoð þriggja helgra meyja, þeirra Brýt (Bríet eða Brigit), Barböru (Vilborgar í Lbs 1518 8vo) og jómfrúr Maríu á meðan klaustrið brennur. Börnin eru lögð í silkiklút og færð til himnaríkis búða:

42. Töku þær hennar bórninn
 og lógdu j silkeklvt
 fagarar läu leyðder vmm
 til himnarýkis bvda. (ÍF I: 105)

Í Lbs 1518 8vo er vísan á þessa leið:

37. Toku þær so sveinana
og vófdu þä i skraut
leiddu fruna Margretu
i himnaryki braut
ver lofum þann Gud sem leyst hefur allann vanda. (ÍF V: 69)

Ekki er afdráttarlaust hvort Margrét lætur lífið í B og V-handritum þótt börn hennar séu lögð í silkiklút og leið þeirra liggi til himnaríkisbúða. Í Lbs 1518 8vo er Margrét greinilega leidd til himnaríkis. Hinar helgu meyar í eldra tilbrigðinu eru valdar af kostgæfni. María er ævinlega milligöngumaður hinna syndugu og almættisins en auk þess er hún jómfrú sem fæddi barn og í því samhengi er mjög áhrifamikið að hún sé ein af ljósmæðrum Margrétar. Kvæðið er ekki eina dæmið í íslenskum bókmenntum um að María hjálpi konu í barnsnauð. Í *Guðmundar sögu góða* segir frá því að kona sem gengið hefði með barn sitt marga mánuði fram yfir settan tíma hét á Maríu og Guðmund góða. Þau vitrast henni svo og María hjálpar henni að fæða barnið á meðan Guðmundur situr á herðum hennar. Hún fæðir dreng sem María hefur á brott með sér en konan lifir (*Biskupa Sögur* II 1878: 166–168; sjá Cormack 2020: 334–352).⁸⁹ Í sögu heilagrar Barböru er reynt að pína Barböru með eldi en hún verstr með bænum enda er hún dýrlingur eldsins (Sigurveig Guðmundsdóttir 1981: 8). Barbara var líka fórnarlamb reiði föður síns sem lokaði hana inni í turni. Hennar beið svo píslarvættisdauði þar sem hún neitaði að ganga af trúnni og giftast heiðnum manni (Wolf 2003: 142–147).⁹⁰ Heilög Brít eða Bríet er einn af þremur höfuðdýrlingum Íra og til er þarlend sögn þar sem hún hjálpar konu í barnsnauð (Cormack 2020: 334–352).⁹¹ Hvort þessi viðbót hefur bæst við kvæðið hér á landi eða glatast úr færeyskum tilbrigðum er ekki ljóst. Í tilbrigðum beggja landanna slekkur Eilífur eldinn með hjartablóði sínu og liggur örendur í lok kvæðisins.

Margrét geldur ekki fyrir það sem á undan er gengið enda stíga helgar meyar niður og hjálpa henni og leiða hana og óskirð börn hennar inn í himnaríki. Þær undirstrika þannig samúð kvæðisins með Margréti. Kvæðið kallast að mörgu leyti á við *Loga kvæði* (80), eitt tilbrigði *Ólöfar kvæðis* (34) þar sem Ólöf fer til himna í fylgd dúfna eftir að faðir hennar hefur brennt hana til dauða fyrir sambærilegar sakir en dúfa er þekkt tákni heilags anda.

⁸⁹ Í *Guðmundar sögu* B eru fleiri sögur af konum í barnsnauð eða konum sem hafa fætt líflaust barn og heita á Guðmund (sjá t.d. *Guðmundar sögur góða* II 2018: 236, 239–240).

⁹⁰ Í Kapelluhrauni á Reykjanesi fundust rústir kapellunnar sem hraunið er nefnt eftir, ásamt líkneski af heilagri Barböru árið 1950. Hún er talin reist eftir að hraun rann yfir þjóðveginn sem þar lá, líklega á 13. öld. Fólk hefur samt fljótlega tekið að fara yfir hraunið. Barbara er dýrlingur eldsins og því ljóst að förufolknið hefur heitið á hana sér til verndar (Sigurveig Guðmundsdóttir 1981: 1–8).

⁹¹ Til er saga austan af fjörðum af heilagri Bríeti þar sem hún bjargar fátækum húsbændum frá Kölska (*Íslenskar þjóðsögur og sagnir* I 1982: 25–27).

Þriðja og yngsta tilbrigði kvæðisins í JS 513 8vo er talsvert frábrugðið hinum. Þetta er lausamálsfrásögn þar sem faðirinn er göldróttur og hefur gert dóttur sína óléttu. Þegar Margrét leggst á sæng reynir hann að drepa hana með eldi sem er þeirrar náttúru að ekki er hægt að slökkva hann nema með mennsku blóði. Eyleifur bróðir hennar útvegar þrjár jarðneskar yfirsetukonur sem aðstoða hana í fæðingunni. Hann stingur síðan sjálfan sig og hendir sér á bálið til að slökkva það með blóði sínu. Margrét og synir hennar þrír lifa hins vegar af. Þessi gerð er frá 19. öld, skráð eftir Gunnhildi Jónsdóttur (JS 513 8vo, ÍF VII 1970: 94–95).

Kvæði af herra kóng Símoni (26) og *Ebbadætra kvæði* (30) fjalla bæði um harkalegar nauðganir þar sem konurnar sem fyrir þeim verða grípa til hefnda (B1 (A1.2)). Í báðum kvæðunum eru karlarnir af hærri stigum en konurnar og í þeim báðum er það gert að yrkisefni (F6). Í báðum hálshöggva konurnar kvalara sína (F5) og í hvorugu kvæðinu sæta þær refsingu fyrir það.

Í *Kvæði af herra kóng Símoni* (26) er umfjöllunarefnið nauðgun, réttarhöld yfir konungi sem hefur nauðgað giftri konu, dómur sem konan fellir yfir honum og loks aftaka hans. Kvæðið hefst á þessari vísu:

1. Standid vpp edla hofmenn
þier viljed vjsu læra
setia skal þijng j danakongs by
hvad vilja bændur kiæra
nu meiga hofmenn læra. (G, B og V-handrit, ÍF I: 44)

Réttarhöld yfir kónginum standa fyrir dyrum. Hann spyr eftir frúnni Ingigerði og telur ýmist að hún „beri sætur af mér“ eða „blak af mér“ sem er rökréttara, þetta er mismunandi eftir handritum.⁹² Hún gefur sig fram en segir frá því að hann hafi leikið sig illa. Hann hafi verið gestur á heimili hennar en brotist inn í hægaloftið til hennar. Síðan er nauðguninni lýst á mjög myndrænan hátt:

8. Þu liest þijna sveina
hallda fotum mijn
medann þu herra kong Simon
framder vilja þijn.
hvad vilja...
9. Þu tókst j minn gula lock
og vattst mitt hòfud j serk
heyrdur það herra kong Simon
þu vannst þar nijdings verk. (ÍF I: 45)

⁹² Orðasambandið „bera sætur af“ er sérkennilegt enda stendur „bera blak af“ í V-handritum (samkvæmt ÍF I nmg. 3 bls. 44). Mögulega hefur orðið misritast í G og átt að standa „bætur“; b og hrútshorna-s með hendi Gissurar Sveinssonar eru mjög svipuð, svo hér gæti verið um misritun að ræða (þetta var borið undir Guðvarð Má Gunnlaugsson handritasérfræðing á Árnastofnun sem styður þessa hugmynd).

Ingigerður missti fóstur í kjölfarið. Herra kóngurinn Símon segist iðrast og býður Ingigerði rauðagull sem hún afpakkar. Niðurstaðan er sú að kóngurinn er dæmdur til dauða og tekinn af lífi:

13. Þeir toku hann herra kong Simon
og hiuggu hans höfud vid stock
enn hun fruenn Jngegerdur
hélltt wt í hans lock.
 hvad vilja...
14. Hun tok j hans gula lock
og kastadj hans höpfde j saur
heyrdur það herra kong Simon
þu giörder so til vor
 hvad vilja... (ÍF I: 46)

Samfélagið innan kvæðisins samþykkir ekki hegðun kónsins Símonar og réttar yfir honum þrátt fyrir stöðu hans. Fórnarlambið, gift kona af lægri stigum, tekur virkan þátt í réttarhöldunum, kveður sjálf upp dauðadóminn sem er framfylgt umsvifalaust. Hér eru endurtekningar notaðar á mjög áhrifaríkan hátt: hún heldur í „hans lakk“ á meðan hann er hálshöggvinn, sem kallast á við það sem segir í 9. vísu: Þu tokst j minn gula lock/ og vattst mitt höfud j serck“ á meðan hann nauðgaði henni. Rauðagull sem boðið er í sagnadansi er aldrei þegið, þannig er formúlan.

Kvæðið er aðeins til í Danmörku fyrir utan Ísland og hér er það eingöngu í G, B og V-handritum. Í Danmörku eru til nokkur tilbrigði kvæðisins eða nokkur kvæði sem tengjast og fjalla um svipaða atburði, en það þeirra sem fer næst ÍF 26 er *Herr Tidemand* (DgF 314A). Samt er umtalsverður munur á þeim og raunar mjög athyglisvert hvernig skrifað er um íslenska tilbrigðið í DgF. Þar er það sagt „stærkt medtaget af Tidens Tand“ (DgF V, seinna bindi 1877–1890: 378, A gerð kvæðisins 384–385). Raunar er íslenska útgáfan ólík þeim dönsku á margan hátt sem undirstrikar hina virku umbreytingu munnlegrar geymdar. Í þeirri dönsku er eiginmaður konunnar mjög miðlægur. Hann gengur fyrir kónginn og segir honum að kona hans hafi verið tekin með valdi. Kóngurinn stendur svo fyrir réttarhöldunum. Konan sem hér heitir Mettelil lýsir því hvernig herra Tidemand – hirðmaður konungs en ekki kóngurinn sjálfur – braut á henni:

12. I slog sønder minne laatz,
ther-thil mine laasse smaa;
saa monne i medt ethers mendt
y mit burre gaa.
 Men kongenn hand rider selff thil den steffnne.
13. I reff sønder mit skarlagenn⁹³
ther-til mit guld saa rødt;
firre aff mine gieffueste moer
di thog for mig theris dødt.
 Men kongenn... (DgF V 2 1877–1890: 378)

⁹³ „Skarlagen“ þýðir dýrt, skærrautt, ofið klæði eða flik.

Strax að þessari lýsingu lokinni er herra Tidemand hálshöggvinn, lík hans er lagt í mold og fjórir sveina hans hengdir. Það er því ekki kóngurinn sem brýtur á frúnni Mettelil heldur hirðmaður hans og sveinar. Lýsingin á ódæðinu er mun fjarlægari en í íslenska tilbrigðinu. Ofbeldismaðurinn rífur í sundur skarlatsklæðið og eyðileggur rauðagullið en hvort tveggja undirstrikar háa stöðu konunnar. Verknáðinum sjálfum er ekki lýst en aftur á móti er brotið á fjórum meyjum hennar og þær drepnar. Ekki kemur hér fram að konan hafi misst fóstur. Herra Peter, eiginmaður Mettelil, og herra Tidemand eru af svipuðu standi. Í íslenska tilbrigðinu er kónginum og konu af lægri stétt stillt upp andspænis hvort öðru. Réttáð er yfir sjálfum kónginum og konan sem hann nauðgaði tekur þátt í réttarhöldunum, dæmir hann til dauða, heldur í höfuð hans þegar hann er hálshöggvinn og hendir því að lokum í saur. Niðurlæging kóningsins í lokin er því alger. Viðlag kvæðisins er auk þess tengt efninu sem er sjaldgæft: „hvad vilja bændur kiera/ nu mega hofmenn læra.“ Bændur kera og hofmenn þurfa að taka út sína lexíu. Íslenskt tilbrigði kvæðisins er opinskárra og tekur afdráttarlaust málstað konunnar auk þess sem bæði stétta- og kynjaátök koma fram í kvæðinu; í danska tilbrigðinu fer málareksturinn allur fram á forsendum karlanna en konan er óvirkt fórnarlamb.

Lokaerindi íslenska tilbrigðisins er einnig áhugavert:

15. Eingin skyldj kvinnann
svijkia sinn eigenn mann
hier er ödur ä enda kominn
lære hvòr sem kann
hvad vilja bændur... (ÍF I: 46).

Konur skulu standa með eiginmönnum sínum og segja má að Ingigerður hafi gert það og gott betur, hún tekur að sér það karlmannsverk að dæma nauðgara sinn, hún tekur þátt í aftöku hans og endurheimtir þar með heiður sinn og fjarstadds eiginmannsins. Að lokum er engu líkara en nauðgarar framtíðarinnar séu varaðir við – þeir skuli draga lærdóm af þessu kvæði. Fjarvera eiginmannsins er samt athyglisverð, sérlega þegar litið er til þess hversu miðlægur hann er í danska tilbrigðinu. Munur á milli þessara tveggja tilbrigða sama kvæðis felst ekki síst í því hversu miðlæg og virk konan í íslenska kvæðinu er og að hún skuli taka sér hlutverk dómarans.

Í *Ebbadætra kvæði* (30) segir frá tveimur systurum sem einnig er nauðgað í hægaloftinu heima hjá sér og viðbrögðum þeirra. Þar eru Ívarssynir að verki, ungir menn af hærri stigum en þær. Kvæðið er til í fjórum handritum þar sem framvinda sögunnar er mjög svipuð þótt tilbrigðin séu ekki öll jafn ýtarleg, frekar að munurinn sé að mestu leyti smávægilegur. Í þeim öllum er þó greinilegt að Ívarssynir vilja vinna stúlkunum mein. Vísurnar eru úr AM 153 I 8vo:

3. Vid skulum ockur i hægalopt
uinna meymum mein
þar er eý effter hefndir ad taka
nema ein ungur sueinn (ÍF IV: 138)

Hér fylgir ekki myndræn lýsing nauðgunar eins og í kvæðunum hér á undan en tilfinningar stúlkanna eru ræddar, sem er óvenjulegt:

11. Hrædilega kuijddu þær
Ebba dætur uidur
þegar ad lög dust Jvars sinir
millum þeirra nidur:
þar sem ødlijngar framm rijda. (ÍF IV: 139)

Eftir ódæðið eru þær fullar örvæntingar:

15. Grøfu uid ockur i ægin
og grøfu vid ockur i sand
adurenn þessi ötjindindi
friettast uppa land (ÍF IV: 140)

Þær ákveða þó að hefna sjálfar en blanda ekki ungum bróður sínum í málið (20. vísa, ÍF IV: 141). Ebbadætur fara til kirkju þar sem móðir Ívarssona hæðist að þeim og kallar þær sonarkonur sínar en þær svara fyrir sig. Að lokinni messu ganga systurnar úr kirkju og láta til skarar skriða:

28. Þegar þær uissu
ad hann utfor
sijnumeiginn dýranna
huør þeira stöd
þar sem ødlijngar...
29. Signy tók j bellted
en Jngegerdur j här
nu skal hefna nijdings verk
þu veitter firr j är. (ÍF IV: 142)

Þeir biðja sér griða með formúlu sem þegar hefur verið nefnd og felur í sér frásagnarliðinn „ríks manns rétt“ (F6) en þær veita engin grið (F5).

41. Þær giørdu lijttinn
rijks mans riett
hiuggu af hønnum høfudid
vid hallarinnar stiett. (ÍF IV: 144)

Lýsingar á aftökunum eru myndrænar og við sjáum í smáatriðum hvernig þær stytta sig,⁹⁴ draga fram söx og stilla sér upp hvor sínum megin dyranna og hálshöggva þá í gættinni. Þegar systurnar koma heim stynur faðir þeirra yfir því hvað erfitt sé að eiga dætur – og sendir þær í klaustur (F1). Kvæðið er á þeirra bandi og ljóst að sagan hlýtur farsælan endi innan eigin ramma. Í einni gerð kvæðisins enda Ebbadætur þó ekki í klaustri heldur halda út í heiminn með skildi sína á bakinu:

26. Vpp geingu þær Ebba dætur

⁹⁴ Konur sem gengu dags daglega í síðum pilsum stytta þau með þar til gerðu styttubandi þegar gengið var til verka. Þær settu styttubandið um mjaðmirnar á sér og toguðu pilsíð upp til að auðvelda sér störfín.

baru shiold ä baki
hvar mun nü j heiminum
finnast systra maki.

(Papp. fol. nr. 57, *ÍF* III: 248).

Í báðum kvæðunum sem hafa frásagnarliðinn A1.2 (og B1 þar sem sjónarhornið er á ofbeldi konunnar) má sjá augljósa valdeflingu kvenna sem hafa orðið fyrir grófu kynferðisofbeldi og grípa sjálfar til aðgerða. Stéttarstaða kvennanna í þeim báðum er lægri en gerendanna og frásagnarliðinn um ríks manns rétt (F6) er að finna í þeim báðum. Ebbadætur vilja ekki blanda ungum bróður sínum í málið heldur vinna verkið sjálfar, frúin Ingigerður dæmir sjálf kónginn til dauða og fullkomnar niðurlæginguna með því að henda höfði hans í saurinn. Hjúskaparstaða Ingigerðar gefur henni líka sterkari stöðu en ella. Bæði eru kvæðin býsna grótesk. Hér hafa fantasían og óskhyggjan tekið söguna yfir og ekki er erfitt að ímynda sér ánægjuna sem valdalitlar konur gátu haft af því að kyrja slíkan kveðskap og stíga dansinn við þótt viðbrögð samfélagsins hafi verið á aðra leið í raunveruleikanum (sjá Helgu Kress 2014). Reyndar eru fleiri karlar hálshöggðir í héraendum sagnadönsum. Sá dauðdagi tengist svo til alltaf kynferðislegum yfirgangi, því karlar sem nauðga eða hafa eignað sér konu annars manns eru gjarnan teknir af lífi á þennan hátt. Í kvæðunum virðast því vera táknræn tengsl milli afhöfðunar og geldingar.⁹⁵

Næstu tvö kvæði segja einnig frá kóngum sem vilja sölsa undir sig konur og drepa karla nákomna konunum í þeim tilgangi (A1.3). Frásagnarliðurinn „ríks manns réttur“ (F6) kemur því fyrir í báðum kvæðum.⁹⁶ Konurnar bregðast við með því að bana kóngunum (B2.1). Fyrra kvæðið er *Kvæði af Knúti í Borg og Sveini kóngi* (31) þar sem frúin Kristín drepur Svein kóng. Áður hefur hann drepit brúðguma hennar og ætlar sér hana sjálfur. Kvæðið er til í sex tilbrigðum sem eru nokkuð breytileg þótt aðalatburðir og framvinda séu nokkurn veginn þau sömu. Kónginum Sveini er boðið í brúðkaup Knúts (Hnúts, Núps) í Borg og frúarinnar Kristínar (í öllum tilbrigðum), þótt brúðurin viti vel hvaða afleiðingar það muni hafa. Kóngurinn mætir grár fyrir járnum með lið með sér. Liðsmenn hans eru fúsir að fara með honum að drekka í Borg: „en einginn vill j rädum vera/ ad auka frunne sorg“ eða „stolls jomfruna ad meina“ (8. og 9. vísa, G, B og V-handrit *ÍF* I: 64). Þeir vita hvað stendur til, að minnsta kosti í sumum tilbrigðum kvæðisins. Kóngurinn drepur brúðgumann í veislunni og gerir tilraun til að eignast frúna Kristínu. Áður en brúðguminn deyr, biður hann brúðina að liggja mey í þrjár nætur við hlið konungs. Hún lofar því og kóngurinn er því samþykktur. Þriðju nóttina dregur hún fram sax sem hún stingur undir hans herðablað. Í kjölfarið fylgja þessi orðaskipti:

⁹⁵ Í stuttri grein um höfuð Medúsu eftir Sigmund Freud (1922) setur hann samasemmerki á milli afhöfðunar og geldingar án þess að því fylgi vísun í tengsl við kynferðisofbeldi. Umræðan snýst öll um ótta ungra drengja við kynfæri kvenna (sjá Ingibjörg Eyþórsdóttir: 2023).

⁹⁶ Um „ríks manns rétt“: Nátengt fyrirbæri sem kallast „Droit du seigneur“ á frönsku. Sjá nánar í kafla 9.2.1.

33. Til orða tok hann Sveirnn kongur
 hann gat sier hvörge vikid.
 gud fyrergiefe þier sætann mijn
 þu hefur mig sárann svikid.
 hvad syrger þig liljann so sárann.
34. Jeg var alldreí sætann þijn
 heyre gud mijn ord
 eg hef mig øngvum manne lofad
 vtann Hnute j borg.
 hvad syrger þig liljann so sárann. (G, B og V-handrit, ÍF I: 68)

Svipuð orðaskipti eru í fleiri tilbrigðum, hann spyr hvers vegna hún hafi gert þetta, hún bendir á augljósa ástæðu, að hún hafi ekki lofast honum, hann hafi drepíð brúðguma hennar. Í NKS 331 8vo notar Sveinn kóngur sögnina „að elska“. Þar eru orðaskiptin mun beinskeyttari:

35. Heirdu það sæle sæte myn
 jlla s(v)eikstu mig
 það var ecki vel gjórt
 first eg elskade þig
 drosenn dillade þeim hun unne.
36. Eg var ecki sætann þyn
 þa þü jokst mier sorg
 eg skal øngvann elska
 effter hann Knwt j borg. (NKS 331 8vo ÍF IV: 77–78)

Ástarjåtning kóngsins er sérkennileg miðað við efnið, sérstaklega vegna þess hversu sjaldgæf sögnin „að elska“ er í sagnadönsum og merkingin jafnvel önnur en í nútímamáli. Eftir að frúin Kristín hefur drepíð kónginn fer hún í öllum tilbrigðum nema einu að gróf Knúts og deyr þar úr sorg (F8). Í tveimur tilbrigðum, AM 153 8vo II og NKS 331 8vo, pínir hún þar sitt hold og deyr innan fárra/sjö daga. Þetta gæti þýtt að hún hafi pín sig bæði vegna sorgar og sektar yfir að hafa drepíð mann og sem eins konar yfirbót. Í DFS 66 fer hún inn í stofu þar sem Knútur liggur dauður og deyr þar úr sorg. Niðurstaðan er því alls staðar sú sama, frúin Kristín drepur kónginn Svein í hefndarskyni fyrir að drepa brúðguma hennar og vegna þess að hann vill komast yfir hana. Hún ýmist deyr úr sorg eða refsar sjálfri sér fyrir en hlýtur enga aðra refsingu.

Í *Bóthildar kvæði* (37) segir frá stúlku sem ýmist syngur hátt í skóginum eða dansar upp með á. Kóngurinn heyrir til hennar og sendir menn sína að segja henni að koma til hans. Kvæðið er til í sex tilbrigðum sem eru nokkuð breytileg. Í AM 153 8vo IV hugsar stúlkan Bóthildur með sjálfri sér hvað kóngurinn geti viljað henni. Það að horft sé inn í hug aðalpersónu með þessum hætti er mjög sjaldgæft í kvæðagreininni þar sem frásögnin er annars alltaf mjög hlutlæg og lýsir atburðum og tilfinningum utan frá. Í öllum gerðum nema Papp. fol. nr. 57 vill kóngurinn tefla við hana og er því lýst í mörgum erindum hvernig hún vinnur allt af honum. Þá vill hann kaupa hana af bróðurnum fyrir gull en hann neitar og er drepinn fyrir vikið. Bóthildur biður þernu sína þá um að blanda svikavín sem hún gerir, kóngurinn drekkur og deyr.

Í öllum tilbrigðum nema tveimur (DFS 67 og JS 480 8vo (sama tilbrigði) og Lbs 418 8vo) lýkur kvæðinu á því að Bóthildur sest í helgan stein (F1), hún gengur í klaustur sem er eins og nefnt hefur verið eina refsingin sem konur hljóta fyrir verknad af þessu tagi í sagnadönsum – og hæpið að kalla það refsingu, mun fremur má líta á klaustrið sem griðastað kvennanna. Í hinum tveimur eru örlög hennar óljós. Í Lbs 418 8vo springur hjarta kóngsins fyrst í fimm hluta og síðan tólf í síðustu vísu. Þetta er sjaldgæft en í einu öðru kvæði springur hjarta karlmanns á svipaðan hátt; það er í einu tilbrigði *Soffiu kvæðis* (52).

Í tveimur kvæðum í viðbót er gerð tilraun til að þvinga konur til kynlífs. Þær neita og gjalda fyrir með lífinu (A1.4). Í *Kvæði af Rögnvaldi og Gunnhildi* (12) reynir Rögnvaldur, mágur Gunnhildar, að þvinga hana til samræðis:

3. [...] heyrdu það Gunnhilldur væna þu skalltt vera mijn kvæna vel villde eg vid verølldena skilja.
4. Wæna þu skalltt vera mijn kvæna eina nott eda allar tvær þö ecke viljer þu leingur enn þær. vel villde eg vid ... (G, B og V-handrit, *ÍF I*: 80)

Gunnhildur neitar enda er hún „Þidrichs kongsins eigned vijf“ (6. vísa, *ÍF I*: 80) og Þiðrik og Rögnvaldur eru bræður. Rögnvaldur bregst við með því að segjast muni rægja hana: „so skal eg ä þig liuga/ ad hver mann skal þvi trua“ (7. vísa, *ÍF I*: 81). Þiðriki segir hann að Gunnhildur hafi látið lokka sig: „jeg med mijnum augum sä/ erche byskup hiä henne lä“ og „þad sä eg j annad sinn/ hiä henni lau riddarar fimm“ (13. og 14. vísa, *ÍF I*: 82). Þiðrik bregst harkalega við:

18. drö hana framm ä sængurstock hann bardj hana daginn og bardj hana tvo þridja fram til mijda. (*ÍF I*: 83)

Börn þeirra stinga upp á að hann láti hana bera járn til að sanna sakleysi sitt:

24. niu sinnum bar hun jarnn tiu sinnum trad hun stäl. (*ÍF I*: 84)

Í *Grágás* kemur járnburður fyrir á tveimur stöðum í Festaþætti. Þar kemur fram að karlmenn geti farið fram á að sá ákærði beri járn til að hreinsa mannorð sitt. Í báðum tilfellum tengist járnburðurinn samræði karla við sér of skyldar konur (*Grágás* 1992: 129, 144).⁹⁷ Samkvæmt lagabókstafnum mætti halda að konur hafi ekki verið látnar bera járn en þó má benda á nokkur þekkt dæmi: Í

⁹⁷ Sjá 36. kafla *Grágásar*: Of legorð við næstabræðru eða mannskönu eða nunnu (1992: 129), og 55. kafla: Of meiri tíund (1992: 144).

Magnúsarsona sögu í *Heimskringlu* kemur fram að Borgildur Óláfsdóttir ber járn þess til sanninda að hún hafi ekki verið ástmær Eysteins konungs Magnússonar (Magnúsarsona saga, *Heimskringla* II 1991: 732), og Inga móðir Hákonar Hákonarsonar gamla sannar faðerni hans með járnburði (*Hákonar saga* I 2013: 194). Ísönd ber járn í *Tristrams sögu og Ísöndar* til að sanna sakleysi sitt og sver þar kænlegan eið (59. kafli) (1999: 150). Hvorki er minnst á járnburð í *Járnsíðu* né *Jónsbók*. Í kvæðinu hrökkva járnböndin af Gunnhildi og við það verður Rögnvaldur að hundi en hún að sprundi, sem gæti táknað að hún hafi aftur orðið mey. Í næstsíðustu vísu kemur þetta svo fram:

27. [...]
Rógvalldur ofann til vjttis stie
enn Gunnhilldur upp til himna. (ÍF I: 84)

Niðurstaðan er að Gunnhildur fer til himna, Rögnvaldur, sem varð að hundi, stígur niður til vítis en eiginmaðurinn, Þiðrik kóngur sem barði konu sína í þrjá daga, sleppur við refsingu. Gunnhildur er höfð fyrir rangri sök en eiginmaðurinn hlustar ekki á hana, aðeins bróður sinn. Sá fær þó makleg málagjöld. Hér má sjá dæmi um refsingu sem er veitt í þeim tilgangi að varðveita heiður þess sem refsar. Þá virðist sannleiksgildi ásökunarinnar ekki skipta máli. Um þetta eru fjölmörg dæmi í bókmenntum frá miðöldum og nærtækt að vísa í *Laxdælu*, þegar Guðrún bendir Þórði Ingunnarsyni á hvernig hann getur rægt Auði konu sína og skilið svo við hana á grundvelli sögusagnanna (*Laxdæla saga* 1934: 96). Öðrum aðferðum en járnburði mátti líka beita til að fá sannleikann fram. Þetta er gert að umfjöllunarefni í *Guðrúnarkviðu* III þar sem Guðrún er sökuð um framhjáald með Þiðriki kóngi. Atli eiginmaður hennar lætur hana gangast undir sannleikspróf sem felst í því að dýfa höndunum í heitt vatn. Hún stenst prófið. Erka er einnig sökuð um að hafa átt vingott við Þiðrik kóng og er látin þreyta sams konar próf en fellur á því (*Eddukvæði* 304–306; sjá Aðalheiður Guðmundsdóttir 2021b: 102).

Í *Kvæði af vallara systrabana* (15) er að finna sama frásagnarlið, tilraun til þvingunar, þar sem tvær konur deyja (A1.4). Kvæðið er til í fjölmörgum tilbrigðum sem þó eru að mestu samhljóða. Vallari⁹⁸ hittir tvær systur sem segjast þjóna Mariukirkju uppi á heiði og býður þeim tvo afarkosti:

10. Huort vilied þið helldur lata jckar lyf
skýn ä skilldj
eda vera mitt eigned vóf. (B og V-handrit, ÍF I: 107)

Þær velja dauðann:

⁹⁸ Samkvæmt íslenskri orðsifjabók þýðir orðið „pílagrímur, betlari“. „<https://malid.is/leit/vallari>“. Samkvæmt Vésteini Ólasyni merkir það „ræningi, stigamaður“ (Vésteinn Ólason 1979: 376). Hann tilgreinir ekki hvaðan sú skýring er komin. Orðið kemur einnig fyrir í *Kvæði af Ribbaldi og Gullbrúnu* (16) og hefur þar augljóslega svipaða merkingu og í þessu kvæði, þ.e. ræningi eða stigamaður.

13. Fyr viljum við láta okkar lyf
enn að vera þitt eigned vöf. (ÍF I: 108)

Hann drepur þær og grefur og gerir svo tilraun til að tæla systur þeirra með því að bjóða henni flíkur systranna sem hann hefur rænt. Sú tilraun endar með því að stúlkan og faðir hennar hengja vallarann: „vallarj hieck so hatt sem hundur“ (29. og síðasta vísa B og V-handrita, ÍF I: 110). Hér er því líka frásagnarliður B2.1, árásarmaður drepinn, þótt feðginin sjái bæði um að taka hann af lífi. Kvæðið er nokkuð breytilegt en þessir þættir eru þó í öllum tilbrigðum.

Í *TSB* er kvæðið með númerið B21. Kaflinn hefur yfirskriftina „Legendary ballads“ eða helgisöguleg kvæði, undirflokkurinn er „Anonymous martyrs“, eða nafnlausir píslarvottar. Þar verða kraftaverk tengd gröf systranna, breytileg eftir varðveislulöndum. Ýmist lýsir ljós yfir gröfinni eða fram sprettur lind og virðist hvort tveggja hafa skipt meira máli við flokkun kvæðisins en sjálfir atburðir þess. Hér á landi kviknar ljós yfir gröfinni í rétt rúmum helmingi uppskrifta en í hinum helmingnum er ekkert ljós og flokkunin því marklaus. Þetta var rætt hér að framan.

Kvæði af Loga Þórðarsyni (88) og *Prestsdóttur kvæði* (89) eru allt annars eðlis. Seinna kvæðið er flokkað sem gamankvæði í *TSB* en ekki það fyrra sem er sérkennilegt þar sem kvæðin eru mjög svipuð. Gamanið er þó grátt í þeim báðum. Bæði fjalla þau um stoltar prestsdætur sem ýmist uppnefna þá biðla sem bjóðast eða setja markið of hátt og vilja aðeins menn af hærri stigum. Þeim er refsað fyrir oflætið með kynferðislegri niðurlægingu og ofbeldi (A1.5).

Fyrra kvæðið er til í þremur tilbrigðum sem segja söguna ekki alveg á sama hátt. Í þeim öllum spottar prestsdóttirin þó biðla sína og uppnefnir þá, þar á meðal Loga Þórðarson sem hún kallar flakinmunn.⁹⁹ Misjafnt er hvernig samskipti þeirra eru, í V-handritum skenkir Logi vín á varir þunnar og spyr hana síðan hvar sængin hennar sé. Svipað er uppi á teningnum í handritum sem tekin eru saman í *ÍF VI* þó nálgunin sé önnur:

12. Hann tók undann kápu sín
Sú kann gull að spinna
fulla krús með mjödur og vín
taflbrögd mun enginn af henni vinna. (ÍF VI: 175)

Um leið og stúlkan hefur bergt af miðinum spyr hún hvar sængin þeirra eigi að vera, þ.e. þessu er snúið við. Hann lætur hana síðan hlaupa á eftir sér en fer sjálfur á hestbaki upp í lundinn þann.

⁹⁹ Merking orðsins er óljós enda kemur það hvergi fyrir nema í þessu kvæði, fyrst í V-handritum samkvæmt orðasafni Arnastofnunar. Hann gæti verið óvenju munnstór eða jafnvel holgóma þar sem sögnin „að flaka“ getur þýtt að eitthvað sé opið, blakti eða flaksist. Vésteinn Ólason skilur orðið þannig að hann sé holgóma (Vésteinn Ólason 1982: 389).

Hann biður svo um að fá að liggja hjá henni og þau „skröfuðu margt enn sýngu fátt“ (15. vísa, V-handrit *ÍF* II: 20) sem er formúla.

Í öllum tilbrigðum spyr faðir stúlkunnar hana hvers vegna möttull/kyrtill hennar hafi styst eftir þessi samskipti (sbr. *Möttuls sögu*) og sömuleiðis segir hún í öllum tilbrigðum að fugl hafi flogið yfir. Faðir hennar veit betur, að þar hafi Logi Þórðarson verið að verki. Í V-handritum fer faðirinn á eftir Loga og til að gera langa sögu stutta, fellir Logi prestinn í því tilbrigði. Framhaldið er eins í öllum tilbrigðum; stúlkan fæðir flakinmunna þrjá á krá, sem bendir til þess að hún sé orðin vegalaus. Síðan er eftirmáli mismunandi orðaður um að stúlkur eigi ekki að spotta biðla sína.

Í *Prestsdóttur kvæði* (89) er önnur prestsdóttir sem lítur stórt á sig og er refsað með kynferðislegri niðurlægingu. Af kvæðinu eru tvö tilbrigði þar sem framvinda sögunnar er svipuð en þó sögd á mismunandi hátt. Í báðum er stúlkunni greinilega nauðgað, hún vaknar með miklum harm í þeim báðum, og ber ekki sitt barr eftir það.

Líkindi með kvæðunum eru mikil. Stúlkurnar spotta menn eða hafna öllum biðlum, vonbiðlarnir draga þær á talar eða byrja þeim og nauðga og niðurlægja í framhaldinu. Hér er sögusamúðin ekki með stúlkunum og bæði kvæðin enda á að þær eru bugaðar konur og hafa tekið út sína refsingu. Þetta viðhorf, að stúlkurnar hafi átt skilið að vera beittar ofbeldi af karlmönnum sem þær höfðu vissulega spottað, er þó aðeins að finna í þessum tveimur kvæðum innan kvæðagreinarinnar hér á landi. Í því samhengi má benda á að í nokkrum fornaldarsögum og meykóngasögum er lýst nauðgunum sem er beitt til að refsa konum sem stigið hafa út fyrir hefðbundið kynhlutverk og þeim kennt að halda sig á mottunni. Um þetta verður nánar rætt í 8. kafla.

Grótesk kvæði þar sem karlar eru spottaðir eru einnig til. Í kvæðinu *Konuríki* (86) jaskar kona eiginmanni sínum út í vinnu (B6) og ætlast til að hann sinni kvenmannsverkum. Karlinum ferst það illa úr hendi og nágrannarnir hlæja að honum fyrir vikið. Hann uppsker því aðeins háð, honum er ekki auðsýnd nein samúð og eiginkonan hlýtur enga refsingu fyrir, enda hefur karlinn farið yfir mörk á milli kynhlutverka. Í *Grágás* eru ákvæði um að það varði fjörbaugsgarð ef konur „gerast svo afsiða að ganga í karlfötum, eða hverngi karlasíð er þær hafa fyrir breytni sakir, og svo karlar þeir er kvennasið hafa, hverngi veg er það er, þá varðar það fjörbaugsgarð hvorum sem það gera“ (*Grágás* 2001: 125). Þetta á því bæði við um að ganga í fötum sem ætluð eru öðru kyni og að haga sér öðruvísi en kynhlutverkið segir til um. Þarna má líka minna á nið sem tengist ergi og er að finna í mörgum sögum, ekki síst *Njálu*.

Í að minnsta kosti tveimur kvæðum í viðbót virðast konur beittar kynferðislegri þvingun og báðar verða þær barnshafandi (A1.6). Þetta eru *Ríka álfs kvæði* (4) og *Kvæði af Þorkeli og Margrétu* (68) en íslensk tilbrigði þess hafa yfir sér mun léttari blæ en flest önnur kvæði sem tengjast þessum

frásagnarlið. *Kvæðið af Þorkeli og Margrétu* er eitt þeirra sem hvað oftast hafa verið skrifuð upp hérlandis.

Ríka álfs kvæði (4) sem er aftur á móti aðeins til í einu handriti er mjög draumkennt og sérkennilegt og erfitt að henda reiður á því sem á sér stað í kvæðinu. Þar segir frá stúlkunni Engilsól, dóttur Eireks konungs, sem virðist eins og í leiðslu og verður fyrir einhverju sem hún skilur ekki fyllilega eða getur ekki sagt frá. Kannski vantar eitthvað í kvæðið svo það fær þetta draumkennda yfirbragð. Í 3. vísu er hún ávörpuð:

3. Stattu vpp frvinn Eingelsöl
litlu muntu týna
gä med mier j hæga lofft
og syn mier blýdu þýna. (AM 153 8vo II, ÍF III: 174)

Hver talar er ekki ljóst. Í vísunni á undan er lögð áhersla á að hún vilji ekki veita blíðu sína neinum manni. Enda leggi foreldrar hennar blátt bann við því. Samt sem áður hunsar hann orð Engilsólar:

4. Bannar fader og bannar möder
mier ad ganga so výda
hann tok j hennar huýtu hónd
horfest það til kuýda. (ÍF III: 174)

Þetta er kvíðvænlegt að mati ljóðmælanda. Því næst er hún leidd í lítið hús sem er allt tjaldað innan og í stofu þar sem hún hittir mann: „einn var sa af óllum bar/ kiendj hun hann ecke“ (6. vísa). Stofan er tjölduð með hvíta pelli og stúlkan veltir fyrir sér hvort hún „mundj vera ein bruda“ (7. vísa), þ.e. brúður. Það er ekki fyrr en í 8. vísu sem hinn ríki álfur er nefndur:

8. Til örda tók hinn ryke alfur
grät ej barnned goda
eg skal alla mýna blýdu
sætann ydur biöda. (ÍF III: 174)

Stúlkan svarar:

9. Eg sine ej vmm þýna blýdu
hun kiemur mier lytt ad halldj
eg hefe feinged harda sott
og valla hennj vallded“. (ÍF III: 174–175)

Eftir þetta verður kvæðið enn ruglingslegra. Álfurinn segir henni að þau muni eignast ungan son „vnder silke tialldj“ (10. vísa) og hún skuli láta hann heita Jälkus. Draga má þá ályktun að barnið hafi komið undir í hægaloftinu fyrr í kvæðinu. Stúlkan Engilsól hefur augljóslega verið beitt þvingun, hún er dregin á stað sem hún vill ekki vera á, hún er full kvíða og gerir sér varla grein fyrir því sem hefur hent hana. Líkur eru á að saga kvæðisins hafi einhvern tímann verið fyllri en svona er kvæðið komið til okkar. Þar sem Engilsól neitar að veita nokkrum manni blíðu sína má hér greina frásagnarliðinn A1.6 (Kynferðisleg þvingun gefin í skyn, konan verður barnshafandi). Efni

kvæðisins minnir talsvert á sagnakvæðið *Kötludraum* en elsta uppskrift þess er í *Kvæðabók Gissurar þótt kvæðið sé nefnt og um það rætt fyrir þann tíma* (Gísli Sigurðsson 1995; AM 147 8vo, *Íslenskar þulur og þjóðkvæði* 1898: 4–15). Þar segir frá Kötlu sem verður barnshafandi eftir Kár, en hann er álfur eða huldumaður. Það gerist reyndar í draumi og þar er einnig efnt til brúðkaups þótt Katla hafni Kár enda er hún þegar gift kona. Kár segir einnig fyrir um að barnið muni verða drengur og hvað hann eigi að heita. Kvæðið er til í ótal handritum og hefur notið mikilla vinsælda, mun meiri en önnur sagnakvæði (Gísli Sigurðsson 1995: 189). *Ríka álfs kvæði* virðist ekki lýsa draumförum stúlkunnar en allt kvæðið er samt sem áður bæði draumkennt og órætt. Athyglin er fyrst og fremst á óreiðukenndri upplifun stúlkunnar og óléttunni og svo brúðkaupi sem er á næsta leiti þótt brúðguminn sé henni ókunnur.

Kvæði af Þorkeli og Margrétu (68) sem er oftast nefnt *Þorkels kvæði* er allt annars eðlis. Þar segir frá Þorkeli sem kaupir sér konu, Margréti (þ.e. kvænist). Á leiðinni heim verður hún léttari og fæðir þrjú sveinbörn. Hinn nýbakaði eiginmaður spyr hvað eigi að gera við börnin. Hún vill „grafa þau vnder eirnn stein“, „grafa þau vnder hardann klaka“ (20. og 21. vísur, G, B og V-handrit, *ÍF* I: 189) og „Kasta þeim vt í saltann sið“ (17. vísa, Papp fol. nr. 57, *ÍF* III: 258). Sjálf muni hún bera angur og mein og taka við syndalaununum. Hann tekur það ekki í mál og sér til þess að börnin fái að vaxa upp í skjóli systur sinnar. Ekkert augljóst ofbeldi hefur átt sér stað en Margrét segist hafa fengið greitt fyrir meydóminn – hvaða skilning sem rétt er að leggja í það. Þorkell sýnir óvenjulegan höfðingsskap miðað við tímann; jafnvel ást til Margrétar. Skoða má kvæðið í tengslum við lög um barnsfæðingar utan hjónabands allt frá rúmlega miðri 16. öld hér á landi og voru í fullu gildi á ritunartíma elstu handritanna (sjá 9. kafla). Í því samhengi má túlka kvæðið sem andsvar við þeim enda er hér bent á mannúðlegri aðferð við að takast á við fæðingu barna utan hjónabands og örlög mæðra þeirra; börnunum er komið í gott fóstur og móðurinni er hvorki álasað né sætir hún refsingum. Í kvæðinu má einnig sjá samsvörun við *Kötludraum*. Hér eru það viðbrögð þeirra Þorkels og Más eiginmanns Kötlu sem eru svipuð þar sem báðir sýna mildi í garð eiginkvenna sinna og barna þeirra sem þeir hafa ekki sjálfir getið. Í þessu samhengi má benda á *Hildibrands kvæði* (7) þar sem eiginmaður bregst af hörku við grun um að eiginkona hans hafi ekki verið mey við upphaf hjónabandsins og sýnir þar með öndverð viðhof.

Kvæðið er sums staðar mun myrkara en í íslenskum tilbrigðum þess. Samkvæmt *TSB* fjallar kvæðið um brúðhjón á leið í brúðkaupið sitt. Þau stoppa á leiðinni þar sem brúðurin þarf að fæða tvíbura (þrjúbura í íslenskum tilbrigðum). Henni hefur verið nauðgað af öðrum manni sem hún þekkir ekki en í tveimur tilbrigðum, öðru dönsku og hinu sænsku, kemur í ljós að það var sjálfur brúðguminn sem það gerði. Framhaldið er svo svipað (D 182 *TSB* 1978: 125).

Taflkvæði (38) á það sameiginlegt með *Bóthildar kvæði* (37) að fjalla um konu sem er góður skákmaður (A1.7). En samlíkingin nær varla lengra. Hér segir frá jómfrú sem hefur yfirburði við taflborðið og unga sveininum Limika sem beitir brögðum til að komast yfir hana og heitir í því skyni á helga menn sér til hjálpar (F8). Fyrst tapar Limiki en síðan veðja þau um meydóm hennar og þá ákallar hann hina helgu menn. Hún reynir að bjóða honum þernu sína – sem neitar – og kaupa sig lausa fyrir rauðagull en Limiki afþakkar og segir engan alvöru karlmann vilja rauðagull fyrir jómfrú. Hún er því beitt þvingun, riddarinn ungi hefur rangt við með hjálp hinna helgu karla og hún beygir sig undir það. Hér má segja að karlveldið sé í algleymingi, þar sem helgir menn sjá aumur á unga sveininum og hjálpa honum að hafa rangt við í samskiptum sínum við konu.

Öll þau kvæði sem hafa verið til umræðu hingað til fjalla um kynferðisofbeldi eða kynferðislega þvingun á einn eða annan hátt í einhverjum tilbrigðum þeirra. Sjónarhorn allra kvæðanna er hjá stúlkunni og sögusamúðin beinist að henni í öllum kvæðunum nema *Kvæði af Loga Þórðarsyni* (88) og *Prestsdóttur kvæði* (89) þar sem tónninn er gróteskur og gamansamur og efnið til þess fallið að lækka rostann í stúlkum sem setja sig á háan hest.

Hökulsmokks kvæði (92) er skilgreint sem brottnámskvæði í *TSB* og hér verður tekið undir þá greiningu; faðir horfir á eftir dóttur sinni hverfa í hópi karla (A1.8). Það sem er sérstakt við kvæðið er að sjónarhornið er föðurins. Hann ríður á eftir hópnum en hestur hans springur, svo sorg hans er það sem situr eftir við lestur kvæðisins. Við vitum ekkert hver örlög stúlkunnar verða en sagt er að það sjáist glampa á hring á fingri hennar, þannig að gefið er í skyn að sé hér um brúðarrán að ræða.

7.1.2 *Annað ofbeldi karla í garð kvenna (A2)*

Heiðursmorð (A2.1) er þekkt hugtak en í því felst að þegar einstaklingur hefur brotið gegn siðaboðum samfélagsins vilja ættingjar hans frekar svipta hann lífi en lifa með þeirri skömm sem hann hefur fært yfir fjölskylduna. Nær undantekningarlaust eru það konur sem um ræðir (sjá Ákesson um heiðursmorð í sænskum sagnadönsum 2014). Í tveimur kvæðum sem hér eru til umfjöllunar brenna feður dætur sínar með þeim hætti að hægt er að tala um heiðursmorð. Það eru *Kvæði af Margrétu og Eilíf* (14) sem þegar hefur verið rætt um og *Loga kvæði* (80), eitt tilbrigði *Ólöfar kvæðis* (34/80). Ólöf hefur átt sér elskhuga, fætt barn og borið það út (E2). Því lýktar með því að faðir hennar brennir hana á báli fyrir að hafa brotið siðareglur samfélagsins. Hún er þó hólpin í lok kvæðis því hún stígur upp til himna en faðirinn „ofann til výtis hnie“ (30. vísa, ÍB 302 8vo, ÍF VII: 168). Drápið er því fordæmt með ólíkum örlögum þeirra feðgina og í báðum kvæðum er sáluhjálp stúlkanna borgið. Minnst er á *Ólöfar kvæði* undir liðunum B2.2 og í D1.1 er fjallað ýtarlegar um það. Í *Soffiu kvæði* (52) má einnig segja að sé framið heiðursmorð, en þar drepur karlmaður systur sína sem hefur framið sífjaspell og eignast barn. Í tveimur kvæðum til viðbótar má sjá svipaða

afstöðu; konum er refsað af karlmönnum þeim nákomnum en þar fyrir upplognar sakir. Þetta eru *Kvæði af Rögnvaldi og Gunnhildi* (12) sem þegar hefur verið rætt um og *Hildibrands kvæði* (7) en í báðum refsa karlar eiginkonum sínum. Ofbeldið er ekki kynferðislegt en vitanlega kynbundið, þar sem dætur eru drepnar, eiginkonur barðar eða lokaðar inni og systir drepin með dansi sem verður að teljast nýstárleg aðferð. Þetta eru því hádramatísk kvæði og má túlka sem beina ádeilu á tvöfalt siðferði samtímans.

Soffiu kvæði (52) er margslungið og dramatískt og refsing fyrir sífjaspell (E3) og barnsburð (E1) er þungamiðja kvæðisins. Kvæðið er fremur langt og í því verða margir atburðir og tilbrigði kvæðisins eru örlítið breytileg. Í sum vantar forsöguna þar sem frændurnir Valdimar kóngur og Burtleifur ræða hvor þeirra eigi að fara í hernað. Burtleifur ber fyrir sig veikindi svo Valdimar fer en um leið og hann er farinn hressist Burtleifur. Flest atriði koma þó fyrir í öllum tilbrigðum. Kristín (Katrín í AM 151 a 8vo), systir Valdimars, verður barnshafandi eftir Burtleif bróður sinn/náfrænda þeirra systkina og þau hafa því framið sífjaspell miðað við lagaramma bæði miðalda og árnýaldar. Hún fæðir ýmist eitt eða tvö börn en aðeins stúlkan er nefnd. Mögulega á þvingun sér stað í AM 151 a 8vo. Í fyrstu er Katrín, eins og hún heitir í því tilbrigði, ekki samþykkt því að sænga hjá Burtleifi en lætur síðan undan þrýstingi. Þetta er þó fremur óljóst. Soffía, drottning Valdimars og mágkona Kristínar, segir kóngi frá og ráðleggur honum að gera eitthvað í málinu. Hann dansar því við systur sína nýrisna upp af sænginni, þar til blóðið streymir frá henni og hún deyr.

Hér er einn helsti frásagnarliðurinn heiðursmorð (A2.1) sem drottningin hvetur til. Þótt drottningunni sé þannig í mun að halda heiðri fjölskyldunnar á loft er henni sjálfri refsað fyrir á niðurlægjandi hátt því kóngurinn bannar henni að koma í sængina til sín eftir þetta. Segja má að með kvæðinu sé brýnt fyrir konum að sýna öðrum konum mildi, án tillits til laga og siðareglna þótt siðferðisreglur séu greinilega brotnar í kvæðinu og börn fæðist. Kvæðið er nefnt eftir Soffíu drottningu enda er hún aðalgerandinn í kvæðinu (C3). Eins og í öllum kvæðum þar sem heiðursmorð er frásagnarliður er samúðin með stúlkunni. Í B og V-handritum kveður Kristín börnin áður en hún fer á fund bróður síns. Hún biður þernur sínar að gera vel við Katrínu mey, því hún veit ekki hvort móðir hennar lifir eða deyr. Hér fæst innsýn í tilfinningalíf Kristínar með því að brugðið er upp mynd af henni kveðja barnið sitt. Lýsingin á kveðjustundinni er hjartnæm og innileg:

21. Leinge klæddj hñn lýtinn fõt
treg var hñn ä brödur möt
22. Leinge þuodj hñn litla hónd
treg var hñn ä bröder lónd
23. Leinge kembdj hun fagurt här
treg var hñn á brödur räd (B og V-handrit, ÍF I: 95)

Þetta er gott dæmi um sviðsetningarformúlu eins og Holzapfel ræddi (1980, sjá kafla 4.2). Þessi svipmynd gerir kvæðið enn harmrænna en ella og eykur á þá samúð sem Kristínu er sýnd í kvæðinu.

Um samskipti kvennanna tveggja verður nánar rætt í tengslum við frásagnarliðinn C3. Auk þess má fjalla um kvæðið í tengslum við frásagnarliðinn frillan og drottningin (E4), því þótt Kristín sé ekki frilla konungs hefur staða hennar svipuð einkenni og sjást í þeim kvæðum. Í V-handritum er *Stjúpmóður kvæði* (11) skeytt aftan við kvæðið, þar sem látin móðir biður stjúpu barna sinna að vera góða við þau.

Hér að framan var sagt frá *Kvæði af Þorkeli og Margrétu* (68) þar sem Þorkell bregst við fréttum af nýfæddum börnum nýbakaðrar eiginkonu sinnar með lausnamiðuðum úrræðum. Í *Hildibrands kvæði* (7) er annað uppi á teningnum en þar telur eiginmaður eiginkonu sína ekki hafa verið hreina mey við upphaf hjónabandsins þótt hún þvertaki fyrir það. Hann bregst við með því að binda hana og loka inni. Kvæðið er nokkuð breytilegt eftir tilbrigðum en í þeim öllum er sagt frá konu (Hljóðbjörg í V-handritum) sem gefin hefur verið heiðnum greifa. Sá sem það gerði var Hildibrandur sem oftast er nefndur bróðir hennar en faðir í stakri vísu í AM 153 8vo V 2 (*ÍF IV*: 180). Þegar greifinn hefur lokað hana inni biður hún hrafni sem kemur á gluggann hjá henni að sækja bróður sinn, sem hann gerir eftir að hafa verið lofað lifur og lungum greifans að launum. Hildibrandur bjargar Hljóðbjörgu úr prísundinni, eiginmaðurinn fær makleg málagjöld og hrafinn verkalaunin. Þetta kvæði er með númerið A26 í *TSB*. A merkir að kvæðið sé í flokki kvæða sem segja frá yfirnáttúrulegum atburðum. Í kvæðinu eru bæði talandi hrafni og hestur Hildibrands sem í sumum tilbrigðum kvæðisins er prins í álögum en hvorugt er þó miðlægt í kvæðinu. Kvæðið fjallar fyrst og fremst um konu sem er bundin af eiginmanni sínum og haldið fanginni fyrir upplognar sakir, og er bjargað af hrafni, manni og jafnvel hesti í lokin. Það má því segja að náttúran frekar en yfirnáttúran gangi í lið með henni, þótt mannlegir eiginleikar dýranna megi teljast yfirnáttúrulegir samkvæmt nútíma skilningi.

Kvæði af Rögnvaldi og Gunnhildi (12) hefur þegar verið rætt en ljóst er að rógur um framhjáhald nægir þar eiginmanni til að ganga í skrokk á konu sinni og síðan láta hana bera járn. Hvort áburðurinn er sannur eður ei skiptir ekki höfuðmáli, heiður hans hefur verið laskaður með sögunni einni. Hér má líka benda á að staða hjónabandsins varð æ sterkari eftir því sem leið á miðaldir eins og rætt verður nánar í 9. kafla og framhjáhald konu því lögbrot. Í öllum þessum kvæðum er ljóst að konurnar eru fórnarlömb hugmyndarinnar um heiður og þess sem getur varpað skugga á hann en þrátt fyrir það er sögusamúðin með þeim. Þótt frúin Kristín í *Soffiu kvæði* (52) hafi vissulega átt vingott við frænda sinn og átt með honum börn er samúðin ekki síst með henni. Aftur á móti sleppa sumir karlarnir við refsingu; í *Kvæði af Margrétu og Eilíf*, *Kvæði af Rögnvaldi og Gunnhildi* og *Soffiu kvæði* sleppa þeir Eirekur, Þiðrik og Valdimar. En greifanum í *Hildibrands kvæði*, Loga í *Loga kvæði* og Rögnvaldi er refsað grimmilega, þar sem greifinn er étinn af hrafni, hinir fara til vítis en fórnarlömb þeirra til himna.

Í *Þernu kvæði* (47) bregður svo við að þerna er brennd á báli (A2.2). Bæði Margrét í *Kvæði af Margrétu og Eilíf* (14) og Ólöf í *Loga kvæði* (34/80) eru deyddar með eldi en þetta er allt annars eðlis. Hér er ekki framið heiðursmorð, heldur er þernunni refsað fyrir lygar. Tvö ólík tilbrigði eru af kvæðinu þótt niðurlagið sé það sama. Kvæðið er frillukvæði (E4) enda segir Kristín kónginum frá því að „nu stár eg með barne þýn“ (2. vísa, AM 153 8vo IV 3, ÍF IV: 162). Samkvæmt því tilbrigði fæðir hún dreng og biður þernuna um að færa kónginum fréttirnar. Í MS Bor. 130 eignast hún aftur á móti vel skapað stúlkubarn. Í báðum tilbrigðum segir þernan kóngi að hún hafi eignast stúlku sem sé „lík köldum ná“ og beri svip af þræli konungs. Hún leggur til að Kristín verði brennd á báli. Niðurstaða beggja tilbrigðanna er að þegar kóngurinn sér barnið kemst hann að hinu sanna og þernan endar á bálinu. Efnið er í anda ævintýra.

Í *Stafrós kvæði* (9) verður kvenvættur að steini af völdum karls sem hún hafði reyndar áður rænt og viljað eignast með honum barn (A2.3). Hún vill ekki sleppa honum og honum gengur illa að ráða niðurlögum hennar en beitir að lokum rúnagaldri sem breytir henni í stein. Ofbeldið er á báða bóga eins og svo víða innan kvæðagreinarnar. Kvæðið er með grótesku yfirbragði enda er hlutverkum snúið á haus. Bæði þetta kvæði og sum þeirra sem á eftir koma eru náskyld þjóðsögum um tröll og aðrar náttúruvættir.

7.1.3 *Ýjað að ofbeldi/ konur sleppa undan ofbeldi (A3)*

Í *Elenar ljóðum* (2), *Signýjar kvæði* (69), öðru tilbrigði *Ásu kvæðis* (60) og *Kára kvæði* (83) er ofbeldi eða ógn yfirvofandi en örlög kvennanna eru þó ekki ljós í öllum tilvikum. Í *Kvæði af herra Pána og Gunnvöru* (72) er klækjum beitt til að snúa á Pána, á meðan Elen og stúlkan í *Kára kvæði* sleppa ýmist fyrir heppni eða útsjónarsemi; það sama má segja um Ásu nema í einu tilbrigði kvæðisins. Örlög Signýjar í samnefndu kvæði eru ekki ljós. Kvæðin falla strangt til tekið ekki undir ofbeldiskvæði en þó er hér áhugavert sjónarhorn sem rétt er að gefa gaum að.

Elenar ljóð (2) er skemmtilegt kvæði þar sem stúlka brýtur boð og bönn og sleppur undan sjálfum nykrinum með því að vera hæfilega kærulaus. Kvæðið er varðveitt í tveimur tilbrigðum en í sumu tilliti eru þau það ólík að nánast er eins og um tvö kvæði sé að ræða; því mætti hér tala um tvær gerðir. Faðir Elenar hefur varað hana við því að fara til vöku/gleði, því að „slikt gordi aldrei moder þin“ (5. vísa, Papp. fol. nr. 57 ÍF III: 249) – þ.e. það gera ekki góðar og siðsamar stúlkur – en hún fer samt og kveður svo hátt á leiðinni að nykurinn heyrir til hennar og bindur hægri hönd hennar við söðulbönd sín. Hér má sjá sama frásagnarlið og í *Bóthildar kvæði* (37). Í báðum kveða/syngja stúlkur svo hátt þar sem þær eru á göngu að þær draga að sér athygli óvætta sem sitja um þær, önnur er af yfirnáttúrulegum toga, hin mennskur maður. Elen sleppur frá nykrinum með því að segjast ekki *nenna* að eiga hann og við það hverfur hann, þar sem hún nefndi nafn hans fyrir

tilviljun. Ef hún hefði svarað öðruvísi hefði hann dregið hana niður í tjörnina með sér. Í hinu tilbrigðinu fer stúlka með fríðu föruneyti til gleðinnar og nykurinn horfir á eftir henni. Hún nefnir mennir og hann hverfur. Stúlkan er aldrei í sýnilegri hættu en þó vita þau sem þekktu til nykursins í hvað stefndi. Í báðum tilbrigðum er gefið til kynna að það geti verið hættulegt fyrir ungar stúlkur að fara til gleði. Sagnadansar um stúlkur og nykra eru til um öll Norðurlönd og tengsl eru bæði við dönsk og vestnorræn kvæði. Það að stúlkurnar sleppi frá nykrinum er einkennandi fyrir kvæðin á vestnorræna svæðinu. Samskipti stúlku og nykurs eru ekki síður algengt þjóðsagnaminni hér á landi og margar þjóðsögur til af nykrum.

Í *Kára kvæði* (83) sleppur stúlka undan einhvers konar óvætti sem kemur á gluggann hjá henni. Kvæðið er nokkuð breytilegt eftir tilbrigðum, yfirleitt fylgir rammafrásögn eða formáli sem segir einhverja forsögu þótt hann vanti alveg í fyrra tilbrigðið í DFS 67. Sjálf kvæðið er samtalskvæði þar sem stúlka og draugur/vættur/tröll/„álfamaður“ tala saman að næturlagi. Hann hælir útliti hennar og vill komast inn til hennar en hún nær að draga samtalið á langinn með málalengingum. Þegar lýsir að morgni verður viðmælandinn að steini sem undirstrikar tröllskap hans.

Ásu kvæði (60) er meðal þeirra kvæða sem skrifuð voru hvað oftast upp, ekki síst á 19. öld. Kvæðið er mjög breytilegt eftir tilbrigðum eins og títt er um vinsæl kvæði en í aðalatriðum skiptast þau í tvennt: Ása gengur fram á þræl sem er bundinn og hann biður hana að leysa sig. Hún gerir það eftir nokkrar fortölur og í sumum tilvikum segist hann nú ætla að ná sínu ellefta fórnarlambi, í öðrum leikur hún á hann og segist skuli hitta hann í lundi en lætur sig hverfa.

Signýjar kvæði (69) er fremur órætt. Í því er falin hótun sem við vitum ekki hvort raungerist eða ekki. Riddari biður Signýju að ferja sig yfir á og er með ógnandi tilburði, segir að hann muni setja henni þrautir nema hún þjóni honum í laugu. Hún starir á hann og segir hann líkjast horfnum elskhuga. Hann segist vera sá maður. Kvæðið lætur ekkert uppi um hvort framkoma mannsins sé góð eða slæm, enda eru slíkir dómar yfirleitt ekki felldir í sagnadönsum. Á hinn bóginn er hér spurt hvort hinn elskaði sé endilega ávallt verðugur ástar. Einnig gæti riddarinn hér verið að reyna á tryggð Signýjar.

Í *Kvæði af herra Pána og Gunnvöru* (72) býður herra Páni Gunnvöru til jólaveislu sem ættingjar hennar ráða henni frá að þiggja. Kvæðið gengur út á að leika á karl sem ætlar að táldraga stúlku með því að senda til hans ungan karlmann í kvenmannsklæðum, sjálf er Gunnvör í hans fötum. Þegar Páni ætlar að láta til skarar skriða opinberar ungi maðurinn kynferði sitt og flýr út um gluggann með hjálp Gunnvarar.

Í kvæðunum má segja að stúlkurnar sem eru aðalsöguhetjurnar sleppi undan illum örlögum eða yfirgangi karlkyns ásækjenda, ýmist vegna heppni eða þess að þær eru fljótar að hugsa. Stúlkan sem fer gegn ráðleggingum föður síns sleppur með skrekkinn, Gunnvör snýr á Pána og gerir grín að

honum og stúlkan í *Kára kvæði* sýnir hugvitsemi með svörum sínum. Signý gæti hins vegar setið í súpunni; það veltur á því hvað gerist næst — en það fáum við ekki að vita.

7.2 Ofbeldi kvenna í garð karla (B)

Viðbrögð kvenna við ofbeldi eru oft á tíðum mjög sterk í sagnadönsum. Þegar hefur verið rætt um konur sem drepa karla í mörgum kvæðum, þar sem verknaðurinn er viðbrögð við ofbeldi sem þær sjálfar og fólk þeim nákomnið hefur verið beitt. Frúin Ingigerður í *Kvæði af herra kóng Símoni* (26) og systurnar í *Ebbadætra kvæði* (30) þar sem konur hálshöggva kvalara sína, falla undir B1 þar sem frásagnarliðurinn er hefnd fyrir nauðgun.

Kvæði sem hafa frásagnarliðinn B2.1 hafa einnig flest verið nefnd. Þetta eru *Kvæði af Knúti í Borg og Sveini kóngi* (31), *Bóthildar kvæði* (37) og *Kvæði af vallara systrabana* (15), þar sem konur brugðust bæði við tilraun til þvingunar og drápi á fólki þeim nákomnu; unnusta, bróður og systur. Hér undir fellur einnig *Kvæði af skógarmanni og hans unnustu* (32) sem verður þó aðallega fjallað um í D-hluta. Í því kvæði er reyndar ekki ljóst hvort riddarar sem ráðast á skógarmanninn og drepa hann að lokum eru á vegum föður unnustunnar en margt bendir til þess að réttlætanlegt sé að túlka kvæðið þannig, þótt tilbrigðin gefi misjafnar upplýsingar. Það sem hér skiptir máli er að eftir að riddararnir hafa fellt unnusta stúlkunnar, læðist hún að þeim þar sem þeir liggja sofandi og drepur þá. Að því búnu sest stúlkan í helgan stein (F1).

Áður var einnig minnst á eitt tilbrigði *Loga kvæðis* (34/80), í tengslum við heiðursmorð þar sem faðir brennir dóttur sína Ólöfu á báli. Kvæðið fellur reyndar að mörgum frásagnarliðum, hér þeim að Ólöf magnar upp eld sem faðir hennar ferst í, sem er liður B2.2. Einnig verður rætt um kvæðið í D-lið, þar sem dráp föðursins á elskhuga Ólafar er til umfjöllunar enda er það einn af grunnfrásagnarliðum kvæðisins.

Í tveimur kvæðum eggja konur syni sína til hefnda (B2.3). Þetta eru *Kvæði af Loga í Vallarhlið* (28) og *Magna dans* (33). Í báðum kvæðum er hefnd konunnar þungamiðjan og því eru kvæðin rædd hér frekar en í D-lið þar sem fjallað er um átök karla þótt slíkir frásagnarliðir séu vissulega fyrirferðarmiklir í þeim. Í báðum kvæðunum verður kona fyrir því að ástmaður hennar er drepinn og hún er barnshafandi þegar það gerist. Hún eignast son og elur hann upp til að hefna fyrir dráp föður síns. Þegar drengurinn hefur náð tilskildum aldri, sýnir hún honum blóðuga skyrta föður síns og brýnir hann til hefnda. Helsti munurinn er sá að í *Magna dansi* var það faðir stúlkunnar sem drap ástmanninn, föður drengsins, og því drepur sonurinn afa sinn í kvæðinu. Í *Kvæði af Loga í Vallarhlið* er það keppinautur um ástir konunnar sem fremur fyrra vígið. Hér er gamalkunnugt stef á ferð og minnir á brýningar annarra kvenna: Þorgerðar Egilsdóttur í *Laxdælu* þegar hún hvetur syni sína til hefnda eftir Kjartan (*Laxdæla saga* 1934: 161–162) og Hildigunnar í *Njálu* þegar hún hvetur Flosa til að hefna eftir Höskuld (*Brennu-Njáls saga* 1954: 289–292). Magni sest í hásæti afa síns og nafna

eftir að hafa drepit hann en í *Kvæði af Loga í Vallarhlið* fer Vilhjálmur heim til móður sinnar og segir henni að fullhefnt sé. *Magna dans* hefur líka þá sérstöðu að kvæðið er sett saman úr svo mörgum formúlum að jafnvel má segja að það sé svo til eingöngu formúlur sem tengdar eru saman á framvindunni. Kvæðin eru að því leyti nokkuð ólík. Í *Magna dansi* má sjá vísun í *Heiðarvíga sögu*, þar sem Víga-Styrr lætur lamb sem ekki vill þrífast í föðurbætur eftir að hafa drepit Þórhall á Jörva en er síðan drepinn af Gesti syni hans (*Heiðarvíga saga* 1938: 230–233). Kvæðin eru bæði dramatísk og hefndarkrafa kvennanna er drifkraftur þeirra beggja.

Í *Tristrams kvæði* (23) veldur kona dauða eiginmanns síns með óbeinum hætti þótt ásetningurinn sé augljós (B3). Ísodd svartar segir Tristram ekki satt um ferðir Ísoddar björtu með þeim afleiðingum að bæði deyja. Aðeins lítið brot úr þekktri sögu er hér undir, þ.e. sjálf svikin við Tristram. Hefnd hinnar sviknu eiginkonu er aðalatriðið og sögusamúðin er með elskendunum en ekki eiginkonunni. Reyndar veldur hún einnig dauða Ísoddar björtu (C4) sem springur af harmi þegar hún sér Tristram örendan. Hefndin hittir hana þó sjálfa fyrir því engin kona kemst upp með að vinna annarri konu mein í sagnadönsu og elskendurnir ná saman í lok kvæðis á táknrænan hátt. Ástin sigrar að lokum.

Í nokkrum kvæðum eru vonbiðlar sem konur kæra sig ekki um drepni og oftast eru það ástmenn stúlkanna sem gera það (B4). Í *Bóthildar kvæði* (65), sem aðeins er varðveitt í elstu handritum, segir hins vegar frá konu sem tekur málin í sínar hendur. Þar er faðir hennar þvingaður til að gefa hana stallara kóngsins. Hún er því ekki samþykk og vegur hann og sest síðan í helgan stein. Þetta kvæði segir því frá misheppnaðri tilraun til brúðarkaupa. Bóthildur leitar í klaustur eftir að hafa drepit biðilinn (F1).

Kvæði af Ólafi liljurós (1) sker sig um margt frá öðrum kvæðum en er tekið hér með þar sem það virðist fjalla um hefnd fyrir höfnun, jafnvel svik í ástum (B5). Það tengist auk þess öðrum kvæðum þar sem segir frá samskiptum manna og yfirnáttúrulegra vera eða náttúruvætta. Í færeyskum tilbrigðum kvæðisins er árás álfkonunnar mun betur undirbyggð en í hérlendri varðveislu. Þar kemur fram að Ólafur hefur svikið álfameyna og brúðkaup hans og annarrar konu stendur fyrir dyrum. Hann segir móður sinni að hann sé að fara á veiðar en er í raun að fara til að kveðja álfameyna. Henni segir hann að hann geti ekki lengur verið með álfum, því hann sé að fara að gifta sig. Álfkonan bregst við með því að segja: „Vilt tú ekki longur hjá álvum vera/ sjúkur skalt tú títt brúdleyp gera“ (17. vísa, *Føroya kvæði* VI 1972: 152). Hún lætur hann síðan velja á milli þess að liggja í sjö vetur sjúkur eða deyja strax. Hann velur seinni kostinn og hún drepur hann með eitri. Þetta kvæði er meðal vinsælustu sagnadansa hérlendis og skráð á löngu tímabili. Það vekur óneitanlega athygli að eina kvæðið þar sem karl er fórnarlamb konu eingöngu vegna þess að hann hafnaði henni, skuli hafa lifað lengst allra hérlendra sagnadansa.

7.3 Konur drepa konur/valda dauða kvenna (C)

Kvæði þar sem konur drepa aðrar konur eru aðeins fjögur og afbrýðisemi virðist liggja að baki í þeim öllum. Þetta eru *Hörpu kvæði* (13) þar sem framið er systurmorð (C1), *Kvæði af Tófu og Suffaralín* (53) þar sem afbrýðisöm drottning drepur frillu konungs (C2), *Soffiu kvæði* (52) sem þegar hefur verið rætt en hér er áherslan á hvatningu Soffiu drottningar að drápi Kristínar (C3), og að lokum *Tristrams kvæði* (23), sem þegar hefur verið rætt um (C4).

Í *Hörpu kvæði* (13) banar kona systur sinni, og frásagnarliðurinn systurmorð (C1) er því miðlægur. Í einu tilbrigði kvæðisins er yngri systirin ljós yfirlitum og fríð,¹⁰⁰ hin er ófríð og dökk yfirlitum, eða „svört sem molld“ (2. vísa í V-handritum, *ÍF* II 1962: 26). Allir biðlarnir vilja yngri systurina en enginn þá eldri og ófríðu. Sú eldri bregst við með því að hrinda systur sinni út í sjó/brunn, en líkið rekur að landi. Brúðguminn, sem nú er orðinn brúðgumi eldri systurinnar, gengur fram á líkið og tekur með sér hárið af stúlkunni sem hann spinnur úr þrjá hörpustrengi. Í brúðkaupinu slær hann strengina sem bregðast við með rödd stúlkunnar og segja: „brúðrin var mín syster“ og „brúðrin varð minn bane“ (V-handrit, 19. og 22. vísa *ÍF* II: 28). Brúðguminn slær hörpuna af magni og brúðurin springur af harmi (24. vísa, *ÍF* II: 29). Kvæðið er hádramatískt en frásögnin er hlutlæg og það að sagan sé sögð með hjálp strengja úr hári yngri systurinnar ljær því sérlega áhrifamikinn blæ.

Kvæðið er víða til og í sumum gerðum sem varðveittar eru annars staðar er hljóðfæri, harpa eða fiðla, búið til úr líkama stúlkunnar. Í norskum og sænskum tilbrigðum er hljóðfærið úr líkama stúlkunnar og strengirnir úr hári hennar. Í brúðkaupinu er svo leikið á hljóðfærið og stúlkan lifnar við þegar hljóðfærið er brotið. Í öðrum tilbrigðum spilar hljóðfærið af sjálfsdáðum í brúðkaupinu og segir söguna. Í Færeyjum eru til sjö tilbrigði af kvæðinu. Í þeim flestum er upphafið svipað og í íslenskum tilbrigðum en þar finna vallarar, pílagraimar, ungir drengir eða hljóðfæraleikarar lík stúlkunnar. Þeir smíða hörpu úr handleggjum hennar eða gullhring sem hún ber og strengi úr hárinu. Þeir halda í brúðkaup systurinnar og harpan segir söguna. Systirin springur þá af harmi (CCF 136A–G, *Føroya kvæði* VI: 101–108).¹⁰¹

¹⁰⁰ Í V¹ er yngri systirin sögð *göld* en í V² stendur *skjar á holl*. Í Orðabók Blöndals eru nokkur dæmi um orðið galdur sem lo.; galdur foli merkir þar ótemja (1920–24: 234). Í *Vinumannakvæði* sem eignað er Stefáni Ólafssyni eru þessar ljóðlínur: „eg gekk úr holdsins vist/ fyrir galda holdsins lyst“ (Stefán Ólafsson 1885: 291), sem gæti þá mögulega þýtt ótrygg og/eða ótamin. Við lestur *Hörpu kvæðis* er áherslan fremur á fagurt útlit stúlkunnar en annað og þetta ber ekki á góma í öðrum tilbrigðum kvæðisins.

¹⁰¹ Hörpuslátt sem fylgja galdrar er að finna víðar í sagnadönsum. Skýrasta dæmið auk *Hörpu kvæðis* er *Gauta kvæði* (3) þar sem Magnhildur, eiginkona Gauta, drukknar í Skotbergsá. Gauti slær hörpu sína og kastar í gólf svo úr hrökkva strengir tólf en það er formúla sem gjarnan fylgir. Gauti særir ýmislegt fram með hörpuleik sínum, stjörnu í ysta haf, fagra kú af bási, fagra hind af fjalli o.s.frv. og að lokum lík Magnhildar eiginkonu sinnar frá grunnum. Í sama tilbrigði kvæðisins spinnur hann strengi úr hári hennar (G, B og V-handrit, *ÍF* I 1962: 239–243; Vésteinn Ólason 1982: 126–131), (sjá Viðauka 2).

Kvæði af Tófu og Suffaralín (53) er frillukvæði en þau eru nokkur og taka alltaf afstöðu með frillunum frekar en heitkonum/eiginkonum (E4). Kvæðið lýsir átökum Tófu, frillu konungs og Suffaralínar sem hann hefur nýlega fastnað sér, þar sem drottningin drepur frilluna (C.2). Ákveðin líkindi eru með *Soffiu kvæði* (52) þótt þar sé engin frilla. Kóngurinn sem heitir ýmist Valdimann (G, B og V-handrit) eða Valdimar, lætur sveina sína kalla Tófu til sín og spyr hana hversu vel hún unni Suffaralín:

14. So vel ann eg henne Suffaralijn.
sem hønnum Christifforus syne mijn.
15. Gief eg henne gangverann grä
drottningar nafned ofan ä. (G, B og V-handrit, ÍF I: 9)

Þegar Valdemann spyr Suffaralín sömu spurningar, hvernig hún unni Tófu, svarar hún:

21. So vel ann eg henni Tou þijn
sem þeim glepsandij vargi ä skogienum hrijn. (ÍF I: 10)

Í framhaldi af þessum orðaskiptum drepur hún Tófu með að loka hana inni í gufubaði. Valdemann bregst við með því að segja Suffaralín hvað hann myndi gera við hana ef hún væri karlmaður – t.d. myndi hann borga í sömu mynt og kæfa hana í baðstofunni. Hann segir henni síðan að hún muni aldrei frammar koma í sæng hjá sér og snarar henni síðan út um gluggann, „út yfer liöra bønd“ (37. vísa G, B og V-handrit, ÍF I: 12). Í AM 153 8vo II syrgir kóngurinn Tófu og gengur að lokum „undir banastrónd“ (21) (21. vísa, ÍF III: 182). Ekki er fyllilega ljóst hvernig beri að túlka það en líklegt er að hann deyi með einhverjum hætti. Í báðum þessum kvæðum, *Hörpu kvæði* og *Kvæði af Tófu og Suffaralín*, fá hinar afbrýðisömu konur nóturleg örlög, önnur springur úr harmi, hinni er snarað út um gluggann.

Soffiu kvæði (52) var aðallega rætt undir frásagnarliðnum A2.1 þar sem karlar drepa konur, því þótt drottningin Soffía sé hvatamaður að því að Kristínu mágkonu hennar sé refsað (C3) er það samt bróðirinn, kóngurinn Valdimar, sem fremur verknaðinn. Soffía virðist rekin áfram af hefndarþorsta en þó verður að hafa í huga að brot Kristínar voru stór miðað við sögutímann, og refsingar harðar. Soffíu er svo refsað á niðurlægjandi hátt fyrir inngrip hennar og henni meinað að koma í hjónasængina. Samúð kvæðisins er öll Kristínar megin og konur þannig hvattar til að standa með öðrum konum fremur en að koma upp um þær.

Ísodd hin svarta er auk þess völd að dauða Ísoddar hinnar björtu í *Tristrams kvæði* (23) eins og þegar hefur komið fram.

*

Þau kvæði sem fjallað hefur verið um fram að þessu eiga það flest sameiginlegt að vera áhrifamikil og með flókinn söguþráð. Í A-hluta voru sögurnar að mestu leyti sagðar frá sjónarhóli kvennanna þrátt fyrir hlutlægni frásagnarháttarins og konur eru þolendur ofbeldisins í öllum kvæðum þess hluta. Í B-hluta var aftur á móti athyglin á ofbeldi sem konur beita karla, oft sem viðbrögð við ofbeldi sem þær höfðu sjálfar orðið fyrir af þeirra hendi. Þannig er frásagnarliði A og B mjög oft að finna í sömu kvæðunum. Konurnar hafa þá almættið með sér – jafnt vættir, dýr og heilagar meyjar – jafnvel þótt þær brjóti gegn reglum samfélagsins. Þær sem farast fara til himna eftir dauðann en karlar sem drápu þær fara sumir hverjir til heljar. Konur sem drepa karla setjast í helgan stein, þær leita í klaustrin sér til sáluhjálpar og yfirbótar og gjalda ekki fyrir með lífi sínu. Í C-hluta er annað uppi á teningnum, þar hljóta konur sem drepa eða valda dauða annarra kvenna önnur og verri örlög. Þeim er engin miskunn sýnd og þeim er í jafnvel refsað grimmilega.

7.4 Ofbeldi karla á milli (D)

Nokkru fleiri karlar en konur eru drepnir í íslenskum sagnadönsum og þegar hefur verið rætt um kvæði þar sem ofbeldi þeirra gegn konum snýst gegn þeim sjálfum. Eins og bent hefur verið á er vitanlega mikil skörun þarna á milli og stundum farast allir sem einhverju máli skipta í kvæðunum. Reyndar eru mörg kvæði þar sem karlar takast á fremur snubbótt og jafnvel óljóst hver drepur hvern, hvort það eru ættingjar konu eða ástmaður sem falla, því átökin eru yfirleitt tengd konum. Karlar beita konur ekki bara kynferðislegu ofbeldi, þeir vilja líka ráða ástum dætra og/eða systra sinna enda tíðkaðist lengi að fedur og bræður kvenna hefðu hönd í bagga í ástarmálum þeirra og vali á brúðguma. Þeir ýmist drepa eða eru drepnir í þessu samhengi og stundum ganga drápin á víxl. Sum þeirra kvæða hafa þegar verið rædd þar sem fleiri frásagnarliðir eru þar mikilvægir. Hér verða teknir saman frásagnarliðir þar sem ofbeldi karla gegn körlum er miðlægt. Hafa skal í huga að sum ofbeldisverkin eru tvítalin hér fyrir neðan enda er atburðarásin oft flókin og margir atburðir geta orðið innan eins kvæðis. Þegar hefur verið rætt um nokkur þessara kvæða: *Hildibrands kvæði* (7), *Kvæði af vallara systrabana* (15), *Kvæði af skógarmanni og hans unnustu* (32), *Kvæði af Knúti í Borg og Sveini kóngi* (31) og bæði *Bóthildar kvæðin* (37, 65). Á þau verður þó einnig minnst hér í kaflanum. Einkum verður þó farið í þau kvæði sem ekki er þegar búið að kryfja og kvæði sem segja flóknar sögur fá meira vægi en þau sem eru eins og grindin ein sé eftir.

7.4.1 Átök milli ættingja/eiginmanns og ástmans konu

Átökin eru ýmist á milli föður/bræðra kvennanna og ástmanna þeirra eða eiginmanns, bræðra hans og/eða sona og ástmannanna. Og í sumum kvæðum er alls ekki ljóst hvernig sambandi

aðalpersónanna er háttað. Stundum fellur ástmaðurinn, stundum eru það ættingjar eða eiginmenn kvennanna sem falla. Í enn öðrum gerist hvort tveggja.

Kvæði þar sem faðir og bræður konu drepa ástmann konunnar (D_{1.1}) eru *Kvæði af Ribbaldi og Gullbrúnu* (16) en þar eru drápin reyndar á báða bóga, *Ólöfar kvæði* (34/80), *Magna dans* (33), *Kvæði af Hringi kóngi og Alexander* (36) og *Kvæði af herra Birni og Kristínu* (19) sem verður rætt stuttlega með öðrum skyldum kvæðum. Líklega er þennan frásagnarlið einnig að finna í *Kvæði af skógarmanni og hans unnustu* (32) þótt það sé ekki fyllilega ljóst.

Kvæði af Ribbaldi og Gullbrúnu (16) er brotthlaupskvæði þar sem allt fer á versta veg. Það er til í fjórum tilbrigðum og í þeim öllum hafa riddarinn Ribbald og ástmær hans Gullbrún/Gullbrá strokið og hitta á leið sinni mann sem segir til þeirra. Sum tilbrigði kvæðisins hefjast reyndar ekki fyrir en með þessum samfundum. Fljótlega kemur til átaka á milli föðurins, bræðra og jafnvel mága stúlkunnar og Ribbalds. Ættingjarnir eru mismargir; Í G, B og V-handritum eru bræðurnir ellefu og mágarnir sjö, í seinni gerð V-handrita eru bræðurnir fjörutíu en annars staðar eru aðeins nefndir mágur og yngsti bróðirinn. Í G, B og V-handritum tekur Gullbrún loforð af Ribbaldi fyrir bardaganum um að hlífa yngsta bróður hennar og hann biður hana á móti að lofa því að nefna ekki nafn sitt í bardaganum. Í öðrum tilbrigðum fara þessar samræður ekki fram. Í þeim öllum rennur bardagahamur eða berserksgangur á riddarann og hann drepur föður, mága og alla bræður stúlkunnar þar sem þeir eru nefndir. Þessi bardagahamur stjórnar flokkun kvæðisins í *TSB*. Drápið á föðurnum fellur ekki í góðan jarðveg í seinni gerð V-handrita:

18. Hann sló hennar fōðr í hel
hann giōrðe það illa enn ecki vel (V-handrit, *ÍF* II: 61)

Þegar riddarinn drepur yngsta bróður Gullbrúnar kallar hún nafn hans og við það rennur af honum berserksgangurinn í öllum gerðum og hann fær samstundis á sig fimmtán/fjörutíu/sextíu sár. Í yngsta tilbrigðinu, MS Bor. 130, eru engin sár nefnd. Eftir þetta riður hann með stúlkuna til bróður síns og vill að hún giftist honum. Stúlkan þvertækur fyrir þennan ráðahag í G, B og V-handritum enda taldist samband konu við mág sinn sifjaspell í margar aldir:

34. Það skal alldreii ä medann eg life
ad eg sie tvejmur bræðrum giefinn. (*ÍF* I: 228–229)

Í þessu tilbrigði deyr Ribbald skömmu síðar og Gullbrún gefur upp öndina í kjölfarið. Í hinum þremur segist bróðirinn ekki vilja taka við henni en þá sver riddarinn þess eið að hún sé mey. Í 34. vísu í V-handritum stendur: „frúna spenntu sorgar bōnd“ (*ÍF* II: 63) og „jomfruna spenna sorgar bond“ í 17. vísu AM 153 8vo VI (*ÍF* IV: 105). „Sorgar bönd“ er dæmi um blómað mál og merkir einfaldlega að sorgin hafi heltekið hana. Hvort hægt sé að túlka þetta þannig að hún hafi dáðið úr sorg er ekki ljóst en er þó ekki útilokað. Tilbrigðið í MS Bor. 130 endar áður en að þessu kemur.

Í öllum tilbrigðum kvæðisins kemur orðið „ást“ fyrir í svipuðu samhengi. Svo virðist sem riddarinn segi við stúlkuna að ástin komi í veg fyrir að hann beiti sverði sínu á hana, líklega vegna þess að hann telur að hún hafi svikið sig. Vísurnar sem segja frá þessu eru nokkuð breytilegar en byrja allar á „ástin“:

30. Astinn giefur þier hlyfðar skiðlld
kiemur ei við þijna hvijtu kverk (G, B og V-handrit, ÍF I: 228)
26. Asten litla felr brand seggz
að eg spara þer sverðsins egg (V-handrit, ÍF II: 62)
12. Ástenn heit að deifer hregg
að eg spara þier sverdsins egg (AM 153 8vo VI, ÍF IV: 105)
19. Astin litla veldur segg
eg spara þier nú sverdsins egg. (MS Bor. 130, ÍF V: 61).

Kvæði af skógarmanni og hans unnustu (32) er aðeins í G, B og V-handritum og líkist *Kvæði af Ribbaldi og Gullbrúnu* (16) að mörgu leyti. Auk þess eru frásagnarliðir í kvæðinu sem minna á *Bjarnarsona kvæði* (21). Riddari/skógarmaður og jómfrú liggja saman uppi í hæsta turni: „Lau þau so langa nätt“ og „Lau þau so langa tijd“ (2. og 3. vísa, ÍF I: 230). Faðir hennar kemst að því. Að þeim fara riddarar og skógarmaðurinn er að lokum felldur. Eftir að riddararnir sem það gerðu eru sofnaðir, drepur hún þá og sest síðan í helgan stein. Hér eru því líka frásagnarliðir B2.1 og F5. Ekki er ljóst í kvæðinu hvort riddararnir eru á vegum föður stúlkunnar en svo virðist þó vera miðað við samhengið.

Ólöfar kvæði (34/80) hefur áður borið á góma vegna heiðursmorðs sem er framið í einu tilbrigði þess (*Loga kvæði* (80)), en kvæðið er til í fjölmörgum handritum og er mjög breytilegt. Kvæðið hefst oftast á því að faðir Ólöfar finnur barn. Hann fer til skemmu dóttur sinnar og tekur að yfirheyra hana, fyrst um barnið og svo um ástmann hennar. Í mörgum tilbrigðum kemur smám saman í ljós að faðirinn hefur hitt ástmanninn, drepíð hann og hengt á hest sinn. Raunar hittast þeir í einni gerð kvæðisins þar sem segir: „vo han þann hinn biarta man“ (2. vísa, MS Bor. 130, ÍF V: 16). Dráp föðurins á ástmanninum er annars alltaf utan ramma sjálfs kvæðisins. Það er liðinn atburður þegar samtal feðginanna hefst en kemur í ljós í framvindu kvæðisins sem er óvenjulegt stílbragð í sagnadönsum og í raun andstætt 8. frásagnarlög máli Olriks sem kveður á um línulega framvindu. Eftir að stúlkan kemst að þessu játar hún loks að hún hafi fætt barn og borið það út og óskar þess um leið að höll föður síns brenni og hann með. Þetta verður yfirleitt að áhrinsorðum og faðirinn brennur. Í sumum tilbrigðum er aðeins fyrri hluta sögunnar lýst, það er barnsfundinum og samræðum um barnið og í öðrum er aðeins seinni hluti samtalsins, þ.e. yfirheyrslur um ástmanninn. Flestum lyktar þó eins, og stúlkan óskar þess að eldur kvikni og það gengur eftir. Í einhverjum

tilbrigðum sest stúlkan í helgan stein (F1). Segja má að dráp föðurins á ástmanni Ólafar sé það ofbeldisverk sem kemur atburðarásinni af stað í flestum tilbrigðum kvæðisins.

Það sama má segja um framvinduna í *Magna dansi* (33) þar sem faðir drepur einnig ástmann dóttur sinnar og hrindir af stað atburðarás kvæðisins. Þar er hefnd konunnar (B2.3) hápunktur kvæðisins enda hefur hún verið í undirbúningi frá því áður en sonurinn fæddist.

Kvæði af Hringi kóngi og Alexander (36) er brottnámskvæði sem endar illa. Alexander hefur rænt dóttur Hrings konungs. Nafn stúlkunnar kemur ekki fram og hún aðeins á jaðri kvæðisins. Hann dreymir erfiða drauma (F7) sem við blasir að eru fyrir slæmum atburðum en Sesselía móðir hans ræður draumana að því er virðist viljandi á rangan hátt, enda koma menn Hrings konungs fljótlega og fella Alexander. Dóttir Hrings fer heim með föður sínum/hótar föður sínum og tárin þorna ekki á hvörmum hennar svo mánuðum skiptir. Í *Bjarnarsona kvæði* (21) og *Kvæði af herra Pána* (22) dreymir fólk svipaða drauma. Þar eru þeir ráðnir sem ógnun við líf karla sem eru svo drepnir síðar í kvæðunum eins og gerist í *Kvæði af Hringi kóngi og Alexander*.

Átök milli eiginmanns konu og ástmans hennar eru frásagnarliður nokkurra kvæða (D1.2) og hér er *Bjarnarsona kvæði* (21), jafnoft nefnt *Kvæði af Jóni og Ragnfríði*, helst til umfjöllunar. Tilbrigði kvæðisins eru mjög svipuð enda öll aðalatriðin þau sömu. Elskendur liggja í hægalofti og ræða erfiða drauma. Ýmist Ragnfríði eða Jón dreymir fyrir því að hann verði fljótlega drepinn (F7). Í einu tilbrigði dreymir hana tvo (eða fleiri) hvítabirni uppi yfir sænginni, sem kallast á við draumfarir í *Kvæði af herra Pána* (22). Hér eru tengsl bjarnýranna og Bjarnarsona sem eru í þann veginn að ráðast á Jón þó efnislega áhugaverðari, þar sem mennirnir virðast hafa tekið á sig bjarnarhami í draumnum. Jón klæðir sig og vopnbýst og virðist fara til kirkju þar sem hann leggst á bæn og biður um sigur. Bjarnarsynir koma þá aðvífandi. Þá kemur fram að Jón er hærra settur í samfélagsstiganum en þeir því að hann biður sér griða með formúlunni: „ég hefi öngvan bóndason beðið þess fyrr“, sem tengist frásagnaliðnum um ríks manns rétt (F6) þótt ekki tengist hann körlunum beint. Þeir segja þá að hann hafði svívirt Ragnfríði. Hann svarar því þannig í B og V-handritum, að hann hafi ætlað að veita henni sæmdir:

16. Huorninn matti hun Ragnfrýdur
meire sæmder fä
enn ad eiga sialfann mig
og allt það eg ä. (ÍF I: 151)

Þeir bregast hart við og hér fylgir vísa sem einnig er í *Ebbadætra kvæði* (30) og hefur þegar verið nefnd í kaflanum um formúlur. Jón er hálhöggvinn en Ragnfríður springur af sorg. Ekki er fyllilega ljóst í kvæðinu hvernig sambandi þeirra Ragnfríðar og Bjarnarsona er háttað, nema þeir telja sig hafa yfir henni að segja og að þeirra sé að verja sæmdir hennar. Konan í kvæðinu deyr úr sorg í tveimur tilbrigðum og endar í steinþró ásamt Jóni og móður hans.

Kvæðið á sér áhugaverða hliðstæðu í atburðum sem þekktir eru úr *Boglunga sögu* og munu hafa orðið árið 1206, eins og Knut Liestøl benti fyrst á (1906) og Vésteinn Ólason nefnir (1982):

Þat bar til tíðenda þá er Baglar gerðu skúturnar þá hafði Jón dróttning sýslu austur við Elfi. Hann fór um vetrinn með sveit manna at veizlum. Hann kom til þess bónda er Þrándr hét. Hann átti konu fríða. Jón kallaði þau á tal upp í eitt loft. Gekk húsfreyja fyrst inn. Ok er hon kom í loftit þá snerisk hann við bónda ok hratt honum út, en læsti loftit. En er bóndi talði at þá høetti Jón honum sþokum. Lét Jón þá taka hann ok binda í hrosshala ok draga hann svá til skips. Hann leysti sik hálfri mörk gulls ok varð því feginn. Ok sjau nóttum síðarr þá Jón veizlu þar sem heitir at Forsœlu. Gekk hann upp til kirkju snemma einn morgin ok annarr maðr með honum. En Þrándr ok þeir átta saman lágu þar skammt frá ok sá til ferða Jóns. Þá hljópu þeir til kirkjunnar ok inn, en Jón hljóp innarr í sönghúsit. Þrándr skaut at honum spjóti. Af því varð hann sárr. Hljóp hann þá út um sönghúsdyrnar ok Þrándr eftir honum, ok felldu hann út á akri einum. Þrándr hjó höfuð af honum.
(*Boglunga saga* 2013: 18–19)

Mikil líkindi eru með kvæði og sögu og hér eru tengsl húsfreyju og Þrándar (Bjarnarsonar) augljós. Það sem er helst ólíkt er að í sögunni tekur Jón eiginkonu Þrándar nauðuga. Í kvæðinu gerist það ekki heldur syrgir hún dauða hans svo mikið að hún springur að lokum úr harmi. Vésteinn telur að ómögulegt sé að halda því fram að engin tenging sé á milli kvæðis og sögunnar, líkindin séu það mikil. Hins vegar sé ekki hægt að halda því fram að kvæðið hafi orðið til skömmu eftir atburðina árið 1206. Sagan gæti hafa lifað lengi í munnlegri frásögn og kvæðið orðið til mun síðar (Vésteinn Ólason 1982: 207). Kvæðið gæti reyndar einnig hafa orðið til skömmu eftir atburðina en athyglisvert er að litið er fram hjá því að konan í sögunni var tekin nauðug – það er í raun eina ósamræmið.

Kvæði af herra Pána (22) hefur marga þætti sameiginlega með *Bjarnarsona kvæði*, og þegar hefur verið minnst á draumfarirnar. Hér er samband árásarmannanna og konunnar í kvæðinu líka óljóst. Frúin Lucia er þó mun fjarlægari í kvæðinu en Ragnfríður. Samband Eireks, sem ríður í Breiðadali, við frúna Luciu er þó að einhverju leyti skýrt í braglínunum „þad er hun fruenn Lucia/ lóngum eptter þreyr“ í 2. vísu G, B og V-handrita (*ÍF* I: 41) sem bendir til þess að annaðhvort hafi hann verið eða vilji vera ástmaður/eiginmaður hennar. Eirekur fer ásamt bræðrum sínum í Breiðadali að herja á herra Pána sem dreymir draum þar sem ísbirnir sækja að honum eins og áður segir (F7). Skyldleikinn er því mikill. Páni er þó ekki hálshöggvinn heldur drepinn á flóttu.

Kvæði af Magnúsi Jónssyni (27) er eingöngu að finna í G, B og V-handritum og er upphafskvæði G (AM 147 8vo, 1v–4r; *ÍF* I 1962: 1–6). Magnús er heitbundinn Ingigerði en Elen er frilla hans og synir hennar eru ósáttir við það. Strax í 1. vísu er talað um að Magnús hafi ginnnt hið væna víf (*ÍF* I: 1) og Elen biður Magnús um að svíkja sig ekki (4. og 5. vísa, *ÍF* I: 2). Magnús vill að Ingigerður gefi eftir brúðarklæðin sín svo hann geti gifst Elenu en hún segist frekar munu brenna þau. Synir Elenar láta þá til sín taka og hóta að hálshöggva Magnús en hann biðst vægðar og telur upp allar eigur sínar sem standi Elenu til boða (21. og 22. vísa, *ÍF* I: 5) og Elen tekur undir með honum. Þeir hálshöggva

hann samt og taka Ingigerði með sér og einn þeirra gerir hana að frillu sinni. Hér er niðurlægingin helsta vopnið, sá sem atti konunum saman er hálhöggvinn og heitkonan Ingigerður fær slæma útreið. Hér má segja að ýmsir þættir séu þeir sömu og í *Bjarnarsona kvæði*, því báðir eru karlarnir hálhöggvinnir af ættingjum kvenna sem telja að þeir hafi niðurlægt þær. Hér segir engum sögum af líðan Elenar eftir drápið. Afhöfðun er oftast nær refsing fyrir kynferðisofbeldi eða þann glæp að eigna sér konur sem aðrir hafa yfir að segja eins og var rætt hér að framan.

7.4.2 Önnur kvæði um átök karla

Þeir frásagnarliðir sem eftir eru verða teknir saman enda eru kvæðin áþekkt að mörgu leyti. Frásagnarliðirnir D1.3 og D2–D4 snúast allir um átök milli föður/bræðra konu, jafnvel vonbiðils hennar annars vegar og ástmanns hins vegar. Sum kvæðin þar sem þessir frásagnarliðir koma fyrir eru viðameiri en önnur og segja fyllri sögu. Önnur eru snubbótt og eins og fátt sé eftir annað en sjálf átökin.

Áður hefur verið rætt um *Kvæði af Ribbaldi og Gullbrúnu* (16) sem segir flókna sögu og konan sem atburðirnir hverfast um er í miðju atburðarásarinnar en ekki á jaðri kvæðisins eins og sést stundum í kvæðum um átök um konur. Önnur kvæði sem heyra undir D1.3 eru *Kvæði af herra Pétri og Ásbirni* (20), *Kvæði af herra Jóni og Ásbirni* (29), *Þiðriks kvæði kóngs* (57) og *Kvæði af herra Jóni og Loga* (70). Þau eru öll fremur áþekkt.

Í *Kvæði af herra Pétri og Ásbirni* (20) heggur biðillinn Ásbjörn höfuðið af herra Pétri, föður stúlku sem hann hefur átt vingott við, í dyragætt. Stúlkan sem tekist er á um er aldrei nefnd. *Kvæði af herra Jóni og Ásbirni* (29) fjallar reyndar fyrst og fremst um hvernig Jón kemur bróður sínum sífellt til hjálpar í vandræðum hans en einnig um tilraun til brúðarráns og dráp á brúðguma og föður hans. Brúðurin sem þó er nafngreind er ekki spurð og ekki er greint frá örlögum hennar.

Í *Þiðriks kvæði kóngs* (57) er stúlkan mun miðlægari því þar á hún frumkvæðið og tælir ungan mann. Eftir á spyr faðir hennar hvers vegna möttull hennar sé svo stuttur sem er þekkt minni eins og fram hefur komið. Í ljós kemur að Þiðrik kóngur ber ábyrgð á því. Birgir, sem samkvæmt því hlýtur að vera faðirinn, setur fram bát og siglir til landanna þar sem Þiðrik er, þeir berjast í þrjá daga á grænni grund uns faðirinn fellur: „þá miste kongur lýfed sitt/ ä Þidrichs fund“ (11. vísa, AM 153 8vo II, *ÍF* III: 184). Síðasta kvæðið í D1, D1.4 er *Hildibrands kvæði* (7) þar sem bróðir konunnar í kvæðinu drepur eiginmann hennar sem hefur lokað hana inni eins og þegar hefur komið fram.

Undir D2 falla fjögur kvæði sem þegar hefur verið greint frá: Þetta eru *Kvæði af Loga í Vallarhlíð* (28), *Kvæði af herra Jóni og Ásbirni* (29) og einnig *Kvæði af Knúti í Borg og Sveini kóngi* (31) og *Bóthildar kvæði* (37) sem var fjallað um saman þar sem konur kvæðanna drápu karla sem áður höfðu drepit brúðguma/bróður aðalkvenhetjunnar.

Vilhjálmss kvæði (42) og *Kvæði af herra Jóni og Loga* (70) eru mjög áþekkt þar sem annars vegar bróðir og hins vegar faðir reyna að þvinga konu til að giftast manni sem hún vill ekki á meðan hún bíður eftir heitmanni sínum (D3). Það tekst ekki og vonbiðillinn er drepinn af heitmanninum í þeim báðum.

Í *Kvæði af herra Birni og Kristínu* (19) kemur Kristín varla fyrir í kvæðinu þótt samræður kóngsins föður hennar og herra Björns snúist um hana. Kóngurinn drepur biðilinn Björn og stúlkan springur úr harmi í hægaloftinu:

11. Sunnann vnder hallar vegg
þar liet hann sitt lýf
enn j hæga lofftinu
sprach hid væna vÿf. (B og V-handrit, *ÍF* I: 252)

Stúlkan er hér mjög jaðarsett og átök karlanna eru ein eftir eins og í nokkrum áþekktum kvæðum.

Að lokum er frásagnarliðurinn bróðurmorð (D4) sem kemur fyrir í einu kvæði, og raunar aðeins öðru tilbrigði þess. Þetta er *Kvæði af Nikulási* (44). Í G, B og V-handritum segir frá bróðurmorði og konu sem deyr úr harmi. Hér er þó eins og sjálfan meginatburð kvæðisins vanti; því er lýst þegar bróðir Nikulásar byrlar honum eiturdrykk, sem ber merki hefndar eða afleiðingar einhvers, og hann deyr af völdum hans á leiðinni heim. Í 15. vísu stendur jómfrú í turni og í þeirri 16. segir: „hun sä hvar lijk ad garde för“. Í 17. vísu er hún nefnd „hustru“ eða eiginkona og í sömu vísu springur hún af harmi (16.–17. vísu *ÍF* I: 40). Konan er samt fjarverandi úr söguþræði kvæðisins, og við vitum ekki hvort hún á hlut að máli. Hún er á jaðrinum og eins og hún horfi inn – eða öllu heldur út – á sögusviðið. Í tilbrigðinu í AM 153 8vo II er hvorki bróðurmorð né jómfrú en mun meiri áhersla á búning Nikulásar þegar hann ríður á fund Salomons konungs. Í hvorugu tilbrigðinu fáum við nokkuð að vita um hvers vegna Nikulási er byrjaður eitur. Kvæðið er samt furðu áhrifamikilið og allt að því draumkennt.

7.5 Ýmsir frásagnarliðir um barnsfæðingar, útburð, frillulífi og fleira (E)

Nokkur börn fæðast í sagnadönsum og flest þeirra utan hjónabands (E1). Það er vissulega ekki vandræðalaust innan kvæðagreinarnar og viðbrögð aðstandenda kvennanna ber á góma í flestum þeirra. Feður kvennanna bregðast ókvæða við í *Kvæði af Margrétu og Eilíf* (14), *Ólöfar kvæði* (34) og tilbrigði þess *Loga kvæði* (80), og brenna þær á báli en í *Soffíu kvæði* (52) eru bróðir konunnar og mágkona í hlutverki siðgæðisvarðanna. Tófa í *Tófu kvæði* (35) þorir ekki að fæða upp barnið af ótta við ættingja sína og ber það út en í *Ásu dansi* (61) er stúlkan svo heppin að eiga góða fóstru að þegar fjölskylda hennar rekur hana að heiman. Í *Ríka álfs kvæði* (4) er málið leyst með hjónabandi og í *Kvæði af Þorkeli og Margrétu* (68) tekur nýbakaður eiginmaður móðurinnar málin í sínar hendur og kemur börnunum í fóstur. Í *Þernu kvæði* (36) er þerna drepin með eldi þegar hún ber rangar

upplýsingar á milli foreldra nýfædds barns. *Kvæði af Imnar og Elínu* (79) þar sem margir frásagnarliðir í þessum flokki koma saman er eina kvæðið þar sem barnið er drepið af foreldrum sínum. Ekkert er sagt um þríburana í *Kvæði af Loga í Vallarhlið* (89) annað en að þeir hafi yfirbragð föður síns.

Útburður (E2) er efni fjögurra kvæða. Þetta eru *Kristínar kvæði* (18) sem er mjög sérkennilegt, enda virðist Kristín lýsa eigin útburði í kvæðinu. Kvæðið er brotkennt og eins og Kristín sé ævinlega andlag í eigin lífi en samt er þar 1. pers. frásögn sem ekki sést í öðrum sagnadönsum. Ekki verður fjallað um það að öðru leyti hér. Í *Ólöfar kvæði* (34/80) lifir barnið þar sem örlög þess eru á annað borð rædd. Í *Tófu kvæði* (35) finnur hrafni barnið í öllum gerðum kvæðisins, flýgur með það upp í siglutré, og missir eða lætur það detta í fang greifa. Hver greifinn er og hvað gerist næst er mjög breytilegt. *Kvæði af Imnar og Elínu* (79) er flóknara enda fjallar það bæði um sífjaspell og dulsmál en þó fyrst og fremst um syndaaflausn.

Sífjaspell (E3) eru umfjöllunarefni í *Kvæði af Margrétu og Eilíf* (14) og *Soffiu kvæði* (52) og fjallað hefur verið um þau bæði. Sífjaspell ber einnig á góma í *Kvæði af syndugri konu* (77) og *Kvæði af Imnar og Elínu* (79) segir frá sífjaspellum og barnsfæðingu, auk þess sem Imnar og Elín fyrircoma barni sínu með því að drekkja því. Í þremur kvæðanna koma til heilagir hjálparmenn (F8). Það sem helst er sérkennilegt við síðasttöldu kvæðin er að í þeim báðum er hlutaðeigandi fyrirgefið af Kristi sjálfum; Kristi á krossinum í fyrra kvæðinu og í því síðara eru þau svo kær Kristi að hann fellir niður syndir þeirra.

Í nokkrum kvæðum er að finna frásagnarliði sem tengjast frillulífi og átökum milli frillu og eiginkonu eða frillu og ættingja þeirra (E4). Oftast eru það frillur konunga eða fyrirmenna og eiginkonur þeirra sem takast á, stundum með þeim afleiðingum að einhver lætur lífið; stundum karlinn, stundum frillan og stundum eiginkonan. Kvæðin eru því oft átakamikil og mikið ofbeldi í þeim. Þetta eru kvæði eins og *Kvæði af Tófu og Suffaralín* (53), þar sem afbrýðisöm drottning drepur frilluna Tófu, *Kvæði af Magnúsi Jónssyni* (27), þar sem synir frillunnar eru ekki sáttir við stöðu hennar og drepa karlinn og *Þernu kvæði* (47), þar sem þerna rógber frillu konungs og geldur fyrir með lífinu. Hér má einnig setja *Soffiu kvæði* (52) því þótt frúin Kristín hafi ekki stöðu frillu, gera sífjaspell með náfrænda og barnsburður utan hjónabands það að verkum að viðmót Soffíu drottningar minnir helst á þau kvæði. Auk þessara kvæða sem öll hefur verið fjallað um hér að framan, má nefna *Kvæði af frúnni Kristínu* (54) en þar er beitt sömu aðferð og í *Kvæði af Tófu og Suffaralín* við að etja Kristínu, frillu konungs, og drottningunni saman. Kóngurinn spyr þær hvað þeim finnst hvorri um hina. Kristín reynir að bera drottningu vel söguna enda í lægri stöðu en drottningin sem finnur henni allt til foráttu. Drottningin sendir svo sveina sína með Kristínu í burtu og vill að þeir drepi hana en þeir þyrma lífi hennar og hún giftist að lokum greifa.

Önnur kvæði um frillur eru ýmist án ofbeldis eða þá að lítið fer fyrir ofbeldinu í þeim. *Kvæði af herra Birni og Ingigerði* (48) og *Kvæði af Pétri ríka* (71) hafa talsverða sérstöðu þar sem þau eru mun fremur valdeflandi en eitthvað annað. Í báðum kvæðunum bregðast konur öðru vísi við en venja er. Í fyrra kvæðinu lætur frú Engilborg hjónasængina eftir þegar frilla brúðgumans grætur ofan í rekkjuvoðirnar, í því síðara vígbýst kona sem setið hefur í festum árum saman þegar að hún fréttir að ástmaðurinn sitji í Austurríki, drekki óminnisöl og hafi „fengið ser festarkvon“ (15. vísa, V-handrit, *ÍF* III: 126). Hún fer einfaldlega og sækir hann ásamt hirðmeyjum sínum sem allar hafa svarið í fóstbræðralag. Bæði kvæðin eru því fyrst og fremst um frumkvæði kvenna.

Kvæði sem nefnd eru í F-hluta koma öll fyrir í tengslum við aðra frásagnarliði og verða því ekki sérstaklega rædd hér.

7.6 Niðurstöður

Öll kvæði sem sagt hefur verið frá í þessum kafla snúast um konur – jafnvel þar sem konur eru svo gott sem fjarverandi. Eina undantekningin er annað tilbrigðið af *Kvæði af Nikulási* (44) þar sem ekkert stendur eftir nema fagarar lýsingar á klæðaburði og eitur sem Nikulási er byrjað af kónginum Salómon. Þegar sagnadansar þar sem konur koma ekki við sögu eru skoðaðir kemur í ljós að hér á landi eru þeir aðeins þrír sé þetta tilbrigði af *Kvæði af Nikulási* talið með. Hinir eru *Kaupmanna kvæði* (6) sem fjallar um farmenn í sjávarháaska og konur eru hvergi nærri og *Kvæði af Sigmundi* (10) sem sendir ástarrúnir til gyltu í misgripum, svo umfjöllunarefnið tengist tilraunum til að ná ástum konu þótt það mistakist herfilega. Sé athugaður listi yfir kvæði þar sem hlutskipti kvenna er miðlægt án þess að ofbeldi komi til (sjá viðauka 2) má sjá að þau eru 30, þ.e. nokkru færri en kvæði þar sem ofbeldi og átök eru aflvaki sögunnar. Af þeim voru 17 kvæði til umfjöllunar í 6. og 7. kafla. Langflest kvæðin sem fjallað hefur verið um eru harmræn og segja flóknar sögur af ofbeldi og miklum tilfinningum. Kvæði þar sem konur eru í miðju atburðarásarinnar eru fyllri og segja skýrari sögu en kvæði þar sem konur eru á jaðrinum eða svo til fjarverandi.

Þau kvæði sem hafa innanborðs frásagnarliði þar sem karlar beita konur ofbeldi (A) og konur beita karla ofbeldi (B) eru langoftast þau sömu enda er ofbeldi kvenna í garð karla iðulega sprottið úr og andsvar við því fyrrnefnda. Í þeim fjórum kvæðum þar sem konur beita aðrar konur ofbeldi (C) hljóta þær refsingu fyrir þótt konum sé annars ekki refsað. Ofbeldi kvenna í garð annarra kvenna er því ekki liðið innan kvæðagreinarinnar. Í tveimur þessara kvæða eru einnig frásagnarliðir sem falla undir (A) annars vegar (*Soffiu kvæði*) og (B) hins vegar (*Tristrams kvæði*). Kvæði sem eru með frásagnarliði úr þessum þremur flokkum eru yfirleitt fyllri og segja flóknari sögur en kvæðin þar sem frásagnarliðir tengjast átökum milli karla (D). Í nokkrum kvæðum er eins og ramminn einn sé eftir. Þau eru yfirleitt stutt og segja frá samskiptum karla, oftast föður og biðils eða ástmans, í mjög stuttu máli. Þeir hittast, ræðast stuttlega við og annar drepur hinn. Konurnar eru að mestu leyti

fjarverandi en samskiptin og átökin eru þó þeirra vegna. Þetta eru ekki mörg kvæði og tilbrigðin geta verið talsvert breytileg þótt grunnsagan sé yfirleitt sú sama. Það er því ljóst að kvæðin segja fyrst og fremst sögur kvenna.

Eins og sést er söguþráður margra sagnadansa sem varðveittir eru hérlendis blóði drifinn. Ofbeldi fæðir af sér ofbeldi og þær konur sem upphaflega verða fyrir því – því oft byrjar ofbeldiskeðjan þar – snúast oft til varnar og ráðast gegn upphafsmönnum. Fyrir kemur að þær láta lífið og í þeim tilvikum eru þær teiknaðar upp sem fórnarlömb og allt að því píslarvottar. Annar algengur söguþráður getur verið á þá leið að kona hleypst á brott með riddara en faðir hennar og bræður elta þau. Útkoman er þá ýmist blóðbað þar sem flestir farast eða ættingjarnir grípa í tómmt og elskendurnir sleppa, ekkert ofbeldi á sér stað og kvæðið fær jafnvel gamansamt yfirbragð fyrir vikið. Kvæði getur gripið niður í söguþráðinn á mismunandi stöðum; stundum er stórum hluta sögunnar lýst en stundum er sjónarsviðið mjög þröngt og í slíkum tilvikum getur verið snúið að greina hvað í raun gerist.

Ekki er sama hver drepur hvern í sagnadönsum. Konur sem drepa karla í hefndarskyni þurfa ekki að sæta refsingu fyrir. Frekar má tala um að þær sleppi undan hlutskipti sínu. Þær ganga margar í klaustur og eiga griðastað innan þeirra. Hafi konurnar aftur á móti drepit aðrar konur er engri mildi fyrir að fara og þær taka út refsingu hver með sínu móti. Karlar sem drepa konur gjalda margir fyrir með lífi sínu en engin regla virðist á því hverjir sleppa við refsingu og hverjir ekki. Feður sem brenna dætur sínar eru tveir: Eirekur kóngur í *Kvæði af Margrétu og Eilíf* (14) og Logi í einu tilbrigði *Ólöfar kvæðis* (80). Annar sleppur við refsingu aðra en þá að missa tvö af börnum sínum en hinn fer til vítis. Eiginmaður Gunnhildar í *Kvæði af Rögnvaldi og Gunnhildi* (12) tekur ekki út refsingu en bróðir hans fer til vítis, enda var hann upphafsmaður ofbeldisins í kvæðinu. Í þessum kvæðum er kaþólsk syndaaflausn sterkur þráður og hann má sjá víðar, bæði í þeim kvæðum þar sem konur setjast í helgan stein og í ákveðinni mildi gagnvart fórnarlömbum kvæðanna. Þetta er í andstöðu við þá hörku sem birtist í lögum frá því eftir siðaskipti, ekki síst í Stóradómi.

Ljóst er að sagnadansar varðveittir á Íslandi – ekki aðeins þeir sem hér hefur verið sagt frá – fjalla langflestir um konur og því er ekki ólíklegt að þeir hafi líka verið sungnir af konum. Þeir eru auk þess konum mjög hliðhollir eins og sést á ofansögðu og taka svo til alltaf málstað þeirra, sögusamúðin er með þeim. Það er ólíkt því sem tíðkast í flestum öðrum bókmenntagreinum þessa tíma eins og rætt verður nánar í næsta kafla og í lagaramma og regluverki samfélagsins.

7.6.1 *Um kvæðin í handritunum*

Þegar handritavarðveislan er athuguð kemur í ljós að kvæði sem fjalla um opinskátt ofbeldi hafa einkennt greinina hér á landi frá upphafi skráningar hennar. Eins og kom fram í 5. kafla eru

ofbeldiskvæðin öll með tölu í handritum frá 17. öld og fyrstu árum 18. aldar. Flest eru þau í G, B og V-handritum, en átta kvæði sem fjalla um ofbeldi hafa verið í eyðunni í *Kvæðabók Gissurar* eins og ráða má af systurhandritunum; öll héraendu kvæðin sem voru í eyðunni fjalla með öðrum orðum um ofbeldi. Önnur eru eingöngu í V-handritum og öðrum handritum frá seinni hluta 17. aldar og upphafi 18. aldar. Kvæðin eru auk þess flest framarlega í *Íslenskum fornkvæðum* Grundtvigs og Jóns Sigurðssonar, og eru þar á eftir kvæðum um yfirnáttúrulega atburði. Dramatískum kvæðum um átök og ofbeldi er því gert hátt undir höfði í útgáfu þeirra. Varðveislan ber þess að einhverju leyti merki að kvæðin hafi enn verið lifandi hluti munnlegrar menningar í upphafi skráningartímans þar sem kvæðin segja flest skýra og heildstæða sögu. Kvæðin 17 sem einnig voru til umfjöllunar en fjalla ekki um augljóst og afdráttarlaust ofbeldi, eru einnig flest í elstu handritum, aðeins eitt kemur fyrst fram í handritum á 19. öld.

Af þeim 35 kvæðum sem fjalla um ofbeldi eru átta eingöngu í 17. aldar handritum. Ellefu harmræn og átakamikil kvæði til viðbótar voru skrifuð upp nokkrum sinnum allt frá þessum tíma og fram á miðja 18. öld. Þegar horft er aðeins víðar yfir sviðið, eða fram á fyrri hluta 19. aldar, bætast önnur 11 kvæði við þótt uppskriftir á þeirri öld séu fáar. Kynferðisofbeldi, yfirgangur karla, dráp á körlum og konum, hefnd fyrir ofbeldi og átök milli forsvarsmanna kvenna og ástmanna þeirra er umfjöllunarefni stórs hluta þeirra kvæða sem voru skrifuð upp á 17. og 18. öld og fram á þá 19.

Kvæðin átta sem aðeins eru í G, B og V-handritum eru: *Stafrós kvæði* (9), *Kvæði af herra Birni og Kristínu* (19), *Kvæði af herra Pétri og Ásbirni* (20), *Kvæði af herra kóng Símoni* (26), *Kvæði af Magnúsi Jónssyni* (27), *Bóthildar kvæði* (65), *Kvæði af Nikulási* (44) og *Þiðriks kvæði kóngs* (57). Í fjórum þeirra er kynferðislegur yfirgangur yrkisefnið þótt hann nái mislangt, eitt kvæðið er nauðgunarkvæði, í öðrum eru átökin af öðrum toga. Í tveimur kvæðanna eru karlar hálshögggnir, annar fyrir nauðgun og hinn fyrir yfirgang. Í þriðja kvæðinu drepur kona biðil sem tekur ekki mark á neitun hennar. Í *Stafrós kvæði* (9) er á ferðinni hlutverkaviðsnúningur, kona sem gæti verið tröll rænir karli og vill eignast með honum barn, en hann drepur hana til að sleppa. Þau fjögur kvæði sem standa út af eru öll um samskipti karla vegna kvenna en þau eru frekar litlaus og yfirleitt fremur átakalítill og hafa kannski ekki lifað þess vegna. Þau segja frá stuttum átökum milli tveggja karla, föður og biðils konu, sem lyktar með því að annar þeirra er drepinn.

Þau 11 kvæði sem voru skrifuð upp fram á miðja 18. öld eru: *Kvæði af Rögnvaldi og Gunnhildi* (12), *Kvæði af Ribbaldi og Gullbrúnu* (16), *Kvæði af herra Pána* (22), *Tristrams kvæði* (23), *Kvæði af Loga í Vallarhlíð* (28), *Kvæði af herra Jóni og Ásbirni* (29), *Magna dans* (33), *Kvæði af Hringi kóngi og Alexander* (36), *Þernu kvæði* (47, fyrst skráð snemma á 18. öld), *Soffíu kvæði* (52) og *Kvæði af Tófu og Suffaralín* (53). Eins og sést á þessari upptalningu eru þetta dramatísk kvæði og konur eru í miðju

allra nema tveggja. Hefnd og refsigleði eru áberandi. *Kvæði af herra Jóni og Ásbirni* (29) og *Kvæði af Hringi kóngi og Alexander* (36) segja frekar frá átökum karla um konur.

Þessu til viðbótar eru 11 kvæði skrifuð upp á þessu sama tímabili en þau eru einnig í handritum fram á 19. öld, einstaka kvæði jafnvel fram á miðja öldina: *Hörpu kvæði* (13), *Kvæði af Margrétu og Eilíf* (14), *Bjarnarsona kvæði* (21), *Ebbadætra kvæði* (30), *Kvæði af skógarmanni og hans unnustu* (32), *Kvæði af Knúti í Borg og Sveini kóngi* (31), *Bóthildar kvæði* (37), *Vilhjálmss kvæði* (42), *Kvæði af herra Jóni og Loga* (70), *Kvæði af Loga Þórðarsyni* (88) og *Prestsdóttur kvæði* (89) sem sést fyrst í handriti frá byrjun 18. aldar. Ekki virðist mikill munur á þessum kvæðum og þeim sem voru aðeins skráð fram á 18. öld. Þetta eru yfirleitt átakamikil kvæði, nauðganir eru framdar í tveimur þeirra, konur drepa kónga í tveimur þeirra og annað þeirra kvæða, *Kvæði af Knúti í Borg og Sveini kóngi* er meðal átakamestu kvæðanna sem fjallað er um hér. Í þessum kvæðum eru fleiri konur sem grípa til ofbeldis. Í *Hörpu kvæði* er framið systurmorð, Ebbadætur drepa kvalara sína, unnusta skógarmannsins drepur þá sem tóku skógarmanninn af lífi, og tvær konur eggja syni sína til hefnda. Hér eru líka þau tvö kvæði þar sem konum hefnist fyrir rosta.

Undir lok 18. aldar fer kvæðum um ofbeldi fækkandi í handritum og um og eftir miðja 19. öld ber svo við að mörg þeirra eru horfin en sömu fáu kvæðin eru skrifuð upp aftur og aftur. Tilbrigðin eru orðin styttri, oft er eins og erindi vanti sem gerir söguþráðinn óljósari, heimildarmenn kunna kvæðin ekki almennilega og inn á milli eru hálfgerðar bullvísur. Þróunin er úr fáum handritum með nokkrum kvæðum þar sem heilleg saga er sögð, yfir í fáar vísur í mörgum handritum þar sem sagan er oft orðin slitrótt og tilbrigðin nokkurn vegin þau sömu (Vésteinn Ólason 1982: 20). Áhugavert er að sjá hvaða kvæði hverfa og hver lifa. Eftir standa fimm kvæði sem voru geysivinsæl á 19. öld ef marka má varðveislu í handritum. Þetta eru: *Kvæði af Ólafi liljurós* (1), *Hildibrands kvæði* (7), *Kvæði af vallara systrabana* (15), *Ólöfar kvæði/Loga kvæði* (24/80) og *Taflkvæði* (38).

Af þeim 17 kvæðum sem voru til viðmiðunar koma þau fyrst fram á 17. öld og blábyrjun 18. aldar og flest eru þau skrifuð upp á tímabilinu frá 17. öld og fram undir miðja 19. öld. Fjögur þeirra voru svo mjög vinsæl á 19. öld – kvæði sem yfirleitt fá farsælan endi. Þetta eru *Tófu kvæði* (35), *Ásu kvæði* (60), *Kvæði af Þorkeli og Margrétu* (68) og *Kvæði af herra Birni og Ingigerði* (48) sem þó er ekki alveg jafn hátt á vinsældalistanum og hin þrjú. Önnur kvæði sem nutu mikilla vinsælda á 19. öld eru *Draumkvæði* (39) sem er einstaklega indælt kvæði sem segir frá samtali stjúpu og stjúp dóttur og *Ásu dans* (61) þar sem Ása eignast barn utan hjónabands. Foreldrar hennar reka hana að heiman en fóstra hennar tekur barnið að sér. Barnsfaðirinn snýr aftur síðar, refsar föðurnum og giftist Ásu.

7.6.2 *Afstaða kvæðanna*

Hvers vegna kveður fólk og dansar við kvæði sem segja frá augljósu og grófu ofbeldi, nauðgunum og morðum? Þetta er reyndar sígild spurning og mætti setja hana fram á öllum tímum. Dægurlagatextar nútímans virðast oft fjalla um slíka hluti og konur hafa lengi sungið um ofbeldi karla í sinn garð. Hér ætti því frekar að spyrja að því hvað kvæðin geti sagt okkur um samfélagið sem þau spretta úr. Hvað er þeim ætlað að tjá? Líta má svo á að kvæðin séu samtal milli þeirra sem flytja kvæðin og samfélagsins og þau má túlka sem ádeilu á ofbeldið í samfélaginu. Sérstaða þeirra felst ekki síst í samúðinni sem kvæðin sýna konum og þeirra reynslu, innlifuninni í hlutskipti þeirra. Í kvæðunum heyrast raddir kvenna sem annars eru þaggaðar niður. Ofbeldið er langoftast fordæmt í kvæðunum og þau taka afstöðu með þeim sem verða fyrir því. Kvæðin standa þannig með konum sem verða fyrir ofbeldi, þau standa með elskendum á móti regluverki feðraveldisins og með frillum í átökum við drottningar. Samúðin er því með þeim valdalausum sem verða fyrir barðinu á valdhöfum og þeim sem herra eru settir í samfélaginu. Þetta samræmist 11. frásagnarlögmáli Olriks sem er fyrra andstæðulögmál hans, þar sem segir að samúðin sé alltaf með þeim sem standa höllum fæti. Hér eiga konurnar þó þess kost að taka á móti sé á þær ráðist og kvæðin fordæma ofbeldið sem þær verða fyrir með því að láta þær sleppa við afleiðingar gjörða sinna; eina refsiverða athæfið er í raun að drepa aðrar konur. Þótt fjölskyldur kvenna sem eignast börn utan hjónabands bregðist ókvæða við er sögusamúðin með konunum. Í þau fáu skipti sem börn eru borin út lifa öll nema eitt. Kvæðin eru reyndar aðeins fjögur og þar af er *Kristínar kvæði* (18) þar sem útburðurinn virðist vera Kristín sjálf, ljóðmælandinn, en það er þó túlkunaratriði. Hin eru *Ólöfar kvæði* (34/80) og *Tófu kvæði* (35) þar sem börnin virðast lifa af, og *Kvæði af Imnar og Elínu* (79) þar sem foreldrar barnsins senda það „til himna upp“ (14. vísa ÍF VI: 195) – en foreldrunum er fyrirgefið af sjálfum Kristi, þrátt fyrir sífjaspell, legorðsmál og dulsmál.

Samkvæmt þessu hafa sagnadansar þjónað sem áminning til samfélagsins um að sýna mildi. Þeir segja okkur sögur af konum í aðstæðum sem eru þeim mótdrægar og þær þurfa að takast á við. Konurnar taka til sinna ráða í heimi kvæðanna og í þeim veruleika er það ekki litið hornauga. Þetta segja kvæðin okkur. Þau lýsa ósk um annan heim, önnur viðbrögð. Og kvæðin segja flest frá þessum erfiðu hlutum á léttan og leikandi hátt, þar sem tungutakið og hrynjandin eru jafnvel eins og í andstöðu við innihaldið.

Aðrar vinsælar frásögubókmenntir á síðmiðöldum, árnýöld og jafnvel fram á 20. öld, voru fornaldarsögur og riddarasögur, rímur og sagnakvæði. Í öllum þessum greinum má finna áhugaverðar lýsingar á átökum milli karla og kvenna. Í næsta hluta verður litið á þessar bókmenntir og athugað hvort viðhorf til kvenna sé svipað þar eða ólíkt að einhverju leyti. Einnig verður skoðað hvað sögurnar sem sagðar eru í kvæðunum segja okkur um fólkið sem kvað kvæðin og samfélagið

sem það hrærðist í. Hvaða fólk sagði sögur um nauðganir og kynferðisofbeldi og dansaði við þær? Og hvers vegna? Lagarammi samfélagsins þar sem kvæðin voru enn lifandi verður skoðaður og athugað hvað hann segir um það. Þar verður einnig athugað hvort tengja megi handritavörslu kvæðanna við það sem fór fram í samfélaginu á sama tíma og kvæðin voru skrifuð upp. Öll ofbeldiskvæðin eru í elstu handritum hér á landi og mörg þeirra eru horfin í 19. aldar handritum. Hvernig skyldi standa á því?

III. Sagnadansar og samfélag

8 Konur í öðrum bókmenntagreinum

Niðurstaða greiningar á kvæðunum hér að framan var sú að sögusamúðin í sagnadönsum er langoftast með þeim konum sem sagt er frá og kvæðin taka afstöðu með þeim. Þær sæta sjaldan refsingum og setjast jafnvel í helgan stein eftir að hafa orðið manni að bana enda er verknadurinn iðulega svar við ofbeldi sem þær sjálfar hafa orðið fyrir. Hins vegar er þeim konum refsað sem beita aðrar konur ofbeldi en það er reyndar sjaldgæft í sagnadönsum. Í tveimur kvæðum gerist það þó að konum er refsað fyrir að standa uppi í hárinu á körlum og í báðum kvæðunum eru efnistökin í anda gróteskunnar (*Kvæði af Loga Þórðarsyni* (88) og *Prestsdóttur kvæði* (89)). Konurnar sem þar segir frá sýna körlum hroka og hafna öllum biðlum og í kjölfarið eru þær beittar kynferðisofbeldi; það á að kenna þeim lexíu. Þessi atburðarás kemur nokkuð víða fyrir í öðrum bókmenntagreinum sem fjalla um óstýrilátar konur. Því er hægt að segja að rannsóknartilgáta sem laut að því að kvæðin væru hliðholl konum, standist með þessum undantekningum.

Forvitnilegt er að skoða aðrar vinsælar frásagnargreinar frá þeim tíma er sagnadansar nutu mestra vinsælda, allt frá 14. öld og fram á 18. öld í þessu ljósi. Ekki er síst ómaksins vert að gaumgæfa birtingarmyndir ofbeldis þar og reyna að átta sig á því hvar sögusamúðin kann að liggja og bera saman við hneigðina í sagnadönsum. Greinarnar sem litið verður til spanna langan tíma, allt frá eddukvæðum og fornsögum til sagnakvæða sem meðal annars er að finna í sömu handritum og sagnadansa á 17. öld og voru skrifuð upp allt fram á 19. öld.

Ekki er ætlunin að gera tæmandi úttekt á viðhorfi til kvenna í þessum bókmenntagreinum. Ýmsir fræðimenn hafa skrifað um stöðu kvenna innan þeirra og verður eftir föngum leitað til þeirra. Furðu litla samsvörun er að finna við sumar greinanna og því minna um þær fjallað nema á þeim fáu stöðum þar sem hægt er benda á augljósa tengingu við sagnadansa.

8.1 Heilagar meyjar

Helgar meyjar standa neðarlega í virðingarstiga dýrlinga og píslarvotta og þurftu að þola meira ofbeldi í helgisögum en konur annarra sagna sem varðveittar eru héraendis. Þetta eru þýddar dýrlingasögur sem sumar bera með sér að vera mun eldri en elstu handrit þeirra; elstu varðveittu sögurnar voru þýddar á 12. öld (Sverrir Tómasson 1992: 421). Elsta handrit héraent með sögum af kvendýrlingum og kvenpíslarvottum er talið vera AM 238 fol. I frá því um 1300 og einnig eru varðveitt nokkur handrit frá 14. öld (Wolf 2003: xlix). Sögurnar voru í umferð allt til siðaskipta og mun lengur í sumum tilvikum.

Segja má að heilagra meyja sögur gegni tvíþættu hlutverki: „Helgisögurnar eru einnig menningarsöguleg minnismerki. Þess vegna endurspeгла mismunandi birtingarmyndir kvenlegs heilagleika einnig hugmyndir karla um fullkominn kvenleika, því að rödd sögumanns helgisagnanna er karlmannsins“ (Wolf 2003: xxiv). Kirsten Wolf bendir á að í seinni tíð hafi einnig verið reynt að greina aðra rödd í sögunum, þ.e. hina duldu kvenrödd: „Þessi rödd tjáir sig með líkamanum en hann leikur einkar stórt hlutverk í dýrlingasögum af konum“ (sama heimild). Hinar heilögu meyjar eru mjög fagrar en um leið ósnertanlegar þar sem þær eru lofaðar æðra máttarvaldi, þær eru brúðir Krists.

Sögur af dýrlingum eru fremur einsleitar og framvindan er svipuð í þeim öllum: „dýrlingurinn neitar að taka þátt í heiðnum fórnarathöfnum, hann lendir í deilu við andstæðing sinn, dómandann, og stendur fast við grundvallartrúarsetningar kristindómsins og þarf fyrir það að þola óbærilegar kvalir“ (Wolf 2003: xxiv). Þegar dýrlingurinn er kona bætist við kynferðislegur vinkill. Yfirleitt hefjast sögurnar á því að konan hafnar heiðnum biðli sem hefur slæmar afleiðingar í för með sér. Pyntingarnar sem fylgja hafa kynferðislegan undirtón og endurspeгла mikla hugkvæmni, líkjast kynórum á köflum. Meyjarnar eru sviptar klæðum, þeim varpað í hórúhús, þær smáðar, barðar, soðnar, klipnar með tögum, brjóstin skorin af þeim, þær gleypar af skrímslum, þeim fleygt á eld eða reynt að drekkja þeim.¹⁰² Þær taka þessu öllu af þolgæði, flytja snjallar ræður um yfirburði trúar sinnar og deyja svo píslarvættisdauða. Hér má sjá upphafningu þjáningarinnar; konurnar eru hafnar yfir jarðneska þjáningu og öðlast eilíft líf með Kristi eftir dauðann en gerendanna bíða kvalir í helvíti. Sögusamúðin er greinilega með hinum helgu meyjum, þær eru hetjur sagnanna sem voru samdar til að auka hróður þeirra og halda nafni þeirra á lofti öðrum til eftirbreytni.

Heilagra meyja sögur eru nefndar hér af tveimur ástæðum. Sagnadansar eru flestir frá kaþólskum tíma og andi kaþólskunnar birtist þar með ýmsu móti. Þar eru þjáningarnar ekki upphafnar heldur gegna helgar meyjar því hlutverki að lina þjáningarnar þar sem þær koma fyrir. Eins og fram hefur komið aðstoða kvendýrlingar við barnsburð ásamt Maríu mey í *Kvæði af Margrétu og Eilíf* (14) og nokkrar konur kvæðanna deyja hálfgerðum píslarvættisdauða og stíga til himna, jafnvel með aðstoð dúfna. Þar má nefna Gunnhildi í *Kvæði af Rögnvaldi og Gunnhildi* (12), konuna ónafngreindu í *Kvæði af syndugri konu* (77) og Ólöfu í *Loga kvæði* (80), annarri gerð *Ólöfar kvæðis*. Auk þess eru bæði *Kvæði af sankti Hallvarði* (78) og *Kvæði af Ímnari og Elínu* (79) með sterkum kaþólskum tón; í þeim verða kraftaverk og fyrirgefningin er sterkur þráður í þeim. Ofbeldi helgisagnanna endurspeglast samt ekki í sagnadómsunum, því þótt sumar konur kvæðanna þurfi að þola harðræði er það ekkert í líkingu við það sem hinar helgu meyjar ganga í gegnum. Enda bæði efnið og frásagnaraðferðin af mjög ólíkum toga.

¹⁰² Dæmin eru tekin úr sögum sem birtar eru í útg. Kirsten Wolf á *Heilagra meyja sögum* (2003).

8.2 Fornaldarsögur og riddarasögur

Hérlendir sagnadansar eru flestir skilgreindir sem riddarakvæði og eru að einhverju leyti sprotnir úr evrópskum sagnaheimi miðalda. Í *Eufemíuvisunum* er að finna formúlur ættaðar úr sagnadönsum (sjá kafla 2.1.4) auk þess sem bragformið er náskylt eins og rætt hefur verið. Samt sem áður er aðeins hægt að benda á bein tengsl milli einnar þýddrar riddarasögu og sagnadans sem reyndar er aðeins til hér á landi – þ.e. milli *Tristrams sögu ok Ísöndar* og *Tristrams kvæðis* (23) þar sem lítill hluti úr viðburðaríkri sögu er umfjöllunarefni kvæðisins.¹⁰³ Umgjörð sagnadansanna er ættuð úr þessum sama heimi; hér eru riddarar og frúr, kastalar og fagrir lundir en sjálfur sagnaheimurinn er þrátt fyrir það ekki sá sami nema að takmörkuðu leyti. Kappkvæði, þ.e. sagnadansar sem eru bein afsprengr hetjukvæða, fornaldarsagna og jafnvel Íslendingasagna, eru algeng annars staðar á vestnorræna málsvæðinu, sérstaklega í Færeyjum, en þekkjast varla hér á landi, enda fjölluðu rímur að mestu um slíka kapp.

Samskipti karla og kvenna í fornaldar- og riddarasögum, sérstaklega þeim frumsömdu, eru þó áhugaverð enda bendir fjöldi handrita sem varðveita slíkar sögur til þess að þær hafi verið einstaklega vinsælar hér á landi á löngu tímabili. Samskiptin eru oft nokkuð skrautleg og ofbeldið nærtæk tjáskiptaleið. Staða kvenna er breytileg eftir þjóðfélagsstöðu en samt eiga þær það sameiginlegt að talið er eðlilegt að þær séu undir karlana settar – þótt þær sjálfar séu ekki alltaf sammála því. Þetta er sérlega áberandi í samskiptum karla og meykónga sem sæta oft niðurlægjandi meðferð enda hafa þær stigið út fyrir viðurkenndan ramma hins kvenlega og haslað sér völl á sviði sem ætti að vera utan þeirra seilingar. Þær hafna auk þess öllum biðlum sem ekki er vel séð frekar en í heilagra meyja sögum þar sem það varpar skugga á heiður karla. Mörgum kvenpersónum fornaldarsagna er þó lýst sem vitrum konum sem eiginmenn þeirra leita ráða hjá þegar þeir eru í vanda.¹⁰⁴ Fornaldarsögurnar eru þannig oft flóknar og margbrotnar og draga ekki upp einfalda mynd af sögupersónum, sem eru sjaldnast algóðar eða alslæmar.

Þegar fræðimenn fjalla um meykóngapemað og ofbeldi gegn konum í sögunum eru oft tekin dæmi úr tveimur sömu fornaldarsögnum. Þetta eru *Saga af Hrólfi konungi Gautrekssyni* og Helga þáttur úr *Sögunni af Hrólfi konungi kraka*. Í síðarnefndu sögunni segir frá samskiptum Helga konungs Hálfðánarsonar við þrjár konur sem hann beitir allar einhvers konar þvingun eða ofbeldi. Fyrst er meykóngurinn Ólöf, sem ræður yfir Saxlandi. Henni er lýst þannig:

¹⁰³ Eins og fram kom í inngangi 4. kafla er kvæðið fremur talið leitt af þýddu sögunni en þeirri frumsömdu, *Sögu af Tristrams ok Ísödd*, eins og Aðalheiður Guðmundsdóttir hefur rakið (2020: 763–765).

¹⁰⁴ Sjá t.d. þrjár vitrar konur í *Sögu af Hrólfi Gautrekssyni*: Ónafngreind drottning Hrings konungs, Ingibjörg, drottning Gautreks og móðir Hrólfs, og Ingigerður, móðir meykóngsins Þorngerðar/Þorbergs. Einnig mætti bæta Þornbjörgu sjálfri í þennan hóp.

[...] hún var á þá leið, sem herrkonungar, fór hún með skjöld ok brynju, ok girð sverði ok hjálm á höfði; þannig var henni háttat: væn at yfirliti, en grimm í skapi ok stórmannlig; þat var mál manna, at sú væri beztr kostur í þann tíma á Norðrlöndum, [...] en hún vildi þó öngvan mann eiga.

(Sagan af Hrólfi konungi skraka, FN I 1829: 17)

Þessi lýsing á við marga meykónga, þær eru gjarnan vopnaðar og bera sig eins og karlar, taka sér jafnvel karlmannsnafn og kyngervi karlmanns. Þær eru taldar mestur kvenkostur víða um lönd en hafna sjálfar öllum biðlum. Mótþrói þeirra er talinn hrein svívirða og því nauðsynlegt að brjóta þær á bak aftur: „Helgi konúgr frèttir nú til drottningar þeirrar enu stórlátu, ok þótti sér mikill frami í aukast, at fá þessarar konu, hvort sem henni væri þat viljugt vel eða miðr [...]“ (FN I 1829: 17). Ólöf leikur Helga grátt en að því kemur að hann nær henni með prettum og hvílir hjá henni – það er að segja nauðgar henni – í margar nætur: „[...] ok er henni nú þvílíkt hefnt, sem nú er sagt, ok unír hún stórilla við hag sinn“ (Hrólfs saga kraka, FN I 1829: 22). Helgi heldur henni nauðugri en er sagður maður að meiri. Um þetta segir Fredrik Charpentier Ljungquist:

By raping the queen repeatedly, Helgi finally breaks her and is able to emerge victorious in his showdown with her. The dishonor of being humiliated by a woman has thus been requited and honor restored through demonstrating male superiority. The gender hierarchy is reestablished in accordance with the medieval patriarchal gender order; Queen Ólöf never again exceeds the limits of her gender.

(Ljungquist 2015, vefútgáfa)

Helgi brýtur Ólöfu niður á hrottalegan hátt og endurheimtir þar með heiður sinn og karlmennsku og hér vekur athygli að hjónaband er ekki á döfinni. Samskipti Helga við konur halda áfram að vera ofbeldisfull. Hann leggur Yrsu, dóttur þeirra Ólafar einnig undir sig, reyndar án þess að vita hver hún er; afsprengi þess sambands er Hrólfrur sem ljær sögunni nafn. Þriðja konan sem hann beitir valdi er álfkona sem leitar ásjár hjá honum. Öll nán samskipti Helga við konur verða til þess að börn fæðast en þeim fylgir engin gæfa enda eru þau tilkomin með þvingun. Dóttir hans og álfkonunnar er Skuld sem vex þar upp og „er brátt grimmúðug í skaplyndi“ (Hrólfs saga kraka, FN I 1829: 32). Sögunni lýkur á Skuldarbardaga, þar sem átökin eru á milli Hrólfs, sonar Yrsu og hálf systur hans, Skuldar, ásamt manni hennar Hjörvarði. Skuld sem sjálf er af álfakyni í móðurætt, safnar saman álfum, nornum og öðru illþýði „svâ mannlig náttúra má eigi slíkt standast“ (Hrólfs saga kraka, FN I 1829: 97).

Alþýðukonur fá stundum slæma útreið í sögunum og sagt frá því á spaugsamán hátt til að létta á frásögninni, sem eins konar „comic relief“. Hér verða tekin tvö dæmi, annað er úr *Hrólfs sögu kraka*, hitt úr *Sögu af Hrólfi konungi Gautrekssyni*. Í fyrra dæminu segir frá liðsmanni Hrólfs kraka, Hjalta hinum hugprúða, sem fer úr jólaveislu Hrólfs til að hitta frillu sína. Þetta er skömmu fyrir Skuldarbardaga og hann tekur ekki eftir að eitthvað stendur til í búðum Skuldar. Hann spyr frilluna eftir að hafa verið hjá henni um hríð:

[...] hvort þiki þær betri tveir tvíelleftir eða einn átræðr? hún svarar: tveir tvíelleftir þiki mæri betri, heldur enn átræðir kallar. Þessa orða skaltu gjalda, sagði Hjalti, þín hóra! ok gekk að henni, ok beit af henni nefit: kendu mæri um, ef nokkrir fljúgast á um þik, ok vænti ek, at flestum þiki lítil gersemi at þær uppfrá þessu [...]

(Hrólfss saga kraka, FN I 1829: 98–99)

Það að bita af konunni nefið ber keim af gróteskum brandara en þar fyrir utan er enginn dómur lagður á atvikið innan sögunnar. En hér verður að líta víðar. Samkvæmt lögum víða um Evrópu á miðöldum var það að missa nefið refsing fyrir framhjáhald og vændi. Ingvild Brügger Budal vísar í lög Leó I. frá um 450, sem síðar voru felld inn í *Corpus Juris Civilis*, þar sem slík refsing er tíunduð (Budal 2012: 220).¹⁰⁵ Dvöl Hjalta hjá frillunni gerir það að verkum að Hrólfur og menn hans fá ekki fréttir af liðsafnaði Skuldar fyrr en seint og um síðir. Í *Hrólfss sögu Gautrekssonar* er svipað atvik. Hrólfur og Ásmundur, einn af mönnum hans, hitta „kerlingu eina“ sem gengur við tvo stafi og spyr eftir samskipti við þá hvort þeir eigi lyf við elli. Ásmundur segist eiga slíkt lyf og hún gengur til hans. Hann heggur af henni höfuðið og finnst það sjálfum fyndið en Hrólfur reiðist honum (Hrólfss saga Gautrekssonar, FN III 1830: 155–156).

Víða í fornaldarsögum má greina ákveðið hispursleysi og frjálstlegt viðhorf til kynlífs. Fyrir kemur að bændur láti dætur sínar fylgja með gistirými að þeim forspurðum þegar karlar beiðast næturgistingar. Yfirleitt hangir þó fleira á spýttunni og hvergi er þetta tengt við ofbeldi í sögunum – þótt samkvæmt nútímaskilningi beiti bændurnir dætur sínar bæði ofbeldi og sýni þeim yfirgang með því að bjóða þær sem hluta af næturgreiða. Í *Ketils sögu hængs* (FN II 1829: 117–118) býður bóndi nokkur sem reyndar er sagður hálftröll, Katli að leggjast hjá dóttur sinni, Hrafnhildi Brúnadóttur, sem er lýst svo: „[...] ok var harðla stor vexti ok þó drengilig; svá er sagt, at hún hafði álnarbreitt andlit“ (Ketils saga hængs, FN II 1829: 117–118). Hallbjörn, faðir Ketils, er reyndar líka sagður hálftröll í upphafi sögunnar (Ketils saga hængs, FN II 1829: 109). Þetta leiðir til frekari kynna sem verða langvinn og góð. Þau eiga saman soninn Grím loðinkinna sem af er heil saga. Ketill kvænist síðan annarri konu eftir þrýsting frá föður sínum og eignast með henni dóttur. Síðar strengir hann þess heit að gifta ekki dóttur sína nauðuga og af því hljóttast margir bardagar (Ketils saga hængs, FN II 1829: 125). Samskipti við tröll eru algeng í Hrafnistumannasögunum og oft eru kynni mennskra og hálfmennskra karla og tröllkerlinga ofbeldisfull og raunar grótesk. Ketill stendur í átökum við tröll víða í sögunni og ekki síst þess vegna er þessi frásögn athyglisverð.

Í *Bósa sögu og Herraud's* sængar Bósi hjá þremur konum þar sem hann gistir næturlangt. Ekki er að sjá að þær séu boðnar fram af feðrum sínum eins og í *Ketils sögu hængs*, heldur fylgja bólfarirnar í

¹⁰⁵ Þetta minnir á það sem kemur fram í ljóðsögunni *Bisclaret*, þar sem úlfurinn (hamskiptingurinn) stekkur á hina svikulu eiginkonu og bitur af henni nefið. Í þýðingu ljóðsögunnar í *Strengleikum* er refsingin þó með öðrum hætti (Budal 2012: 203–207).

kjölfarið á gagnkvæmu daðri. Bósi gefur tveimur þeirra hring og allar veita stúlkurnar Bósa mikilvægar upplýsingar sem skipta máli fyrir framgang sögunnar. Þegar svo kemur að því að Bósi velur sér kvonfang, rænir hann Eddu konungsdóttur úti í skógi. (Saga Herrauds og Bósa, *FN III* 1830: 209–211; 219–221; 225–227). Í sögunni er ekki litið á hegðun hans gagnvart konum sem ofbeldi og sjálfsagt þykir að aðkomumenn eigi í kynferðissambandi við bóndadætur hvort sem frumkvæðið kemur frá aðkomumanninum, föðurnum eða gerist í beinu framhaldi af daðri Bósa og kvennanna og með þegjandi samþykki feðranna.

Í *Áns sögu bogsveigis* gerir karlmaður athugasemd við það að karl ætli sér konu án þess að fá til þess samþykki hennar eða föðurins. Í sögunni ætlar konungsmaðurinn Ketill að sofa hjá Drífu bóndadóttur en af því verður ekki því Án stöðvar hann og sendir í burtu. Þegar Án yfirgefur bæinn segir hann bónda aftur á móti að dóttir hans muni vera með barni hans. Því virðist eitthvað annað hafa búið að baki en að verja heiður stúlkunnar. Það eina sem hún hefur lagt til málanna er að dára Án fyrir útganginn, hennar hugur kemur aldrei fram (*Áns saga bogsveigis*, *FN II* 1829: 340 og áfr.). Hún eignast síðan son sem vitjar föður síns þegar hann er orðinn átján ára.

Mun fleiri áhugaverðar frásagnir eru af kynferðismálum í fornaldarsögum eins og Aðalheiður Guðmundsdóttir hefur fjallað um (2016: 194–201). Afstaða til kvenna sem beittar eru ofbeldi í fornaldarsögum er yfirleitt þannig að sagan stendur ekki með þeim. Viða í sögunum er sagt frá tilefnislausu ofbeldi gegn alþýðukonum og þykir jafnvel fyndið, gert er grín að útliti þeirra og þær niðurlægðar á allan hátt. Meykóngar eru brotnir á bak aftur og njóta engrar samúðar í sögunum. Og stundum er sagt frá hispurlausu kynlífi. En viðhorf til kvenna er ævinlega á þá lund að þær eru undir karla settar, þær þurfa að beygja sig fyrir heimsmynd feðraveldisins:

[...] while some of them deal with rape or violence, others may merely reveal a non-prudent attitude to sex; yet other episodes may above all be comic. All of them, however, highlight the subjugation of women, which reflects, in a broader sense, the patriarchal world-view of the sagas.

(Aðalheiður Guðmundsdóttir 2016: 201)

8.2.1 *Bónorðsfarir og meykóngar*

Upphaf meykóngasagnanna má annars vegar rekja til fornra sagna af stórlátum valkyrjum og skjaldmeyjum úr germönskum og norrænum sagnaarfi og hins vegar til bónorðsfararsagna. Claudia Bornholt nefnir að rekja megi germanskar og norrænar sögur af bónorðsförum til latneskra og germanskra sagnfræðirita frá miðöldum, allt frá 6. öld (Bornholt 2005: 17–41, 204). Þær blómstruðu svo í Þýskalandi á 12. öld (Kalinke 2014: 273). Í bónorðsfararsögum er ferðalag riddarans miðlægt og gengið er frá brúðarkaupunum með samningi á milli brúðgumans og föður brúðarinnar. Brúðkaup fylgir ævinlega í lokin eins og reyndar líka í hinum eiginlegu meykóngasögum. Eins og Marianne Kalinke hefur bent á er frásagnarliðinn um brúðarleitina (*bridal-quest theme*) bæði að finna

í fornaldarsögum og riddarasögum – þetta er því eitt af því sem tengir sagnagreinarnar saman (Kalinke 1990: 10–11). „Brúðirnar í bónorðsfararsögum hafa [...] lítið sem ekkert um örlög sín að segja. Þær eru annaðhvort bitbein ólíkra biðla, biðilsins og föðurins, eða eru óvirkir þátttakendur í bónorðförinni sjálfri“ (Sif Ríkharðsdóttir 2010: 415). Sögurnar fjalla því fyrst og fremst um karla sem halda í bónorðsför og átök þeirra við feður kvennanna sem þeir sækjast eftir.

Talsverður munur er á framgöngu kvenna innan hinna eiginlegu bónorðsfararsagna og meykóngasagna. Marianne Kalinke telur *Hrólfs sögu Gautrekssonar* elstu söguna sem hefur að geyma meykóngamynstrið en elsta handritsbrot sögunnar er frá því um 1300 (Kalinke 2014: 273). Aðrar meykóngasögur sækja að hennar sögn grunnhugmyndir um átök meykónsins og riddarans til þessarar sögu en sjálft frásagnarmynstur meykóngasagnanna segir hún vera sótt til *Clári sögu*. Að auki blandist við sögurnar vísanir í eldri sögur af konum sem gengu hreint til verks þegar biðlum var hafnað.¹⁰⁶ Sagan er auk þess fremur eindregin bónorðsfararsaga þar sem segir frá fjórum slíkum ferðum. Frásagnarliðir úr *Clári sögu* og *Hrólfs sögu Gautrekssonar* hafi síðan fætt af sér hinar eiginlegu meykóngasögur; þær eru því allar frumsamdar riddarasögur (Kalinke 2014: 284).¹⁰⁷ Sif Ríkharðsdóttir hefur enda bent á að meykóngaminnið í þýddu sögunni *Partalópa sögu* hafi komið inn í hana í þýðingu eða síðari handritauppskrifum; í frumgerðinni sé Melior, aðalkvenhetja sögunnar, nefnd keisaraynja en ekki konungur og sé ekki jafn frábitin hjónabandi og Marmoría, eins og hún heitir í þýðingunni (Sif Ríkharðsdóttir 2010: 216–217). Áhöld eru um hvort *Clári saga* sé skilgreind sem meykóngasaga þótt hefndarhluti hennar standi vissulega undir því nafni; Serena gerir lítið úr Clári vegna þess að hann kann ekki almenna hirðsiði sem skapar sögunni sérstöðu, valdahlutföllin virðast skipta minna máli. Auk þess endar sagan ekki á hjónabandi, aðalpersónur hennar ganga í hjónaband um hana miðja og eftir það hefst þrautaganga Serenu (Kalinke 2014: 279–283).

Meykóngasögurnar eiga það sameiginlegt að „fjalla um konur sem eru valdhafandi aðilar innan söguheimsins. Sérkenni meykóngasagnanna er að þær einskorðast við konur og valdastöðu þeirra fremur en við karla og ævintýri þeirra“ (Sif Ríkharðsdóttir 2010: 411–412). Segja má að það sama gildi um meykónga þýddu riddarasagnanna og fornaldarsagna, að þær neiti að ganga inn í hefðbundin kynhlutverk og taki sér valdastöðu sem venjulega tilheyri karlkyninu. Munurinn liggur í því að í hinum eiginlegu meykóngasögum eru konurnar gerendur og aðalpersónur sögunnar;

¹⁰⁶ Marianne Kalinke bendir á eldri dæmi um konur sem brugðust hart við erfiðum biðlum, t.d. Sigríði stórráðu sem brennir inni tvo drukkna biðla og segir um leið að svona eigi að fara með smákónga: „svo skyldi hún leiða smákonungum at fara af öðrum löndum til þess at biðja hennar“ (*Ólafs saga Tryggvasonar, Heimskringla* I 1991: 194; Kalinke 2014: 274).

¹⁰⁷ Shaun Hughes (2008) telur raunar *Clári sögu* frumsamda riddarasögu og rökstyður það með vísunum í málfar og rittengsl. Védís Ragnheiðardóttir (2018, 2021) hefur aftur á móti fært rök fyrir því að sagan sé þýdd riddarasaga og vísar þar frekar í söguefnið og erlendar sögur.

frásagnarliðurinn er ekki aðeins lítill hluti stærri sögu eins og sést í *Hrólfs sögu Gautrekssonar* og *Hrólfs sögu kraka*. Sif Ríkharðsdóttir bendir einnig á að þrátt fyrir sterka stöðu meykónsins í upphafi sagnanna gangi þær fyrst og fremst út á að velta konunum úr sessi og undirstrika þar með að hin hefðbundna staða kvenna innan samfélagsins er sú æskilega; þ.e. þær skuli vera körlum undirsettar. Þetta gera karlar sagnanna stundum í orrustu og stundum með því að brjóta þær á bak aftur kynferðislega og nauðga þeim, jafnvel hrottalega.

Ofbeldið gegnir því tvíþætta hlutverki að staðsetja hana (þ.e. meykónginn) varanlega og endanlega í kynhlutverki sínu annars vegar og hins vegar að refsa henni fyrir þá niðurlægingu sem biðillinn hefur mátt þola fyrir tilstilli hennar. [...] Sú ógn sem karlmennskuímyndinni stafar af höfnun meykónganna virðist því vera mjög ríkjandi innan sagnanna.

(Sif Ríkharðsdóttir 2010: 422–423)

Enn fremur telur Sif að átökin snúist um að meykóngar hafi ógnað jafnvæginu í samfélaginu, þær vilji breyta hinu hefðbundna valdakerfi þar sem karlar fari með völd og konur séu þeim undirgefnar. Í lokin þegar karlinn yfirbugar meykónginn sé því venjulegt valdajafnvægi endurreist. Aðaláherslan sé á að karlinn sigri meykónginn en ekki á samninga milli tveggja karla, þ.e. föður meykónsins og þess sem berst við hana (Sif Ríkharðsdóttir 2010: 413). Sögurnar standa því ekki með konunum, enda er þeim umfram allt ætlað að benda á hvernig fari fyrir konum sem reyni að brjótast út úr hefðbundnu kvenhlutverki. Sagan af meykónginum Ólöfu í Helga þætti *Hrólfs sögu kraka* er sérstök að því leyti að hún er eina sagan af þessu tagi sem ekki endar með brúðkaupi, enda yfirbragð sögunnar mun fremur harmrænt (Marianne Kalinke 2014: 284–285).

Í meykóngasögum er misræmi í þjóðfélagsstöðu aðalpersónanna algengt, meykóngarnir eru yfirleitt ofar í samfélagsstiganum en þeir karlar sem sækjast eftir þeim, eiga stærra ríki eða eru sterkari á einhvern hátt. Karlarnir vilja brjóta meykóngana undir sig til að auka virðingu sína. Meykóngarnir eru svo ýmist sigraðir í orrustu eða brotnir niður með kynferðisofbeldi. Fall þeirra flestra er hátt, þær eru beittar grófu ofbeldi og þurfa að sætta sig við að ganga í hjónaband og afsala sér völdum til þess karls sem hefur sigrað þær.

Í sagnadönsum er misræmið í hina áttina; þar eigast yfirleitt við kóngar og lægra settar konur, frillur eða heitkonur og eiginkonur undirmanna þeirra og þótt konurnar þurfi að sæta ofbeldi af hálfu karlanna enda mörg kvæðin á því að þær snúa vörn í sókn og hefna ófara sinna. Þemað um meykóngana er því ekki að finna innan hérlendra sagnadansa. Hins vegar er víða að finna sterkar konur í sagnadönsum. Þær takast á við árásargjarna karla sem standa þeim ofar í þjóðfélagsstiganum, dæma þá til dauða (*Kvæði af kónginum Símon* (26)) eða ganga hreint til verks og drepa þá sjálfar með því að hálshöggva þá (*Ebbadætra kvæði* (30)) eða, eins og frúin Kristín gerir, sem stingur kónginn á hol með tygillhníf eftir að hann hefur drepið brúðguma hennar og ætlar að leggja hana sjálfa undir sig (*Kvæði af Knúti í Borg og kónginum Símon* (31)).

Nokkrir sagnadansar eru aftur á móti til hér á landi sem fjalla öðru fremur um bónorðsfarir/brúðarleit þótt það sé misaugljóst; þannig eru *Gunnlaugs kvæði* (63), *Eyvindar ríma* (81) og *Þorgeirs rímur* (82) nokkuð greinilega bónorðsfararkvæði. Tvö þeirra, ÍF 81 og 82, eru reyndar fremur brotakennd og sérkennileg, t.d. er mikill lausamálstexti í *Þorgeirs rímunum*. Auk þess má nefna *Þorkels kvæði Þrándarsonar* (62) sem segir frá elskendum sem fyrst giftast öðru fólki en ná saman að lokum eftir miklar raunir (sjá viðauka 2). Í tveimur kvæðum ná elskendur saman í lokin eftir átök við ættingja konunnar en hæpið er að setja þau undir þennan hatt, þar sem brúðarleit er strangt til tekið ekki efni kvæðanna. Þetta eru *Vilhjálmss kvæði* (42) og *Kvæði af herra Jóni og Loga* (70). Önnur kvæði eins og *Riddara kvæði* (56) og *Klerks kvæði* (58) eru mun frekar það sem kalla mætti brotthlaupskvæði, þar sem riddari rænir stúlku með hennar samþykki og þau hlaupast á brott. Þar eru engin brúðkaup í lokin. Kvæði eins og *Kvæði af Ribbaldi og Gullbrúnu* (16) þar sem riddari og frú hlaupast á brott en allt endar með ósköpum er einnig erfitt að flokka sem brúðarleitarkvæði. Þar er mikil dramatík og grimm örlög, svo að frekar minnir á hetjukvæði en heim riddarasagna. *Hökulsmokks kvæði* (92) hefur svo verið skilgreint sem brúðarránskvaði, þar sem riddarar ræna dóttur ljóðmælandans.

Sagnadansar, sérstaklega þeir sem fjallað hefur verið ýtarlega um í þessari rannsókn, eru mun dramatískari en hefðbundnar bónorðsfararsögur. Sjónarhornið er frekar hjá kvenhetjum kvæðanna því þótt sagnaheimurinn sé vissulega á forsendum karlveldisins er sögusamúðin með konunum.

8.3 Konur sem hefna

Í *Völsunga sögu* og skyldum fornaldarsögum sjáum við Brynhildi Buðladóttur slá borða svo fast (í vefnaði) að hann gengur í sundur sem undirstrikar hversu þungt henni er fyrir brjósti.¹⁰⁸ Í framhaldi af því hvetur hún Gunnar Gjúkason eiginmann sinn til að drepa Sigurð vegna svika hans. Þegar Sigurður er brenndur gengur hún á bálið og í dauðann með honum (*Völsunga saga*, FN II 1829: 193, 197, 204). Guðrún Gjúkadóttir er enn stórtækari. Eftir fall Sigurðar fer Guðrún til Danmerkur til Þóru Hákonardóttur þar sem hún situr við sauma og hugsar sinn gang þar til hún er neydd til að giftast Atla Húnakonungi, sem drepur bræður hennar vegna ágirndar. Hefnd hennar felst í því að matreiða syni þeirra og bera á borð fyrir Atla, drepa hann síðan að málsverði loknum og kveikja í höllinni (*Völsunga saga*, FN II 1829: 221–223). Hefnd þessara kvenna er sérlega stórbrotin. Hér er tónninn sleginn fyrir þær kvenhetjur sem á eftir komu og hefur haft áhrif á konur margra bókmenntageina auk þess að endurspeglar ákveðið viðhorf.

¹⁰⁸ Í þessu samhengi má benda á vefnaðargaldur sem framinn er í *Darraðarljóðum* (*Brennu-Njáls saga* 1954: 454–458). Þar er vefurinn rifinn sundur í lok kvæðisins eins og til áréttingar galdrinum. Hér skal þó ekkert fullyrt um hvort Brynhildur fremur galdur af einhverju tagi.

Sé litið til hetjukvæða sem fjalla um sömu atburði kemur í ljós að oft rekja fleiri en eitt kvæði sömu atburði frá ólíkum sjónarhornum sem draga fram ólíkar hliðar sögunnar. Gísli Sigurðsson telur að hér megi sjá merki um karllæga og kvenlæga sýn á þá atburði sem kvæðin lýsa og munurinn liggja helst í því að reynsluheimur kynjanna birtist með misjöfnum hætti í kvæðunum. Þannig er áhersla á hernað og völd áberandi sums staðar á meðan reynsluheimur kvenna birtist í öðrum kvæðum:

Það er áberandi hvað útvíkkun skilnings og veruleikasviðs kvæðanna beinist að því sama. Allt miðar að því að sýna heim kvenna, skýra viðbrögð þeirra og tilfinningar, réttlæta það sem áður hafði verið túlkað sem grimmd og fordæðuskapur. Það er brugðið upp svipmyndum af daglegu amstri kvenna: saumaskap í Guðrúnarkviðu fornu, einkasamræðum úr dyngjum í Guðrúnarkviðu fyrstu, óhreinum nærfötum sem þarf að þvo í Atlamálum og innilokun og eftirsjá eftir mönnum sem fara burt og drýgja dáðir í sama kvæði.

(Gísli Sigurðsson 1986: 130)

Áður höfðu ýmsir fræðimenn, þar sem Andreas Heusler reið á vaðið, sett fram þá kenningu að þessi einkenni væru til marks um ung kvæði, þar sem kvæði um „hörðu málin“, hermennsku og átök, væru þá eldri, kvæði sem greindu frá tilfinningum væru yngri. Heusler hafði því ekki skoðun á því hver hefði ort heldur tengdi sjónarhornið aldri kvæðanna. Gísli telur aftur á móti að mismunandi sjónarhorn kvæðanna sé ekki til marks um aldur þeirra heldur birtist þar mismunandi reynsluheimur enda séu kvæðin ætluð ólíkum viðtakendum (Heusler 1906; sjá Gísli Sigurðsson 1986: 126). Daniel Sävborg sem meðal annars hefur skrifað um sorg og harmljóð innan hetjukvæða Eddukvæðanna, hafnar hugmyndum Heuslers um hin eldri og yngri kvæði þar sem ekkert skilji í raun að kvæðin nema sýn þeirra á konur. Rannsóknir hans styðja því við hugmyndir Gísla um að skipta megi kvæðunum í kvenleg og karlleg (Daniel Sävborg 1997: 447–449). Þegar bent hefur verið á þessa mynd má segja að hún blasi við.

Kvæði með þær áherslur sem lýst var hér að framan hljóta mun fremur að hafa orðið til í munni kvenna, út frá þeirra reynsluheimi. Þannig segja *Guðrúnarkviður* I–III aðra sögu en birtist í *Völsunga sögu* og *Atlakviðum*. Í *Guðrúnarkviðu* I er sorg Guðrúnar eftir fall Sigurðar svo sár að hún getur ekki grátið. Til að hún springi ekki af harmi safnast konur í kringum hana þar sem hún situr yfir líki Sigurðar og segja sínar sögur sem eru margar átakanlegar. Guðrún nær þó ekki að gráta fyrr en Gullrönd, systir hennar, sviptir blæjunni af andliti Sigurðar og þvingar hana til að horfa á hann. Þá hnígur hún niður og brestur í ákafan grát. Í *Guðrúnarkviðum* II og III lýsir hún öðrum áföllum, hvernig móðir hennar byrlar fyrir henni svo hún fengist til að ganga í hjónaband með Atla, þótt hún sjái fyrir hvaða afleiðingar það muni hafa (*Eddukvæði* 1998: 261–268; 298–307; 352–357). Gísli hefur einnig bent á að á þeim mannamótum þar sem kynin eru aðskilin „blómstrar menning sem er hinu kyninu framandi og nægir þar hverjum að líta í eigin barm“ (Gísli Sigurðsson 1986: 131).

Parna má sjá athyglisverða tengingu við sagnadansa sem ekki síst felst í sjónarhorni og áherslum sem ráðast af ólíkum viðtökuhópum, og einnig – eins og síðar kemur fram – við sagnkvæðin þar sem hið kvenlega sjónarhorn er einnig áberandi auk þess sem þau kvæði eru undir sama hætti og *Guðrúnarkviðurnar*, fornyrðislagi.

8.3.1 *Kvenskörungur...*

Viðhorf til kvenna fornaldar- og meykóngasagna er oft á tíðum mjög ýkjúkennt og því hefur verið talið að þær sögur séu ótrúverðugri en þær sem falla undir hatt Íslendingasagna; sá sagnaheimur hefur verið talin raunsærri og gerði að minnsta kosti lengi vel tilkall til þess að vera raunsannur, jafnvel að einhverju leyti sagnfræðilega réttur enda bundinn félagslegum og náttúrulegum veruleika þeirra sem skráðu sögurnar. Eitt helsta einkenni Íslendingasagna er að þær virðast leitast við að vera hlutlægar og raunsæjar en þó er það alls ekki einhlítt. Stíll sagnanna er þó bæði hlutlægur og gagnsær (Vésteinn Ólason 1993: 26 og áfr.). William Ian Miller setti fram þá hugmynd að konur Íslendingasagna séu handhafar þeirra gilda sem birtast í sögunum enda virðast þær hafa verið eins konar vörslumenn heiðursins og hlutverk þeirra að sjá til þess að sæmd fjölskyldunnar byði ekki hnekki. Hefndarskyldan er rík og á þeim hvílir að halda henni á lofti með því að hvetja eiginmenn sína og syni til dáða sem oft verður til þess að viðhalda keðju ofbeldis, hefnd leiðir af sér hefnd: „The conventional woman of the sagas is strong-willed and uncompromising. She is the self-appointed guardian of the honor of her men and as such she generally sees honor as unnuanced heroism“ (Miller 1990: 212). Preben Meulengracht Sørensen skrifaði einnig um þetta og kallaði konur „verði heiðursins“ (d. *ærens vogtere*): „Æren kommer til syne i et spil mellem mænd, men det er et spil med kvinderne som tilskuere og domere, og ofte også som iscenesættende“ (1993: 212). Við þetta má raunar bæta að konur eru ekki endilega „sjálfskipaðir verðir heiðursins“ eins og Miller nefndi þær, heldur virðist þetta mun frekar hafa verið samfélagslegt hlutverk þeirra. Þessa sér víða stað; það sama má segja um konur hetjukvæðanna þar sem hefndarskyldan er svo krefjandi að þær fórna jafnvel börnum sínum í þágu hennar eins og sjá má í tilfelli þeirra Signýjar dóttur Völsungs og Guðrúnar Gjúkadóttur í *Völsunga sögu*.

Hildigunnur Starkaðardóttir í *Njáls sögu* beitir mikilli útsjónarsemi sem hæglega gæti verið ættuð úr hetjukvæðum eddukvæðanna. Reyndar notar Hildigunnur svipaða aðferð og frúrnar Aðallist í *Kvæði af Loga í Vallarhlíð* (28) og Svialín í *Magna dansi* (33) eins og fram kom í 7. kafla. Þar eru ungir synir kvennanna hvattir til hefnda eftir feður sína. Þegar Hildigunnur kemur að líki Höskuldar Hvítanesgoða, eiginmanns síns, tekur hún af honum skikkjuna, þerrar blóðið og safnar blóðlifrunum í hana. Hún brýtur hana svo saman og leggur í kistu sína (*Brennu-Njáls saga* 1954: 282). Flosi Þórðarson fréttir af viginu og eftir samræður hans við ýmsa menn fer hann heim til

Hildigunnar. Flosi er sá karlkyns ættingi Hildigunnar sem stendur henni næst og því hvílir hefndarskyldan á honum. Hann ætlar í fyrstu að færast undan hefndinni, segist munu sækja málið og leita sátta. Hún nær þá í blóðuga skikkjuna sem Flosi hafði gefið Höskuldi: „Hildigunnr lagði þá yfir Flosa skikkjuna; dunði þá blóðit um hann allan“ (*Brennu-Njáls saga* 1954: 290–292). Flosi bregst ókvæða við en eftir þetta kemst hann ekki undan lögmáli hefndarinnar.

Í Íslendingasögum eru líka konur sem rekast illa innan ramma samfélagsins – eða öllu heldur feðraveldisins – þótt það sé á annan hátt en í meykóngasögum. Líklega er Hallgerður Höskuldsdóttir langbrók úr sömu sögu þekktasta dæmið um þetta. Hún hefur verið hart dæmd í gegnum aldirnar og þótt ljóst sé að þrír löðrunar þriggja eiginmanna hafi allir leitt til dauða þeirra er Gunnar á Hlíðarenda sá eini sem hún beinlínis sendir í dauðann, Þjóstólfur fóstri hennar sá um hina. Sagan hefur samt sem áður dæmt hana fyrir að stuðla að dauða þeirra allra (sjá Jón Karl Helgason, 1998: 53–75; Helga Kress 2007). Þegar Gunnar löðrunar hana eru örlög hans ráðin, Hallgerður er föst í mynstrinu auk þess sem segja má að lögmál þrítekingarinnar útheimti það innan sögunnar. Saga Hallgerðar og Gunnars tengist einum sagnadansi sérstaklega, *Kvæði af Gunnari á Hlíðarenda* (49). Þar er kveðið um það þegar Gunnar biður Hallgerði um hárlepp í bogastreng, hún neitar og minnir hann á kinnhestinn forðum. Hér er afmarkaður og örlagaríkur atburður sögunnar uppistaða kvæðisins eins og gjarnan í sagnadönsum.

Þriðja konan sem lætur engan eiga neitt inni hjá sér er Guðrún Ósvífursdóttir. Hlutur hennar er það stór í sögunni að Helga Kress telur *Laxdæla sögu* einu Íslendingasöguna þar sem kona er aðalpersónan, hún myndi ramma frásagnarinnar og haldi hinum fjölmörgu þráðum hennar saman (Helga Kress 1993: 137). „Misjöfn verða morginverkin; ek hefi spunnit tólf álna garn, en þú hefir vegit Kjartan“ (*Laxdæla saga* 1934: 154). Þetta segir Guðrún samkvæmt *Laxdælu* í útgáfu Einars Ól. Sveinssonar þegar hún hittir Bolla eiginmann sinn eftir að hann hefur vegið Kjartan, fyrrum ástmann hennar. Orðið „morgunverk“ kemur þó aðeins fyrir í einu handriti, og er hér stuðst við ÍB 226 4to. Í útgáfu Kristians Kálunds frá 1889–1891 er *Möðruvallarbók* (AM 132 fol.) til grundvallar en þar segir: „mikil verða hermdarverk, ek hefi spunnit tólf álna garn, en þú hefir vegit Kjartan“ (*Laxdæla saga* 1889–1891: 192). Orðalagið er því mismunandi eftir handritum: í *Vatnshyrnu* stendur *heraðar verkinn* (AM 123 fol.) og í AM 124 fol. stendur *hefndarverkin* o.s.frv. (Jón Hnefill Aðalsteinsson 1977: 134). Jón Hnefill Aðalsteinsson hefur sett fram þá tilgátu að hér hafi Guðrún framið galdur tengdan þræði og spuna, hún hafi framið hefndarverk með spunanum og því í raun stýrt drápi Kjartans. Guðrún hafi því bæði hvatt til hefndarinnar og séð til þess með galdri að hún næði fram að ganga (sjá Jón Hnefil Aðalsteinsson 1997: 134 og áfr.). Hún veit ekki hvað tímanum

líður en kemur frá spunanum á sama tíma og Bolli snýr aftur eftir vígið.¹⁰⁹ Að sumu leyti minnir Guðrún hér á Brynhildi í *Völsunga sögu* sem sló borða sinn ákaft um leið og hún hugði að hefnd eftir svik Sigurðar eða þær konur sem slá darraðarvefinn í *Njálu* (Ingibjörg Eyþórsdóttir 2014).

Guðrún beitir líka sömu brögðum og konurnar í *Kvaði af Loga Þórðarsyni* (28) og *Magna dansi* (33). Hún þurrkar brosandí blóðið af sverðinu sem banaði Bolla með sjalínu sínu og tólf árum síðar telur hún syni sína tilbúna til að hefna, sýnir þeim klæði Bolla þegar hann var drepinn og hvetur þá til að hefna (*Laxdæla saga* 1934: 168, 179–181; Sif Ríkhardsdóttir bendir á þetta 2015: 161). Guðrún beitir svipuðum brögðum og Hildigunnur Höskuldsdóttir í *Brennu-Njáls sögu* en tengslin við konur sagnadansanna eru einnig mjög sterk.

8.3.2 ... og ambáttir

Yngvildur fagurkinn í *Svarfdæla sögu* hefur talsverða sérstöðu. Sagan er mjög brotakennd og víða vantar inn í hana en upphafshluti hennar er talinn undir miklum áhrifum frá *Örvar-Odds sögu* enda öll sagan með miklum fornaldarsagnabrag (*Svarfdæla saga* 1956: lxxviii). Sagan er full af illdeilum og átökum átakanna vegna og menn taka á sig dýrshami þegar mikið liggur við í bardaga. Yngvildur er ólíkleg aðalpersóna, kona af lægri stigum sem ræður sér ekki sjálf, enda er hún það ekki. Hún er alltaf á jaðrinum í sögunni og sú mynd sem er dregin af henni er óskýr. Hún er þvinguð í hjónaband með Klaufa, ýkjukennendum og illum manni sem blekkir föður hennar til að handsala sér hana en hún bregst við með því að taka hann af lífi með hjálp bræðra sinna. Þannig tekur hún fram fyrir hendurnar á þeim körlum sem hafa ráðstafað henni og eftir það snýst allt á ógæfuhliðina. Öll persóna hennar er mjög óljós sem gæti skýrst af því hversu brotakennd sagan er, henni er hvergi lýst þótt nokkrum sinnum sé ýjað að fegurð hennar og skapsmunum – sérstaklega eftir að hún hefur stuðlað að drápi tveggja manna. Hún er tvisvar seld í þrældóm og tvisvar keypt aftur af sama manningum, syni Karls rauða Karlssonar sem þáverandi eiginmaður hennar vó en hún þurfti að gjalda fyrir.

Eins og fyrr segir hefur sagan nokkurn svip af fornaldarsögum en hefndarþorsti karla í kringum Yngvildi minnir ekki síður á meðferðina á sumum meykóngunum. Munurinn er helst sá að Yngvildur er valdalaus bóndadóttir þótt fögur sé og fegurð hennar og skap ráða örlögum hennar því hún neitar að setta sig við að hafa verið gefin ómögulegum manni. Minnið um skassið sem þarf að brjóta á bak aftur kemur víða fyrir, og í formála sögunnar bendir Jónas Kristjánsson til dæmis á ýmis arabísk ævintýri, leikrit Shakespeares *The Taming of the Shrew* og *Clári sögu* í þessu samhengi

¹⁰⁹ Ólafur Halldórsson (1973: 125–128) hefur einnig skrifað um þennan atburð. Hann telur að upphaflega hafi staðið í sögunni „Misjöfn gerast voðaverkin“ og það sé orðaleikur sem vísi til voðar og voða. Erfitt er að ákvarða hvað hafi staðið í glataðri gerð sögunnar þótt ljóst sé að mjög er á reiki hvað það hefur verið miðað við varðveislu sögunnar í mismunandi handritum. Auk þess hefur Guðrún ekki setið við vefnað þennan morgun heldur spunnið garn.

(Svarfdæla saga 1956: lxxxvi–lxxxvii). Innan sagnadansa eru það helst fyrrnefnd kvæði, ÍF 88 og 89, þar sem dramblátar prestsdætur hafna biðlum sínum sem má setja í þennan flokk. Þeim er að lokum nauðgað eða að minnsta kosti byrjaður göróttur drykkur svo þær verða auðsveipar – og í lok kvæðanna vara þær svo aðrar konur við því að vera of hrokafullar.

Margar aðrar konur Íslendingasagna sæta illri meðferð þótt gengið sé lengra í *Svarfdæla sögu* en í flestum þeirra. Það sem er ekki síst athyglisvert í þeirri sögu er hversu ópersónulegar lýsingar á Yngvildi eru; sagt er frá henni á mjög hlutlægan hátt, reyndar svo mjög að það sem kallað er „offors“ eða miklir skapsmunir kemur aldrei fram nema í orðræðu karlanna sem beita hana ofbeldi og harðræði. Þegar sagt er frá gráti hennar eftir að Karl ómáli kaupir hana lausa í síðara sinnið, verður sú frásögn mjög áhrifamikil fyrir vikið (Svarfdæla saga 1956: 204).

Önnur kona sem var seld í þrældóm var Melkorka Mýrkjartansdóttir í *Laxdæla sögu* en hún kaus að bregðast við því með þögninni. Ekki er rætt um að Höskuldur hafi beitt hana ofbeldi en þögn Melkorku er til marks um viðbrögð hennar við hlutskiptinu – konungsdóttir er keypt sem ambátt og frilla – og er þar af leiðandi fórnarlamb mansals ef notuð eru nútímahugtök. Lýsingar á henni og Ólafi syni hennar benda til þess að ætternið skipti máli. „Öllum mönnum var auðsætt stórmennsku-mót á henni ok svá þat, at hon var engi afglapi“ (*Laxdæla saga* 1934: 27). Þegar barnið er borið nýfætt fyrir Höskuld, segir: „sýndisk honum sem oðrum, at hann þóttisk eigi sét hafa vænna barn né stórmannliga“ (sama heimild). Fljótlega kemst upp um ætterni Melkorku og þá fyrst skerst alvarlega í kekki milli hennar og Jórunnar eiginkonu Höskuldar.

Melkorka er stórættuð, og því kemur það e.t.v. ekki á óvart að í sögunni sé henni sýnd samúð, enda virðist sem afstaða sé oftast tekin með fólki af háum stigum innan Íslendingasagna. Alþýðukonur eru iðulega hæddar og gjarnan boðberar illra tíðinda.¹¹⁰ Lög um kynferðisofbeldi ná auk þess ekki til alþýðukvenna eins og rætt verður í næsta kafla.

Stórbrotnar konur Íslendingasagna eiga sér að sumu leyti samsvörun í sagnadönsum þar sem fyrir kemur að konur í íslenskum tilbrigðum kvæða eru afdráttarlausari en konur í sambærilegum dönskum kvæðum. Þetta sést t.d. í *Kvæði af kónginum Símon* (26) þar sem Ingigerður sem kóngurinn Símon nauðgar, tekur málin í sínar hendur, dæmir hann til dauða og tekur þátt í aftöku hans. Hið sama gerist ekki í dönskum tilbrigðum sama kvæðis. Nokkrar aðrar konur sem sýna viðlíka skörungsskap eru frúrnar Aðallist í *Kvæði af Loga í Vallarhlíð* (28) og Svialín í *Magna dansi* (33) sem nefndar voru hér að framan, frúin Kristín í *Kvæði af Knúti á Brún* og *Sveini kóngi* (31) sem hefnir eftir

¹¹⁰ Reyndar má benda á Þorgerði brák í *Egils sögu* sem dæmi um hið gagnstæða, hún er ambátt sem stendur uppi í hárinu á Skalla-Grími og geldur reyndar fyrir með lífinu. Sögusamúðin er augljóslega með henni. Þarna eru reyndar dæmi um tvær ambáttir af keltneskum uppruna sem njóta samúðar í sögunum.

að Sveinn hefur bæði drepið brúðguma hennar og ætlar að hafa af henni gögn og gæði, og systurnar í *Ebbadætra kvæði* (30), sem hálfhöggva nauðgara sína.

Samúð sagnadansanna er alltaf með frillunum, konum sem hafa stöðu frillunnar og konum sem neita að verða frillur. Þar má auk framangreindra kvæða einnig benda á *Bjarnarsona kvæði* (21), *Bóthildar kvæði* (37), *Kvæði af Tófu og Suffaralín* (53), og jafnvel *Soffiu kvæði* (52) þótt aðalpersóna þess kvæðis sé systir konungs sem eignast barn með náfrænda sínum.

8.4 Kynlíf eða kynferðisofbeldi?

Fredrik Charpentier Ljungquist (2015) og Aðalheiður Guðmundsdóttir (2016) hafa skrifað um kynferðisofbeldi í fornum hérlendum sögum, fornaldarsögum, riddarasögum og Íslendingasögum. Þau hafa bæði bent á að svo virðist sem orðfæri hafi vantað til að lýsa tilfinningum og kynferðisofbeldi á ritunartíma sagnanna og auk þess sé munur á milli nauðgana og annarra kynferðisbrota mjög óljós (Aðalheiður Guðmundsdóttir 2016: 192). Lengi var litið svo á að nauðgun næði yfir fjögur atriði: ofbeldi, brottnám, þvingun og samfarir. Nauðgun/kvennarán var því það sama og eignarnám og ekki fyrr en á 12. öld sem farið er að ræða um þetta sem ofbeldi gegn einstökum lögaðila eða sjálfu fórnarlambinu (Auður Magnúsdóttir 2016: 124–125). Þótt orðfæri sagnanna sé víða óljóst er fjallað um nauðganir í þjóðveldislögunum en þar er ekki gerður skýr greinarmunur á nauðgunum og öðrum brotum af svipuðum toga, t.d. brottnámi.¹¹¹ Brottnám kvenna í sagnadönsnum virðist reyndar oftast vera með þeirra samþykki og er því leið kvenna til að sniðganga yfirráðarétt feðra og bræðra yfir sér.

Aðalheiður Guðmundsdóttir bendir einnig á að kynferðisbrot innan Íslendingasagna beinist mun frekar að fjölskyldu og ætt konunnar – föður hennar og bræðrum – en henni sjálfri. Nauðgun var ekki félagslega ásættanleg, enda skerti hún heiður fjölskyldunnar (Ljungquist 2015, Aðalheiður Guðmundsdóttir 2016: 192). Í Íslendingasögum er ekki litið svo á að konur séu „skemmd vara“ þótt þær hafi misst meydóminn. Reyndar var það svo að konur gátu gift sig oft, en ógiftar konur voru undir valdi forráðamanna sinna og gátu sjaldan eða alls ekki tekið sér elskhuga að forráðamönnum forspurðum; þeir ákváðu hvort þær voru gefnar elskhuga á vald eða ekki. Má þar t.d. nefna samskipti Gísla Súrssonar og ástmanna Þórdísar systur hans (*Gísla saga Súrssonar* 1943: 7–11).¹¹² Af dæmum úr *Sturlungu* má þar að auki ráða að það skipti máli hver það var sem „tók“ meydóminn. Konur sem lögðust undir menn í lægri stöðu voru ekki taldar með öllum mjalla; þær voru því skemmd vara. Ekkjur aftur á móti gátu átt sér elskhuga án þess að það þætti tiltökumál því skýr munur var á ógiftum konum og ekkjum hvað þetta varðar. Það sem skilur á milli er að sjálf nauðgunin er

¹¹¹ Sjá nánar um þetta í 9. kafla þar sem 27. kafli *Festarþáttar Grágásar* er til umræðu.

¹¹² Gíslí Súrsson drap Bárð þann „sem fíflði Þórdísi“ auk þess sem hann hafði afskipti af biðlum hennar.

óásættanleg en með henni er bæði brotið gegn konunni og ætt hennar. Brotið beinist því gegn ákvörðunarrétti og sóma konunnar og meydómurinn sem slíkur tók ekki að skipta máli fyrr en síðar. Með umbótahreyfingu kirkjunnar og sterkari stöðu hennar í lok 13. aldar tók þetta að breytast. Hjónabandið verður mikilvægara og eiginkonan og ætt hennar taka að skipta meira máli. Þetta sést t.d. í riddarasögum þar sem viðhorfið er orðið annað og meydómurinn fer að verða mikilvægari (Bagerius 2009: 121 og áfr.). Það sem flestar sögurnar eiga sameiginlegt er að hugmyndir, hugsanir og tilfinningar kvenna eru ekki til umfjöllunar. Viðbrögð þeirra eru skoðuð utan frá þar sem þeirra er á annað borð getið, horft er á þær með augum karlsins í sögunni og augum sögumanns, þar sem sjónarhornið er karllægt. Líðan þeirra er yfirleitt ekki frásagnarverð. Þótt sterkar konur geti gripið til sinna ráða gildir hið sama og kom fram í lok kaflans um fornaldarsögur; karlar eru viðmiðið og samfélagið er markað af viðhorfum feðraveldisins.

8.5 Sagnakvæði

Rímur voru vinsælar á löngum tíma og það sama má segja um margvísleg þjóðkvæði. Fáar aðrar kvæðagreinar en rímur – sem fjallað verður um hér síðar – geta talist til frásögukvæða en þó sker ein þeirra sig úr. Það eru sagnakvæðin sem auk þess að segja sögu eiga einnig nokkra aðra þætti sameiginlega með sagnadönsum. Í sagnadansinum *Ríka álfs kvæði* (4) verður stúlka barnshafandi eftir álf, að því er virðist gegn vilja sínum. Allt er kvæðið mjög draumkennt og erfitt að greina hvað í raun og veru gerðist. Kvæðið var greint í 7. kafla og eins og þar kom fram eru mikil líkindi með því og sagnakvæðinu *Kötludraumi* þar sem kona að nafni Katla verður barnshafandi eftir álf í draumi. Katla segir Má, eiginmanni sínum, allt af léttu þegar hún vaknar og þegar að því kemur að fæða barnið ákveður hann að ganga því í föður stað og að barnið skuli kennt við hann. Afstaða Mús minnir því á annan sagnadans, *Kvæði af Þorkeli og Margrétu* (68), þar sem karl ákveður að þyrma lífi þriggja sona sem nýbökkuð eiginkona hans fæðir og koma þeim í fóstur innan fjölskyldunnar.

Kötludraumur virðist hafa verið mjög vinsælt kvæði í langan tíma; Gísli Sigurðsson nefnir að skrásett hafi verið um 80 handrit með kvæðinu allt frá síðari hluta 17. aldar og fram á 19. öld og vísar þar í Jón Helgason (Gísli Sigurðsson 1995: 189). Elsta handrit sem hefur að geyma sagnakvæði, þar á meðal *Kötludraum*, er AM 147 8vo, eða *Kvæðabók Gissurar Sveinssonar*; handritin eru því ekki aðeins frá sama tíma og helstu handrit sagnadansa, heldur eru sum handritin þau sömu.¹¹³ Kvæðið mun einnig hafa verið í viðbótum við AM 622 4to sem eru líklega frá fyrri hluta 17. aldar (sjá upphaf 5. kafla). Elsta heimildin gæti þó verið komin frá Jóni lærða Guðmundssyni sem kallar það „gamalt kvæði“ (Gísli Sigurðsson 1995: 205–206). Kvæðið er því talið gamalt snemma á 17. öld. Jón Helgason

¹¹³ Önnur sagnakvæði í handritinu eru *Snjáskvæði*, *Þóruljóð* og *Kringilnefjuvísur*. Í ÍGSVP IV eru auk þessara kvæða *Vambarljóð*, *Hyndluljóð*, *Gullkársljóð* og *Bryngerðarljóð* (1898: 4–94).

gerir ráð fyrir enn hærri aldri, og að óslitinn þráður hafi verið milli eddukvæða og sagnakvæða sem styðjast við sams konar bragarhátt og skáldamál (Jón Helgason 1953: 167).

Haukur Þorgeirsson sem hefur skrifað um nokkur sagnakvæði, hefur sýnt fram á að *Gullkársljóð* séu frá því um miðja 14. öld (2010: 313) og *Þóruljóð* frá því fyrir 1400 (2011: 219). Bæði kvæðin séu greinilega frá því fyrir hljóðdvalarbreytingu. Því er ljóst að sagnakvæðin standa á gömlum merg og hafa verið samtíða bæði rímum og sagnadönsum um aldir. Haukur kallar þau *Eddic Fairy Tales* enda séu þau undir edduhætti auk þess sem þar sé bæði að finna formúlur og skáldskaparstíl sem eigi upptök í Eddukvæðum. Í umfjöllun hans og útgáfu á *Vambarljóðum* greinir hann ekki aldur kvæðisins að öðru leyti en því að benda á að elsta handrit þar sem kvæðið er varðveitt er V¹ (NKS 1141 fol.), eftirgerð V, sem var skrifað undir lok 17. aldar og er eitt af systurhandritum *Kvæðabókar Gissurar Sveinssonar*, AM 147 8vo. Hann telur að texti og orðfæri kvæðisins beri með sér að vera frá miðöldum (Haukur Þorgeirsson 2023: 77). Haukur bendir á að fyrir utan ævintýraminni ættuð úr alþjóðlegum þjóðsögum sem einkenni sagnakvæðin, sé það sérkenni kvæðanna hversu kvenlæg þau eru, bæði hvað varðar áherslu á þær konur sem fjallað er um og ekki síður kvenlægt viðhorf kvæðanna (sama heimild). Kvæðin hafa að minnsta kosti höfðað til rímnaskálda meðal kvenna því til eru rímur eftir að minnsta kosti tvær konur, samdar eftir sagnakvæðum.¹¹⁴

Og tengslin liggja víðar. Einar Ólafur Sveinsson benti á líkindi *Gullkársljóða* og ljóðsögunnar *Jónet* (1940: 81) og Aðalheiður Guðmundsdóttir, sem gaf út *Strengleika* árið 2006, hefur greint tengslin nákvæmlega. Hún telur að sagan sé það sérstök að ekki sé hægt að efast um tengslin og að hér sé á ferðinni baklæg saga sem sé að finna í alþjóðlegu gerðaskránni, sem ATU 432. Tengslin eru því rakin frá fornum, bretónskum þjóðsögum, til ljóðsögunnar um *Yonec* (*Jónet*) sem var síðar þýdd yfir á laust mál á norrænu í Strengleikasafninu og kemur þannig inn í íslenskan menningarheim. Síðan verður til munnlegt kvæði, *Gullkársljóð* sem á marga sameiginlega þætti með upprunasögunni en er samt sem áður sjálfstætt kvæði, ort undir fornyrðislagi (Aðalheiður Guðmundsdóttir 2012b: 282–288).

Haukur Þorgeirsson benti á að elstu sagnakvæðin „sverji sig í ætt við hin kvenlegu Eddukvæði“ (Haukur Þorgeirsson 2011: 212). Sagnakvæðin eru því kvenlæg og segja frá draumum og samskiptum sem konur eiga við álfa og ástarsamböndum við þá. Í þeim birtist auk þess svipuð samúð með konum og er áberandi í sagnadönsum, eins og ljóst er við lestur þeirra. Hér virðist því liggja strengur frá kvenlægum eddukvæðum til sagnakvæða og þaðan til sagnadansanna.

¹¹⁴ Steinunn Finnsdóttir: *Snækóns rímur*, fjórar rímur eftir *Snjáskvæði* og rímur eftir *Hyndluljóðum*. Guðrún Jónsdóttir: *Snjárímur*. Auk þess gæti Sigurður Helgason úr Köldukinn hafa ort rímur eftir *Vambarljóðum* (Aðalheiður Guðmundsdóttir 2012b: 272). Aðalheiður bendir einnig á að til séu nokkrar þjóðsögur sem fela í sér sambærilegt efni og sagnakvæðin.

Sagnadansar ferðuðust ekki síður langa leið. Þeir virðast margir hverjir, sérstaklega þeir sem heyra undir kvæði um yfirnáttúruleg efni og riddarakvæði, ættaðir úr svipuðum jarðvegi, efni þeirra og form barst til Noregs og lifði áfram á bragformi sem er tvær átta atkvæða braglínur eins og sést t.d. á *Eufemíuvisum*. Kvæðin bárust síðan um öll Norðurlönd þaðan og komu hingað á því formi.

8.6 Meira um rímur

Rímur, sálmar og tækifæriskvæði í kristilegum anda voru langfyrirferðarmestu skáldskapargreinarnar hér á landi á árnýöld og reyndar var rímnahefðin einnig mjög umfangsmikil á miðöldum. Um rímur var rætt lítillega í 3. kafla; þær komu að öllum líkindum fram snemma á 14. öld, urðu fljótt útbreiddar og vinsælar og héldu þeirri stöðu að minnsta kosti fram á 19. öld og jafnvel lengur. Rímur eru yfirleitt ortar eftir þekktum sögum og sagnaefni sem nú er glatað hefur varðveist í rímum.¹¹⁵ Þar sem sagan var þekkt fylgdu rímnaskáldin þræði þeirra nokkuð nákvæmlega sem gerði það að verkum að rímurnar eru yfirleitt mjög langar (Vésteinn Ólason 1982: 54). Samt sem áður eru bæði til rímur þar sem ekki er þekkt nein forsaga og rímur þar sem sögunni er ekki fylgt mjög nákvæmlega; þá er gjarnan skautað hratt yfir atriði sem skáldinu hafa þótt skipta minna máli en fremur dvalist við bardagalýsingar. Framan af voru rímur stundum alveg án inngangs eða mansöngs eða hann var aðeins í fyrstu rímunni. Þróunin varð sú að mansöngur er yfirleitt í upphafi hvernar rímu innan rímnaflokks þar sem skáldið ávarpar hlustendur, gjarnan konur. Þar stígur skáldið út fyrir söguþráðinn og verður persónulegt, segir frá óförum sínum í ástarmálum eða ræðir um ástina yfirleitt. Þetta var orðið föst regla á 16. öld (Vésteinn Ólason 1982: 55).

Hér verður fjallað lauslega um efni þriggja rímna sem allar eru frá miðöldum. Rímurnar eru: *Ölvis rímur sterka* og *Rímur af Mábil sterku* sem segja frá samskiptum karla og kvenna á áhugaverðan hátt og *Hrólfs rímur Gautrekssonar* vegna beinna tengsla við samnefnda sögu en segja samt furðu lítið frá þeim sterku konum sem koma fyrir í sögunni.

Söguefni *Ölvis rímna* minnir að sumu leyti á *Grettis sögu*. Ölvir er hálfgerður kolbítur eins og Grettir og hann verður einnig fyrir álögum sem hafa áhrif á framvindu sögunnar. Sagan sem sögð er í rímunum hefur auk þess yfirbragð riddarasagna. Hér er farið hratt yfir sögu, Ölvir heldur frá heimkynnum sínum í Noregi með galdragripi frá fóstur sinni í farteskinu og kemur að Danmörku þar sem hann drepur menn úr liði Sveins Danakonungs. Kóngurinn vill drepa Ölvi en hann nær að blekkja kónginn og heldur lífi en er í staðinn sendur til að drepa útlagann Áka. Sveinn konungur gefur honum nokkur heilræði en Ölvir hunsar þau öll. Hann hittir skálabúann Rauð og drepur en áður en Rauður gefur upp öndina, leggur hann álög á Ölvi. Ölvir muni fyllast ást og þrár til hvernar konu sem hann sér og ef hann nær ekki að njóta hennar, muni hann deyja. Fljótlega kemur Ölvir að

¹¹⁵ Dæmi um það eru *Úlfhams rímur* sem Aðalheiður Guðmundsdóttir gaf út (2001).

borg þar sem hann hittir fyrir Randiborg, eiginkonu borgargreifans og verður ástfanginn af henni. Hún vill hann ekki en hann nauðgar henni og kemst að því að hún er hrein mey. Hún grætur týndan meydóm og verri stöðu en þá nemur hann hana á brott með sér. Ölvir kvænist að lokum konunni, drepur útlagann og heldur aftur til Noregs. Það sem helst skiptir máli hér eru álögin, nauðgunin og að konan sé að lokum gift manningnum sem nauðgaði henni (Teresa Dröfn Freysdóttir Njarðvík 2017: 111). Nokkuð sérstakt er að dvalið er við nauðgunina og að viðbrögðum Randiborgar er lýst nokkuð nákvæmlega. Hér er samt sem áður sögð saga þess sem nauðgar frekar en þeirrar sem verður fyrir nauðguninni eins og sjónarhornið er í sagnadönsum þar sem sagt er frá nauðgunum. Viðbrögð konunnar eru þrátt fyrir allt ærið ólík viðbrögðum kvenna sagnadansanna. Randiborg verður ástfangin af Ölvi og endar á því að segja skilið við mann sinn og giftast Ölvi (*Rímur af Ölvi sterka*, rimur.io).

Haukur Þorgeirsson hefur tímasett rímurnar til árána milli 1450 og 1500 en Teresa Dröfn telur þær jafnvel ortar um 1400 (Haukur Þorgeirsson 2013: 255, sjá Teresa Dröfn Freysdóttir Njarðvík 2017: 113).¹¹⁶

Hrólfs rímur Gautrekssonar eru nokkuð yngri en þær hafa verið tímasettar til loka 15. aldar eða upphafs þeirrar 16. (Jóhanna Katrín Friðriksdóttir og Haukur Þorgeirsson 2015: 85). Höfundur er óþekktur en rímurnar eru ortar eftir samnefndri sögu og því til umfjöllunar hér. Oft er farið hratt yfir sögu og fremur dvalið við bardagalýsingar en persónulýsingar og þann siðferðisboðskap sem er að finna í sögunni (Jóhanna Katrín Friðriksdóttir og Haukur Þorgeirsson 2015: 92).

Hrólfs saga Gautrekssonar segir frá fjórum bónorðsförum eins og þegar hefur verið nefnt. Jóhanna Katrín Friðriksdóttir og Haukur Þorgeirsson benda á að „[k]onurnar sem [karlarnir] kvænast eru allar skörungar og fer eiginkona Hrólfs, meykoningurinn Þorbjörg þar fremst í flokki en sagan fjallar öðrum þræði um visku, hollráð og skörungsskap kvenna“ (2015: 91). Þau telja ljóst að rímnaskáldið geri ráð fyrir að áheyrendur þekki efni sögunnar vel, ekki sé „gerð nein grein fyrir helstu persónum og engu plássi er varið í að útskýra aðdraganda atburða rímnanna“ (sama heimild).

Skáldið ver miklu rými í atriði sem eru ekki fyrirferðarmikil í sjálfri sögunni. Þannig eru ellefu vísur um meðferð Ásmundar á konunni sem biður hann um lyf við elli og sagt var frá hér að framan; líklega hefur skáldinu þótt þetta auka á skemmtigildi rímunnar. Konan er til dæmis kölluð „geymir hjalls“. Kenning sem inniheldur orðið „geymir“ stendur yfirleitt fyrir konung sem varðveitir eitthvað, t.d. geymir hers, geymir dróttu o.s.frv. Hér er kenningin því konunni til háðungar, hún er geymir hjallsins þar sem hún býr. Höfundur rímnanna gerir því enn meira grín að konunni en gert er í sögunni (Jóhanna Katrín Friðriksdóttir og Haukur Þorgeirsson og 2015: 89). Bardagalýsingar

¹¹⁶ Björn Karel Þórólfsson sagði söguna ekki til í óbundnu máli (Björn Karel Þórólfsson 1934: 418). Aftur á móti hefur Teresa Dröfn Njarðvík bent á að *Bragða-Ölvis saga* hafi verið samin eftir rímunum (2023: 17).

eru einnig mun fyrirferðarmeiri í rímunum en í sögunni: „Þetta kemur heim og saman við almenna þróun rímnakveðskapar, einkum hins eldri, þar sem bardagalýsingar, siglingar og veislur eru þau efnistöð sem helst hljóta meira pláss en í sögum“ (Jóhanna Katrín Friðriksdóttir og Haukur Þorgeirsson 2015: 92; hér er vísað í Björn Karel Þórólfsson (1934: 243) og Ólaf Halldórsson (1974: 24–26)). Höfundur rímnanna hefur haft lítinn áhuga á Þornbjörgu meykóngi, sem nefnd er Þornbjörg í rímunum. Í sögunni er hún herkonungur og nýtur meiri virðingar en margir meykóngar annarra sagna. Í rímunum er hún hins vegar tiltölulega litlaus persóna og höfð til hliðar. Frásagnir af meykóngum voru afar vinsælar á síðmiðöldum og margar rímur voru kveðnar eftir sögum um þá. Ekki síst þess vegna er þetta athyglisvert:

Minna er einnig gert úr hlutverki hennar sem rödd visku og forsjálni [...] Hér er því dregið úr þeim síðferðisboðskap sem konum er lagður í munn í sögunni varðandi varkárni, og sömuleiðis er athyglinni beint frá konum sem ganga inn í karlhlutverk og brjóta upp hefðbundna skiptingu valdsviða kynjanna.

(Jóhanna Katrín Friðriksdóttir og Haukur Þorgeirsson 2015: 94;
sjá einnig Jóhanna Katrín Friðriksdóttir (2010))

Áhugi á konum sögunnar er hverfandi; lítið er gert úr þætti Þornbjargar og annarra kvenna en bardagar eru þeim mun fyrirferðarmeiri. Þeir þættir sögunnar sem tengjast konunum hafa rímaskáldinu því ekki þótt í frásögur færandi.

Rímur af Mábil sterku virðast ortar út frá munnmælasögu sem þó byggist að öllum líkindum á erlendri fyrirmynd (Valgerður Kr. Brynjólfsdóttir 2004: 4).¹¹⁷ Björn Karel Þórólfsson taldi að baklæg saga hefði ekki varðveist í óbundnu máli en bendir á að *Mábilars saga* hafi verið samin eftir rímunum á 17. eða 18. öld (1934: 428). Elsta handrit sem varðveitir rímurnar er *Kollsþók* frá seinni hluta 15. aldar. Í rímunum segir frá Mábil og Móbil, dætrum Rúdents kóngrs af Vallandi. Mábil sterka er öllum karlmönnum fremri í riddaraskap en Móbil litla er ólík henni og vel að sér í kvenlegum listum. Þegar móðir þeirra deyr felur hún Mábil það karllega hlutverk að gæta systur sinnar: „Með því getur hún tryggt sjálfstæði þeirra systra og yfirráð yfir landi sínu“ (Valgerður Kr. Brynjólfsdóttir 2004: 13). Helsti andstæðingur Mábilars er kona, hin göldróttá Medía. Enginn sækist eftir að giftast Mábil eða eftir meydómi hennar í rímunum, hennar hlutverk er mun karllægara en svo. Hér er því engin brúðarleitarsaga, engin átök eru á milli Mábilars og biðils og hún gengur ekki í hjónaband í lok rímnanna. Mábil er karlmannleg og sterk og ber mörg einkenni meykóngrs en verður þó að lúta fyrir kvenleikanum þegar hún hefur á klæðum og verður þá „kjarklaus og máttvana“ (sama heimild). Hún er gagnmenntuð í bóklegum fræðum og hernaðarlist og kann að fara með

¹¹⁷ Valgerður Kr. Brynjólfsdóttir bendir á í meistararitgerð sinni um *Mábilars rímur* að frönsk aðalskona, Mabile af Bellème að nafni, hafi verið uppi á 11. öld. Frásagnir af henni eru í *Historia Ecclesiastica* eftir Ordericus Vitalis (2004: 4). Hún gæti mögulega verið fyrirmynd Mábilars.

galdur. Hún beitir auk þess athyglisverðum bardagaaðferðum, því hún geldir þá karla sem hún berst við en drepur þá ekki. Í einni rímunni er geldingu lýst á mjög myndrænan hátt (Valgerður Kr. Brynjólfsdóttir 2004: 48).

Í rímunum má sjá boðskap um heiður og æru í anda riddarasagna. Þær sýna að menn sem láta stjórnast af græðgi eru ekki hæfir til konungdóms og að eiðrofum hefnist fyrir svik sín. Þær bera einnig yfirbragð franskra kímnisagna eða fábylja vegna þess hvernig þær segja frá kynlífi opinskár en venja er til í íslenskum fornbókmenntum og nefna fyrirbæri sem ekki voru nefnd upphátt, tengd kynfærum, svo sem blæðingar kvenna og geldingar karla. Þó er ljóst að karlmaður hefur haldið á penna því sögumaður veit lítið um blæðingar og frásögnin af þeim er allt að því klámfengin (Valgerður Kr. Brynjólfsdóttir 2004: 43).

Systir Mábilar, Móbil, er gefin manni eftir að hann hefur rænt henni en hún drepur hann á brúðarsænginni, strax eftir brúðkaupið. Hún heldur því meydóminum. Meydómurinn er rauður þráður í rímunum, þær systur standa uppi hreinar meyjar í lokin og missa því ekki sjálfstæði sitt; greinilega eru bein tengsl þar á milli (Valgerður Kr. Brynjólfsdóttir 2004: 18).

Rímur voru lengi vel mjög karllæg grein eins og rætt hefur verið og þær bera þess merki. Jafnvel svo að næstum má stilla þeim upp andspænis sagnadómsunum þar sem þeir eru þá fulltrúi hins kvenlega – og kvenlæga. Páll Eggert Ólason sem áður hefur komið við sögu, úthúðaði sagnadómsum og sagði þá upprunna á hórúhúsum í evrópskum borgum. Öðru máli gegndi um rímnakveðskap að mati Páls Eggerts sem taldi rímurnar hafa verið mótvægi við „ógnarkenningar kirkjunnar“ á „trúarsortaöldum“ eftir siðaskiptin:

Það verður ekki nógsamlega tekið fram, hversu rímur og annar alþýðukveðskapur á trúarsortaöldunum eftir siðaskiptin var máttugur og hollur Íslendingum. Þessi kveðskapur var ekki að eins hin styrkasta stoð þjóðernis og tungu. Í rímurnar sókti þjóðin glaðlyndi og táp, því að yrkisefni skáldanna voru að jafnaði þannig valin, að brugðið var upp fyrir mönnum lífi afreksmanna, fjörmikilla og sálhressra, hreystiverkum þeirra og framkvæmdum; þangað má því að mörgu leyti einnig öfgalaust rekja bjargráð almennings við sturlun af völdum ógnarkenninga kirkjunnar, þótt tvísýnt væri á köflum, hvort lífsþróttur þjóðarinnar fengi staðizt ófrelsi það, sem kirkjan lagði á menn, og hjátrúaröldur þær, sem þaðan voru runnar, eða hindurvítni, sem döfnuðu í skjóli þess.

(Páll Eggert Ólason 1922: 529)

En hér hangir fleira á spýtunni. Rímurnar eru fyrst og fremst karllæg grein sem fjallar um bardaga og karllega sýn á eldri sögur. Að öðru leyti en því sem kemur fram í mansöngvum rímna, eru ástir og annað tengt konum ekki áhugavert umfjöllunarefni, hvorki meðal rímaskálda í hópi karlmanna né að mati Páls. Þær eru rambundnar í bragarhætti með fornu skáldamáli og ströngum skáldskaparreglum. Skáldamálið er auk þess heiðið og „íslenskt“ og varðveitir forna þekkingu. Sennilega er það meginástæðan fyrir því hvernig Páll stillir rímunum upp andspænis sálmum og kristilegum kvæðum. Þetta viðhorf hans er raunar mjög athyglisvert því Páll Eggert skrifaði merka

bók, *Upptök sálma og sálmalaga í lútherskum sið á Íslandi* (1924), þar sem hann gerir grein fyrir öllum útgefnum sálmu sálmabókanna allt frá *Sálmakveri* Marteins Einarssonar 1555. Þrátt fyrir það má finna rímnaskáld af kvenkyni, t.d. Steinunni Finnsdóttur sem nefnd var í nmgr. 114, sem er helst þekkt fyrir að hafa ort rímur út frá sagnakvæðum þar sem áherslan er á konur og þeirra viðhorf og tilfinningar (sjá Bergljót Soffía Kristjánsdóttir 1995).

8.7 Samantekt

Þegar farið var að skoða sögur og epískan kveðskap frá samtíma sagnadansa var viðfangsefnið að athuga hvort svipað viðhorf og sögusamúð og er að finna í sagnadönsunum væri sjáanlegt í öðrum bókmenntagreinum. Í ljós kom að í flestum þeirra greina sem athugaðar voru, fyrir utan sagnakvæðin og hin kvenlægu eddukvæði, er viðhorf til kvenna og ofbeldis í garð kvenna yfirleitt mjög karllægt og á forsendum feðraveldisins. Konur eru sjaldan aðalpersónur eða í öndvegi þótt undantekningar séu þar á, samanber Guðrúnu Ósvífursdóttur.

Hér hefur fyrst og fremst verið rætt um ofbeldi í garð kvenna innan fornaldarsagna og riddarasagna, aðallega frumsaminnna, um brúðarleitarsögur og meykóngasögur, hefnd kvenna í hetjukvæðum og Íslendingasögum, auk þess sem rætt var um sagnakvæði og umfjöllun um konur í nokkrum rímum. Þó að ekki hafi verið kafað djúpt má þó greina vissar tilhneigingar. Viðhorf til kvenna fornaldarsagna er ekki klippt og skorið, til þess eru sögurnar of marglaga en viðhorf til ofbeldis í garð kvenna innan þeirra er yfirleitt á þá leið að ef þarf að lækka rostann í konum er réttlætunlegt að beita þær ofbeldi, jafnvel nauðga þeim. Hið sama gildir um meykóngasögurnar, enda er frásagnarefnið af sama meiði. Í brúðarleitarsögum eru konur furðu fjarverandi, og brúðkaupið er fyrst og fremst samningur milli riddarans og föður brúðarinnar.

Í tengslum við Íslendingasögur var fyrst og fremst rætt um hefnd kvenna, ekki síst þar sem konur sagnadansa grípa einnig til hefnda ef á þarf að halda. Af fjórum konum sem rætt var um eru tvær þeirra dæmdar af sögunni; Hallgerður sem varð völd að dauða Gunnars á Hlíðarenda, einnar helstu hetju Íslendingasagnanna og er alla söguna hálfpartinn á skjön við aðrar sögupersónur, og þó sérstaklega Yngvildur sem dirfðist að grípa til aðferða yfirstéttarkvenna. Hvorki Hildigunnur né Guðrún eru aftur á móti dæmdar innan sagnanna.

Hin kvenlægu hetjukvæði – og hér var einkum rætt stuttlega um *Guðrúnarkviðurnar* – leiða í ljós kvenlega sýn á atburði hetjukvæðanna. Þau eiga sér samhljóm í sagnakvæðum þar sem byggt er á svipuðum formúlum og eru undir sama bragarhætti en líkjast einnig sagnadönsunum, sem fjalla sumir hverjir um skyld efni. Sagnadansar eru því ekki einu kvæðin þar sem sögusamúðin er kvennanna megin en þeir eru aftur á móti eina greinin sem þar sem fjallað er beint um kynferðisofbeldi og annað ofbeldi í garð kvenna út frá sjónarhóli kvenna og af samúð í garð kvenna, sem eru ekki dæmdar nema þegar þær reynast kynsystur sínum illa.

Þann mun sem má greina á milli sagnadansa annars vegar og annarra frásagnarbókmennta á borð við Íslendingasögur, fornaldar- og riddarasögur hins vegar, má að einhverju leyti skýra með því að sagnadansarnir hverfast um einn dramatískan atburð, á meðan samanburðarefnið ræðst að meira eða minna leyti af framvindunni, þar sem sjaldnast er dvalið við lýsingar. Þótt lýsingar séu að vísu ekki sambærilegar í öllum þessum sögum, og t.d. að jafnaði dýpri í riddarasögum en Íslendingasögum, ná þær því hvergi að tjá rödd kúgaðra kvenna, enda er athyglin að miklu leyti bundin við reynsluheim riddaranna.

Miðað við aðrar íslenskar miðaldabókmenntir eru sagnadansarnir því í raun eina greinin sem tekur á samfélagslega erfiðum málum sem snerta konur sérstaklega, lýsir þeim og dregur af þeim lærdóm í þágu kvenna.

9 Samfélag og veruleiki á tímum sagnadansa

Í nærri öllum hérlendum sagnadönsum er sögð stutt saga, eitthvað mikilvægt gerist sem hefur áhrif á allar sögupersónur og ekkert verður samt á eftir innan ramma kvæðisins.¹¹⁸ Aðdraganda og afleiðingum er einnig lýst. Þannig er dregin upp mynd af því sem hendir í kvæðinu og samanburður við það samfélag sem áheyrendur og þátttakendur hrærast í er óumflýjanlegur. Þetta hefur þegar komið fram hér að framan en í þessum kafla verður atburðum kvæðanna stillt upp andspænis samfélaginu. Við þann samanburð kemur berlega í ljós að heimur kvæðanna og veruleikans lúta ekki sömu lögmálum því lög og reglur samfélagsins gilda ekki nema að sumu leyti í kvæðunum. Því má segja að fram fari ákveðið samtal á milli kvæðis og samfélags þar sem þau sem flytja kvæðin eru eins konar milligöngumenn. Kvæðin eru ádeila á ofbeldi, bæði eins og það birtist innan þeirra sjálfra og í samfélaginu utan þeirra, þau dæma ofbeldið og refsirammann og eru oft á tíðum hvorki samhljóða öðrum frásagnarbókmenntum á síðmiðöldum og árnýöld né því hvernig samfélagið brást alla jafna við ofbeldinu. Þetta er eitt af því sem er áhugavert við sagnadansa í íslensku samhengi, veruleiki þeirra bæði endurspeglar tíðarandann og stangast á við hann.

Kvæðin eru mörg mjög ofbeldisfull og viðbrögð við ofbeldinu eru þar oft á tíðum hörð. Þannig var samfélagið einnig og eftir siðaskipti var ofbeldið orðið stofnanabundið, refsingar fyrir smávægileg brot voru harðar og líflátsdómar margir. Karlar kvæðanna eru oft af háum stigum og telja sig eiga rétt til kvenna – og sækja þann rétt – og feður og bræður eiga yfir konum að segja. Hið síðarnefnda gildi einnig samkvæmt lögum tímabilsins. Hart var tekið á barnsburði utan hjónabands og kvæðin endurspeglar það upp að ákveðnu marki. Kvenpersónum kvæðanna er þó sýnd mun meiri mildi en konum í samfélaginu, sérstaklega miðað við hörku 17. og 18. aldar.

Allar heimildir um sagnadansa hér á landi – fyrir utan stöku vísu eða vísuþrot – eru frá því eftir siðaskipti og helstu handrit eru frá seinni hluta 17. aldar og 18. öld eins og fram hefur komið. Þegar kemur fram á 19. öld fara kvæði þar sem ofbeldið er fyrirferðarmikið að hverfa úr handritum. Nokkur kvæði eru skrifuð upp þegar líður á öldina, sum þeirra margoft en yfirleitt eru kvæðin orðin styttri og meira er um merkingarlitlar og jafnvel merkingarlausar vísur og lausamálstexti milli erinda fyllir stundum upp í eyðurnar. Saga kvæðanna nær aftur á móti mun lengra aftur og sagnaheimurinn allur er með yfirbragði miðalda og kaþólskra viðhorfa og verða kvæðin því einnig rædd hér í því ljósi.

¹¹⁸ Undantekningar frá þessu eru nokkrar: *Þorkels kvæði Þrándarsonar* (62) þar sem elskendur sem um tíma eru giftir öðru fólki ná saman í lokin. Kvæðið er nokkuð langt og sagan snýst ekki um einn einstakan atburð. Einnig má nefna brúðarleitarkvæðin *Eyvindar rímu* (81) og *Þorgeirs rímur* (82) sem bæði eru fremur ómarkkviss og auk þess of brotakennd til að nokkuð sé hægt að fullyrða um framvindu þeirra.

Efni þessa kafla er lagarammi, afstaða kirkjunnar og samfélagslegur veruleiki andspænis innri heimi kvæðanna. Vegna staðsetningar sagnaheimsins í miðaldasamhengi verður leitað fanga í lagagreinum allt frá lokum þjóðveldisins að lagasetningu 17. og 18. aldar. Það sem helst varðar þessa rannsókn er hvernig tekið er á ofbeldi, nauðgunum og mannsmorðum, barnsburði utan hjónabands og dulsmálum, auk þess sem litið verður á lagagreinar um hjónabandið og frillulífi. Lagagreinunum er svo stillt upp andspænis kvæðunum, þ.e. reynt verður að greina hvar og á hvaða hátt kvæðin stangast á við lagarammann og fara jafnvel gegn honum. Aldur handrita og varðveisla kvæðanna er tengt við atburði í samfélaginu á sambærilegum tíma.

9.1 Lagaramminn

Á mótum 13. og 14. aldar, þegar kvæðagreinin var að byrja að mótast á Norðurlöndum, höfðu miklar breytingar orðið á stjórnskipun og lagaumhverfi hér á landi frá því á þjóðveldistímanum. Þjóðin hafði gengist Noregskonungi á hönd og í stað þjóðveldislaganna fékk hún ný lög, fyrst *Járnsíðu* árið 1271 og svo *Jónsbók* 1281. *Jónsbók* var í notkun næstu rúmar fjórar aldir með breytingum og viðbótum og nokkrar lagagreinar hennar eru reyndar enn í gildi. *Kristinréttur Árna biskups Þorlákssonar* bættist við 1275 þótt hann hefði ekki verið samþykktur í báðum biskupsdæmum fyrr en árið 1354 (*Járnsíða* og *Kristinréttur Árna Þorlákssonar* 2005: 31). *Jónsbók* og *Kristinréttur* eru því þau lagasöfn sem giltu stóran hluta tímabilsins sem hér er undir. *Kristinréttur* féll þó úr gildi við siðaskiptin en *Stóridómur* sem er viðbót við *Jónsbók* frá árinu 1564 tók við hlutverki *Kristinréttar* hvað varðar siðferðisbrot.

Kristján V. Danakonungur lét endurskoða alla löggjöf í ríki sínu þegar hann komst til valda árið 1670. Í kjölfarið fylgdi setning *Dönsku laga* árið 1683 og *Norsku laga* árið 1687. Í framhaldi af því bauð hann íslensku lögmönnunum að semja nýja löggjöf árið 1688 sem sniðin væri eftir norsku lögunum og biskupum að semja kirkjulagaþátt. Í tvígang voru lögð fram frumvörp sem voru felld og því ákveðið að norsku lögin skyldu látin gilda til bráðabirgða. Það var gert á árabílinu 1719–1732. Þau voru svo lögleidd sem vararéttarheimild árið 1734 og síðar einnig einstakir þættir *Dönsku laga*. Öll refsilöggjöf Dana var lögleidd í nokkrum skrefum árið 1838 (Sigurður Línadal 2012: 129–130). Dæmt var eftir dönskum lögum frá 1643 í málum er vörðuðu dulsmál enda fjallar *Stóridómur* fyrst og fremst um sífjaspell, þ.e. of náin tengsl fólks í ástarsamböndum og barneignum, og hórdómsbrot. Í tengslum við þessa rannsókn skipta helst máli greinar í *Norsku lögum* sem varða annars vegar bann við dansi og skemmtanahaldi á vökunóttum (6. bók: *Um Misgjörniþinga*, 3. kafli: Um Helgedagsbrot, 11. grein) og hins vegar greinar sem varða nauðganir og annað kynferðisofbeldi (6. bók, 13. kafli: Um Saurlifnad).

Sé lagaramminn sem spannar langt tímabil skoðaður er ljóst að þótt sömu lög hafi í meginatriðum gilt fyrir alla, jafnt karla sem konur, má þó greina að karlar á hærri stigum og á öllum aldri voru frumlag samfélagsins, þeir eru útgangspunktur allra lagagreina – fyrir utan lög um

siðferðisbrot. Skoðun kirkjunnar á skemmtanalífi alþýðunnar bæði fyrir og eftir siðaskipti er einnig til umræðu enda hafa skrif biskupa og samþykktir kirkjuþinga haft áhrif á hvað var talið tilhlýðilegt og hvað ekki. Hvað harðast var gengið fram í siðferðismálum og banni við skemmtanahaldi allt frá seinni hluta 16. aldar og fram yfir miðja 18. öld. Þetta fellur saman við svokallaða lærdómsöld, en á þeim tíma var jafnframt mikill áhugi á söfnun og skráningu hvers kyns kvæða og sagna; einnig sagnadansa.

Í 56. grein Vígslóða *Grágásar*¹¹⁹ er ákvæði um að skóggang varði ef maður vegur karlmann eða konu. Þar segir einnig að það sama gildi ef kona vegur karlmann eða konu „og svo er um öll lagaafbrigði mælt“ (*Grágás* 2001: 246; sjá Auður Magnúsdóttir 2016: 113–114). Þetta undirstrikar í raun að lögin gildi jafnt fyrir alla, nema annað sé tekið fram; gert er ráð fyrir að konur geti orðið mannsbani og að þeim skuli refsað á sama hátt og körlum. Kvenna er því sjaldan getið sérstaklega í lögnum, nema þegar hjónaband eða legorðsmál ber á góma. Þegar það gerist undirstrikar það hversu langt konur stóðu körlum að baki í slíkum málum, bæði félagslega og réttarfarslega. Reyndar má sjá strax í upphafi Kristinna laga þáttar *Grágásar* þar sem rætt er um barnaskírnrir að ungum drengjum er treyst fremur en konum, jafnvel þótt skírn þurfi að fara fram með þeim hætti að kona stýri höndum drengsins og kenni bæði „orð og atferli“:

Karlmaður á skírn að veita barninu, en ef hann kann eigi orð til eða atferli, og er rétt að kona kenni honum. Rétt er að kona kenni honum að skíra barn, en eigi skulu konur skíra barn nema engi kostur sé annar á. Þá skal kona skíra barn ef hin mesta nauðsyn er á, og er hvortki hjá karlmaður né sveinbarn það er hún megi hendur þess á leggja að skíra barn [...]

(*Grágás* 2001: 3)

Þannig markar lagabókstafurinn stöðu kvenna strax í þjóðveldislögnum, þær eru lægra settar en ungir drengir, bæði gagnvart almættinu og veraldlegum lögum. Í *Kristinrétti Árna Þorlákssonar* er hliðstæð klausa: „Skíra skal kona barn ef eigi eru karlar til og varðar henni slíkt sem karlmanni ef hon kann eigi eða verði eigi rétt að farið þá er þörf verður“ (*Járnsíða og Kristinréttur Árna Þorlákssonar* 2005: 147). Konur máttu því aðeins skíra barn ef ekki náðist í karlmann en var samt skylt að kunna til verka.

Festaþáttur *Grágásar* undirstrikar sambærilegt viðhorf; þannig gat til dæmis sextán ára gamall sonur fastnað móður sína. Kona gat aftur á móti aðeins fastnað konu ætti hún hvorki föður né bróður á lífi. Ekkjur réðu reyndar yfir sjálfum sér og meyjar tvítugar og eldri. Ekki er fyllilega ljóst hvort meyjar tvítugar og eldri hafi þar með mátt ráða hverjum þær giftust (*Grágás* 2001: 109–110). Í kafla

¹¹⁹ Rétt er að hafa í huga að *Grágás* var aldrei staðfest sem lögbók enda var hvorki framkvæmda- né dómssvald á Íslandi fyrir 1262/64. Því er ekki vitað hvort henni hafi verið fylgt eða hvort hún sýni fyrst og fremst þörf fyrir reglugerðir. Hún gefur auk þess upplýsingar um hvernig lítið var á glæpi og refsingu. Annað gildi um *Jónsbók* sem var samþykkt á Alþingi árið 1281 eins og fram hefur komið.

um kvennagiftingar í *Jónsbók* kemur fram að faðir og móðir skuli ráða giftingum dætra sinna ef þau eru til. Faðirinn er því ekki einráður. Njóti þeirra ekki við „þá skulu föðurfrændur og móður hinir nánustu giftingum ráða“ (*Jónsbók* 2004: 121). Ef bræður eru ekki sammála, „þá skal sá ráða sem hennar ráði fylgir“ (sama heimild) og: „Ekkja má gifta sig sjálf hverjum sem hún vill með nokkurs frænda ráði“ (*Jónsbók* 2004: 122). Í raun eru þetta litlar breytingar, giftar konur og ekkjur réðu sér sjálfar upp að vissu marki, annars karlar þeim nákomnir. Í *Kristinrétti Árna Þorlákssonar* er grein um samþykki kvenna: „Heyra skulu og góðir menn jáyrði meyjar þeirrar eða konu sem fest verður og skilorð þess er festir, fyrir því að það er forboðað af guðs hálfu að nokkurr maður festi mey eða konu nauðga“ (*Járnsíða og Kristinréttur Árna Þorlákssonar* 2005: 167). Auk þess leggur lagagreinin áherslu á að rétt sé að faðir eða frændi konunnar festi mey eða konu „ef það er hennar vili þá er festar fara fram“ (sama heimild). Hægt var að svipta konur arfi ef þær giftu sig gegn vilja foreldra sinna samkvæmt *Jónsbók* (2004: 121) og þar með var reynt að koma í veg fyrir að þær brytu gegn vilja þeirra. Hér verður helst skoðað hvernig lög á ýmsum tímum fjalla um kynferðisofbeldi, hjónabandsmál og frillulífi, sifjaspell og dulsmál; þ.e. þar sem sérstaklega er fjallað um konur.

9.1.1 Nauðgun og nauðung – legorðsmál

Grágás er afdráttarlaus hvað varðar nauðganir og þar virðist sönnunarskyldan ekki jafn þung og síðar varð. Í 27. kafla Festarþáttar er talað um að „drýgja misræðu við konu“ og að „brjóta konu til svefnis“ og ljóst að átt er við að þvinga konu til samræðis í báðum tilvikum. Það varðar fjörbaugsgarð (*Grágás* 2001: 124–125). Einnig er refsing fyrir að kyssa konu á laun og að ráði hennar, sem varðar þriggja marka sekt, ekki jafn þung og fyrir að kyssa hana nauðuga sem varðar fjörbaugsgarð; það er því lagt að jöfnu við nauðgun. Sé konan gift liggur reyndar sama refsing við, hvort sem hún er kossinum samþykk eða ekki. Konur eiga allar sakir sem falla undir tilraunir til nauðgunar en ef nauðgunin tekst á lögráðandi hennar sökina (*Grágás* 2001: 124–125; 539). Nauðgun og brott nám voru lögð að jöfnu hvað alvarleika varðar enda litið svo á að hvort tveggja væri eignarnám eins og kom fram í 8. kafla; hvort tveggja varðar fjörbaugsgarð og gildir það sama hvort sem konan er nauðug eða fús fararinnar (*Grágás* 2001: 127).

Ef konu var nauðgað og lögráðandi hennar kom þar að tryggði Festarþáttur *Grágásar* sekt gerandans sem var sú sama og vígsök og hann í raun réttdræpur. Þar sem lögina gera skýran greinarmun á konum eftir stöðu þeirra og valdi forráðamanna þeirra, tengist réttur kvenna fyrst og fremst ætt þeirra og hjúskapar- og stéttarstöðu á þessum tíma (*Grágás* 2001: 124–126; Agnes S. Arnórsdóttir 1986: 23–30). Það sama er til umfjöllunar í *Vígslóða*; þar er hnykkt á því hverjir eigi sökina jafnvel þótt nauðgunartilraun hafi ekki tekist (*Grágás* 2001: 233–234). Ættlausar konur, vinnukonur og ambáttir voru aftur á móti réttlausar.

Í öðrum kafla Mannhelgishluta *Jónsbókar* er fjallað um skemmdarvíg og níðingsverk. Þar eru talin upp margvísleg níðingsverk, eins og ef maður myrðir mann eða brennir mann inni o.s.frv. Þar er meðal annars talið til níðingsverka ef menn hlaupast á brott með eiginkonum annarra manna og þeir taldir óbótamenn og að því er virðist rétttræpir (*Jónsbók* 2004: 102). Auk þess segir:

Svo og þeir menn er konur taka með ráni eður herfangi í móti guðs rétti og manna, hvort er þeir taka eiginkonur manna eður frændkonur eður dætur fyrir utan vilja þeirra manna er forræði eigu á þeim að lögum og svo sjálfra þeirra, hversu sem síðan gjörist vili þeirra er samvista þeirra verður.

(*Jónsbók* 2004: 103)

Þetta er reyndar frekar óljóst, því bæði er rætt um vilja forráðamanna kvennanna og þeirra sjálfra, þ.e. að þeim sé rænt án þeirra vilja, „hversu sem síðar gjörist vili þeirra“ til samvista við karlana. Þarna er þó líklega gert ráð fyrir að sættir geti tekist með aðstandendum konunnar og karlinum eða að konan sætti sig við hlutskipti sitt. Einnig er rétt að nefna að brottnámið gat verið með vilja og samþykki konunnar.

Þetta endurspeglast í nokkrum sagnadönsnum, karlar takast á um konur þar sem feður og bræður þeirra vilja ráða ferðum þeirra og ástum. Þetta sést t.d. glögglega í *Kvæði af Ribbaldi og Gullbrúnu* (16). Gullbrún hleypst á brott með Ribbalda en upp kemst um allt saman. Faðir hennar og bræður koma á eftir þeim og úr verður bardagi þar sem einhvers konar berserksgangur rennur á Ribbald sem drepur þá alla. Hann sjálfur fellur einnig eftir að Gullbrún rýfur galdurinn með því að nefna nafn hans. Kvæðið er þrátt fyrir það ekki flokkað sem brúðarránskvæði því Gullbrún fer sjálfviljug með Ribbaldi (sjá í 6. og 7. kafla). Brúðarrán virðist ekki vera yrkisefni nema í einum hérlendum sagnadansi (*Hökulsmokks kvæði* (92)) og raunar er ekki fyllilega ljóst hvað gerist í því kvæði. Algengara er að konurnar hlaupist á brott með riddurum sínum í trássi við vilja fedra sinna og bræðra og það gæti raunar einnig verið söguþráður þessa kvæðis. Síðar í sömu grein segir:

Það er og óbótamál ef maður tekur konu nauðga ef þar eru tvau lögleg vitni til að það er satt. Nú eru eigi vitni til en hon segist nauðig verið hafa, og segir hon það samdægris, þá dæmi tólf hinir skynsömustu menn eftir því sem þeim þykkir líkindi til bera og hvort þeirra þeim þykkir líkara til sanninda. En þó að kona geti vart sig fyrir góðkvensku sakir, svo að hann komi eigi vilja sínum fram, þá ber með öngu móti að hann hafi eigi refsing fyrir eftir dómi ef sannprófast að hann hafi fullan vilja til þess borið og haldi þó lífinu. Ef maður stendur mann á konu sinni meður lögligum vitnum, gjaldi sá full manngjöld bóndanum slík sem hann er maður til er konu lá, ef hann væri þá saklaus drepinn, en hálf manngjöld ef maður stendur mann á móður sinni, dóttur eða systur ef þær eigu sér eigi bændur. Skulu þessi gjöld dæma tólf skynsamir menn lögliga til nefndir af réttaranum.

(*Jónsbók* 2004: 103)

Samkvæmt *Jónsbók* var kona því aðeins tekin trúanleg ef tvö vitni voru að nauðguninni, annars gat reynst erfitt fyrir hana að sanna verknaðinn. Tólf skynsamir menn skyldu skera úr um hvort konan

eða karlinn segði satt. Þetta þýðir í raun að sönnunarbyrðin er orðin mun þyngri en hún var í *Grágás*, og raunar ómögulegt að sanna nokkuð.¹²⁰

Refsing fyrir skemmdarvíg og níðingsverk var eftirfarandi samkvæmt *Jónsbók*: „[...] þá fari hann útlægur og óheilagur, og hafi fyrirgert fé og friði, landi og lausum eyri og jafnvel óðalsjörðum, og komi aldri í land aftur nema hann beri hersögu sanna þá sem landsmenn vitu eigi áður“ (*Jónsbók* 2004: 104). Síðar í lögnum eru frekari skilgreiningar á slíkum verkum og refsingar tilgreindar fyrir þau:

Ef maður gjörir svo mikið óhæfuverk að hann leggst með konu manns, þá skal hann bæta bónda hennar slíku sem tólf menn dæma löglega til nefndir. [...] Nú ef maður sættist við þann mann sem legið hefur konu hans, þá skal sá veita tryggðir er konu á. En ef hann tekur hana aftur í sætt og liggur hinn hana annað sinn meðan þau eru saman, þá er hann tryggrofi sem hinn er vegur á tryggðir óspilltar.

(*Jónsbók* 2004: 119)

Tvennt skiptir hér máli. Konur eru eign karlmanna og á þeirra vegum. Allt miðast við þann karlmann sem er þeim næstur, og sönnunarbyrði kvennanna er mjög þung sé brotið á þeim. Þetta sést vel í þessari lagagrein, ekki er gerður munur á hvort konan var nauðug eða samþykkt en talað um að maður hennar geti tekið hana í sátt. Hér virðist ekki skipta máli hvort um framhjáald er að ræða, þ.e. konan er viljug, eða hvort henni er nauðgað; vilji konunnar skiptir í raun litlu máli.

Í lok Mannhelgisþáttar *Jónsbókar*, 31. kafla sem fjallar um „rétt á frændkonum manna ef þær eru legnar“ sést að það skiptir máli hvort frændur kvennanna hafi áhuga á að sinna réttarskyldunni. Þar segir: „Konur þær allar er mönnum eru skyldar og menn vilja öngva rækt á leggja, þá taki enginn meira rétt á þeim en lagarétt tólf auru“ (*Jónsbók* 2004: 120). Þar eru líka ákvæði um rétt kvenna: „Kona sjálf á rétt á sér ef hún er börð og á hún sér eigi bónda“ (Sama heimild). Hún þarf því sjálf að sækja málið og fylgja því eftir.

Norsku lög eru mun yngri en *Jónsbók*. Þar er þó margt sambærilegt við eldri löggjöf en annað breytt. Þrettándi kafli 6. bókar *Norsku laga* ber yfirskriftina „Um saurlifnað“. Þar er að finna ákvæði um samskipti karla og kvenna, með og án vilja kvennanna, þ.e. kynferðislegt ofbeldi og nauðganir en einnig um samkynhneigð og ferðir karla á hórúhús svo eitthvað sé nefnt. Þar má t.d. sjá þetta í 15. grein kaflans: „Samræde, sem er æ moote Natturunne, straffiz med Bæle og Bruna“ (*Norsku lög*

¹²⁰ Sönnunarskyldan átti svo eftir að verða enn meiri í síðari lögum. Þetta tengist að öllum líkindum breytingum á réttarfari sem urðu vegna aukins áhuga á einstaklingnum og sjálfsábyrgð hans og átti eftir að fara vaxandi. Smám saman var farið að líta á konur sem sjálfstæða einstaklinga innan réttarfarsins, þær bera í auknum mæli ábyrgð á gerðum sínum og er refsað í samræmi við það. Nú er það ekki lengur heiður karlanna sem er í húfi þegar konum/dætrum þeirra er nauðgað. Hlutur kvenna í nauðguninni verður einnig talinn meiri, þ.e. þær bera sök fyrir að hafa taldregið nauðgara sinn (sjá t.d. Mia Korpiola og Christine Ekholst sem báðar hafa skrifað um breytingar á stöðu kvenna innan lagarammans á síðmiðöldum á Norðurlöndum).

1779: d. 709). Ýmislegt gæti fallið hér undir. Samneyti með sama kyni, frjálslegar samfarastellingar, sífjaspell, kynlíf með öðrum tegundum o.s.frv. Refsingin er mjög afdráttarlaus; hin brotlegu skulu brennd á báli.

Margar greinar kaflans fjalla um nauðgunarmál og kynferðisofbeldi. 6. grein hljóðar svo:

Ef nockur Kona lyser uppá Kallmann ad hann hafe hjá ser leged, og þarmed openberar sijna egen Vanvirdu, og giører sialfa sig ad Hooru, enn eingenn Verksmerke finnaz þartil, þa a huun þad ad bevijsa, ellegar giallda sijn þriw Mørk, sem Ligare.

(*Norsku lög 1779: d. 706*)

Sönnunarbyrðin virðist því þyngjast hægt og bitandi. Hér er hún orðin þyngri en í *Jónsbók* og konur gátu þurft að horfast í augu við að vera kallaðar hórur og lygarar ef þær sökuðu karlmann um að hafa tekið sig nauðugar án þess að geta sannað það. Ýmislegt fleira í þessum lögum er með þeim hætti að þau styðja ekki við konur sem brotið er á. Í 16. grein segir svo:

Ef nockur naudgar einre ærlegre Mey edur Eckiu, og þad verður bevijsad, þa misse hann Lijfid, edur se Fridlavs, ef hann næz ecke. Enn verde hann frijadur frá Lijflate, þa take hann hana til ekta, se þad hennar og hennar Formyndara og Frænda Vilie. Enn vilie þeir þad ecke, þa skal hann lata uute vid hana af sijnum Eignum og Penijngum epter beggia þeirra Vina Ræde og Samþycke.

(*Norsku lög 1779: d. 709–710*)

Þarna kemur fram að kona geti forðað nauðgara sínum frá lífláti með því að ganga í hjónaband með honum – reyndar stendur einnig: „sé það hennar og hennar formyndara og frænda vilji.“ Helga Kress hefur bent á að með því að rýna í málfar dómskjala í Natansmálinu svokallaða og bera saman við *Norsku lög* komi berlega í ljós að Agnes Magnúsdóttir og Sigríður Guðmundsdóttir sem sakfelldar voru ásamt Friðriki Sigurðssyni fyrir morðið á Natani Ketilssyni, hafi banað honum vegna þess að hann beitti þær margvíslegu ofbeldi, einnig kynferðisofbeldi. Hún sýnir einnig fram á að hann hafi að öllum líkindum reynt að sleppa við málsókn með því að nýta sér 16. grein 13. kafla laganna og giftast öðru fórnarlambinu, því í dómskjölum kemur fram að hann bað Sigríðar, sem var kornung stúlka (*Norsku lög 1779: d. 710; Helga Kress 2014: 112*). Natan var reyndar ekki myrtur fyrr en árið 1828 en líklega var dæmt eftir *Norsku lögum*.

Í 21. grein 13. kafla laganna segir: „Se nockre Konu naudgad, þa skal þad ecke koma henne til Hindrunar edur Ærukrenkijngar i nockurn Maata“ (*Norsku lög 1779: 711*). Þrátt fyrir þetta var vandinn eftir sem áður að sanna að nauðgunin hefði átt sér stað og það gat reynst þrautin þyngri. Eins og Helga bendir á vernduðu lögin konur í orði en ekki á borði, sönnunarbyrðin er þeirra og ef þær þora ekki að kæra og þegja er litið svo á að ekkert hafi gerst eða að þær séu að sverta mannorð þeirra sem eru bornir sökum (*Helga Kress 2014: 111–112*).

Í ljósi þessa verður framganga kvenna sagnadansanna sem snúast gegn nauðgurum sínum enn athyglisverðari. Eins og Helga bendir einnig á má bera konur kvæðanna saman við Agnesi og Sigríði.

Konur kvæðanna sleppa við refsingu en í raunheimum var þeim aftur á móti refsað þunglega og í samræmi við lög, Agnes var hálshöggvin en Sigríður send í kvennafangelsið Spunahúsið í Kaupmannahöfn (Helga Kress 2014: 115–118). Þarna má sjá muninn á skáldskap og bláköldum veruleikanum eins og hann var snemma á 19. öld.

9.1.2 Ríks manns réttur

Fyrirbærið „ríks manns réttur“ kemur fyrir í nokkrum sagnadönsum, eða *Kvæði af herra kóng Símoni* (26), *Ebbadætra kvæði* (30), *Kvæði af Knúti í Borg og Sveini kóngi* (31) og *Bóthildar kvæði* (37), þótt birtingarmyndin sé mismunandi í kvæðunum. Þetta er þýðing á hugtakinu „droit du seigneur“ sem er notað um það þegar kóngur eða annar höfðingi telur sig eiga rétt til kvenna hvort sem er á brúðkaupsnóttum eða öðrum tímum. Lengi var talið að þetta hefði verið bundið í lög á lénstímanum þar sem lénsherrar og konungar hafi haft lagalegan rétt til að hafa kynferðislegt samneyti við allar konur sem voru undir þá settar, sérstaklega á brúðkaupsnóttum en þó einnig við önnur tækifæri. Eignarréttur á landi og yfirráð yfir fólki voru lögð að jöfnu, þar sem undirsátar lénsherranna væru einnig eign þeirra og til afnota fyrir þá. Lénsherrann átti því rétt á brúðinni á brúðkaupsnóttinni, þ.e. til meydóms hennar, en ekki brúðguminn (sjá Walker 1983: 255).

Á 19. öld tóku sagnfræðingar að benda á að þetta væri bókmenntaminni sem ekki hefði verið bundið í lög á lénstímanum. Aftur á móti er hægt að vísa í mun eldri heimildir sem reyndar eru sumar bókmenntalegar. Elsta dæmið mun komið úr *Gilgamesh kviðu* en þar segir að Gilgamesh sjálfur geri það sem honum sýnist. Hann tekur stúlku frá móður sinni og notar hana, dóttur stríðsmannsins, brúði unga mannsins. Sagnfræðingurinn Jörg Wettlaufer bendir einnig á önnur dæmi: Forngrískri sagnfræðingurinn Herodotus segir þetta hafa verið venju í Libýu til forna; Ewen III. af Skotlandi sagði á 9. öld að lögum samkvæmt mættu aðalsmenn nauðga alþýðukonum hvenær sem væri og allar hreinar meyjar þyrftu að vera til reiðu (Wettlaufer 2000: 112). Barbara G. Walker bendir á að kirkjan hafi jafnvel stutt við „droit de seigneur“ þar sem slíkt hafi verið álitid guðlegur réttur aðalsmanna. Talið var guðlast ef hjón reyndu að lifa kynlífi fyrstu þrjár næturnar í hjónabandi og það bæri vott um óguðlegan losta, en yfirvaldið – lénsherrann – átti allan rétt. Walker telur að þetta hafi tíðkast í austurkirkjunni og innan rússneska keisaradæmisins allt fram á 19. öld (Walker 1983: 255–256). Wettlaufer leggur hins vegar áherslu á að frásagnir af *droit de seigneur* á miðöldum séu að miklu leyti *topos*. Hann bendir einnig á að gamlar hugmyndir um slíkan rétt hafi orðið mjög vinsælar á 14. öld og síðar og verið notaðar af lénsherrum og höfðingjum til að sýna yfirburði sína, hvort sem þeir hafi beitt honum eða ekki. Hann vísar einnig í írskar og keltneskar sögusagnir þar sem riddarar hafi notið slíkra réttinda (Wettlaufer 2000: 112–113, sjá einnig Karras 2017: 115).

Sé litið okkur nær er augljóst að „ríks manns réttur“ er umfjöllunarefni nokkurra sagnadansa. Í *Ebbadætra kvæði* (30) er beinlínis rætt um ríks manns rétt. Í kvæðinu nauðga Ívarssynir tveimur systur, Ebbadætrum. Þeir eru greinilega af betra standi en þær og virðast telja þetta rétt sinn. Þeir biðjast vægðar áður en systurnar hálshöggva þá en allt kemur fyrir ekki:

41. Þær giørdu ljittinn
rijks mans riett
hiuggu af hønnum høfudid
vid hallarinnar stiett. (AM 153 8vo I, ÍF IV 1963: 144)

„Ríks manns réttur“ birtist enn skýrar í *Kvæði af Knúti í Borg og Sveini kóngi* (31) þar sem kóngurinn Sveinn sölsar undir sig brúði í brúðkaupinu. Kóngurinn kemur með hópi manna í brúðkaup Knúts og Kristínar og heimtar brúðina. Hún sá atburðarásina fyrir því kóngurinn hafði boðað komu sína en Knútur taldi að koma konungs yrði henni til heiðurs. Í kvæðinu gengur kóngurinn reyndar svo langt að hann drepur brúðgumann áður en hann sölsar brúðina undir sig. Frúin Kristín drepur síðan kónginn áður en hann nær að svipta hana meydómnum. Við sjáum því atburðina út frá sjónarhorni konunnar sem er fórnarlamb fyrsta réttar kónsins. Frúin Ingigerður í *Kvæði af herra kóng Símoni* (26) dæmir kónginn sem nauðgaði henni til dauða og tekur þátt í aftökunni. Í *Bóthildar kvæði* (37) gerir kóngurinn tilraun til ná Bóthildi undir sig og reynir að sigra hana í tafli. Það tekst ekki og því grípur hann til annarra ráða. Bóthildur endar einnig á að drepa kónginn, hér með því að byrja honum eitur með hjálp annarrar konu. Konur allra þessara kvæða drepa því þá karla sem hafa tekið sér þennan rétt eða hyggjast gera það.

En hver var veruleikinn? Inga Huld Hákonardóttir bendir í raun á kjarna málsins. Hún er þó ekki að tala um fyrsta rétt yfirvalds til meydóms kvenna á brúðkaupsnótt, heldur yfirráðarétt karla yfir konum sem voru undir þá settar:

Í vestrænum þjóðfélögum – sem og öðrum – fléttast vald karla yfir konum saman við vald einnar þjóðfélagsstéttar yfir annarri svo úr verður flókið mynstur í ástum og kynlífi. Karlar hvers hóps stýra konum innan hans, og jafnframt konum innan hópa sem standa lægra í píramída þjóðfélagsins. Vald þeirra felst meðal annars í því að þeir geta skemmt sér við að sænga með þeim án þess að skeyta um tilfinningar þeirra, hvað þá taka ábyrgð á getnaði barns ef einhver verður. Stundum er vald þetta lögfest. Ambátt í heiðni var hvað réttarstöðu snertir algjör eign húsbónda síns, og engin trúarleg né siðferðisleg boð hindruðu að hann gengi í sæng hennar. [...]

Þetta mætti kalla kynferðislega drottun (*sexual hegemony*). Karlar beina henni ekki aðeins að lægri stéttar konum heldur einnig að eiginkonum sínum og öðrum körlum. Karl sem fer í rúmið með vinnukonunni á heimilinu, eins og alsíða var hér á landi fyrrum, auðmýkir um leið og særir þá konu sem er lífsförunautur hans og oft traustasta akkeri í veraldarinnar ólgusjó.

(Inga Huld Hákonardóttir 1992: 140–141)

Það er því ljóst að karlar af öllum stéttum hafa löngum talið sig eiga rétt til kvenna sem eru lægra settar en þeir þótt lagabókstafurinn hafi ekki endilega tryggt þann rétt.

Guðrún Ingólfssdóttir greinir frá því í bókinni *Skáldskona gengur laus* (2021) að Krístrún Jónsdóttir sem var vel menntuð skáldkona og prestmaddama á 19. öld, hafi í stuttri vísu gagnrýnt húsbóndavaldið þar sem bændur gátu verið stórtækir til vinnukvenna:

Einu sinni kom ég þar sem konan lá á sæng og vinnukonan líka og átti húsbóndinn bæði börnin. Þá datt mér í hug þessi vísa um margar konur í minni sveit:

Undir bóndans hold og heims
hér þær búa valdi
(en) andans ráð og ástin blíða
ekki hafa neitt að þýða. (Guðrún Ingólfssdóttir 2021: 241)

Krístrún hefur líklega komið á flesta bæi í sinni sókn og talar í krafti stöðu sinnar sem prestmaddama. Af vísunni má ráða að þetta hafi verið svona á fleiri bæjum, konurnar hafi búið undir valdi bóndans, bæði holds og heims, þótt þær hafi getað verið frjálsar í andanum. Samúð hennar er því með báðum þessum konum. Guðrún bendir á að undirtextinn sé sá að hjónabandið eigi að byggja á gagnkvæmri ást: „Það sem blasir á hinn bóginn við þegar gengið er í bæinn eru tvær konur undirokaðar af holdlegum fýsnum húsbóndans [...]. Í þessari vist er valdaleysi kvennanna nístandi því báðar verða þær að kyngja vilja húsbóndans“ (Guðrún Ingólfssdóttir 2021: 241–242).

9.2 Um hjónabandið og frillulífi á miðöldum

Frillulífi er frásagnarliður sem kemur fyrir í nokkrum sagnadönsum og oft fylgja barneignir í kjölfarið; öll börn sem fæðast í sagnadönsum eru óskilgetin en í *Kvæði af herra kóng Símoni* (26) missir gift kona fóstur í kjölfar nauðgunar. Karlar í valdamiklum fjölskyldum kvæntust ekki af ást á tíma kvæðanna – þ.e. allt frá síðmiðöldum og fram á árnýöld og jafnvel lengur – heldur til að tengja saman fjölskyldur og ættir og styrkja stöðu sína og fjölskyldu sinnar. Allt fram undir siðaskipti virðast ástkonur og frillur því hafa verið hluti af samfélaginu, sérstaklega á fyrri öldum, og í sagnadönsum þar sem frillur ber á góma er tekin afstaða með þeim. Sé gluggað í samtímasögurnar, bæði biskupasögur og *Sturlungu*, má sjá að veraldlegir höfðingjar jafnt sem kirkjulegir, héldu frillur og þær höfðu oft sterka stöðu innan samfélagsins sem sögurnar lýsa á 12. og 13. öld. Í *Sturlungu*-útgáfum er yfirleitt að finna ættartré helstu fjölskyldna tímabilsins. Þar má sjá að margir höfðingjar, t.d. Jón Loftsson í Odda sem var uppi á 12. öld, áttu margar fylgikonur eða frillur (t.d. *Sturlunga saga, Skýringar og fræði* 1988: 103). Ein fylgikvenna Jóns var Ragnheiður Þórhallsdóttir, systir Þorláks biskups í Skálholti og móðir arftaka hans, Páls – frillusonurinn varð því biskup enda líka höfðingjasonur. Auður Magnúsdóttir gerir Jón Loftsson og barnafjöldann sem hann átti með fimm konum að umtalsefni í rannsókn sinni á stöðu frillunnar hér á landi á tímabilinu

1120–1400 (2001: 47–48).¹²¹ Þar skoðar hún einnig hvernig frillur töpuðu smám saman stöðu sinni á sama tíma og hjónabandið fékk sífellt meira vægi. Rannsókn hennar snýr ekki síst að því hvaða hlutverki frillulífi gegndi og hvernig það og hjónabandið gátu þrífist hlið við hlið í íslensku samfélagi. Meðal annars skoðar Auður hlutverk Ragnheiðar fylgikonu Jóns Loftssonar og þýðingu hennar í valdatafli og átökum milli Jóns og Þorláks biskups, bróður hennar. Ragnheiður er sú kvenna Jóns sem mest rúm fær í sögunni, mun meira en eiginkona hans. En breytingar urðu á þessu fyrirkomulagi strax í upphafi 14. aldar, í kjölfarið á því að Íslendingar gengust undir vald Noregskonungs. Þegar þarna var komið varð mikilvægara að safna auði og halda jarðeignum innan fjölskyldunnar og því varð hjónabandið og þau skilgetnu börn sem fylgdu því mun eftirsóknarverðara en frillulífið. Þó voru valdamenn, sérstaklega biskupar sem strangt til tekið máttu ekki kvænast, í þeirri stöðu að gera átt fylgikonur eða frillur allt fram yfir siðaskipti (Auður Magnúsdóttir 2001: 47–52).

Hjónabandið var til að byrja með öðru fremur pólitísk stofnun enda voru með því hnýtt bönd milli ætta og völd styrkt og kirkjan kom þar lengi vel hvergi nærri. Þetta er þekkt fyrirbæri þar sem konungs- og höfðingjaættir miðalda eru annars vegar. Þar gegndi hjónabandið fyrst og fremst þeim tilgangi að mynda bandalög og tengja saman veldi og auka við eða styrkja yfirráð yfir landi eins og bent var á í kaflanum um Eufemíu Noregisdrottningu og stöðu hennar (sjá kafla 2.1.5). Brúðhjónin voru oft gerókunnug hvort öðru og áttu jafnvel ekkert sameiginlegt tungumál. Frillulífi var lengi við lýði meðal norskra konunga og fjölskyldur kvennanna gátu átt von á að sambandið styrkti stöðu þeirra í samfélaginu og var það því oft látið viðgangast með samþykki þeirra. Auður bendir einnig á, og vísar þar í danska rannsókn, að staða frillunnar hafi ekki endilega verið svo slæm þótt ekkert sé um hana að finna í lagabókstafnum. Um hana hafi gilt óskráðar reglur sem samfélagið þekkti og varðveittust í minni fólks. Aftur á móti hafi gilt harðar refsingar við frillulífi sem var án samþykkis fjölskyldu konunnar (Auður Magnúsdóttir 2001: 17, sjá Nors 1987: 28–45, 39). Þess sér einnig stað í íslenskum lögum og ekki síður í sagnadönsum þar sem stúlkur hlaupast á brott með ástmönnum sínum; það hefur yfirleitt slæmar afleiðingar ef þau nást. Auður bendir á að þar sem frillan var iðulega af lægra standi en höfðinginn, hafi þau bönd sem tengdu fjölskyldu hennar við höfðingjann jafnvel verið mikilvægari en þegar um hjónaband var að ræða, einfaldlega vegna þess að meiri hagsmunir voru í húfi fyrir konuna og fjölskyldu hennar. Hjónabönd voru yfirleitt samningur milli nokkurn veginn jafnháttsettra einstaklinga og ætta og hagsmunir beggja aðila því svipaðir (Auður Magnúsdóttir 2001: 95). Eftir að vegur hjónabandsins fór vaxandi, ekki síst fyrir tilstuðlan

¹²¹ Auður veltir því fyrir sér hvort Snorri Sturluson gæti hafa lært fleira en forn fræði og stjórnmálabrellur í Odda enda átti hann sjálfur fimm börn með fjórum konum (Auður Magnúsdóttir 2001: 47–48). Hann hefur þó ekki þurft að leita í Odda eftir fyrirmynd í þessum efnum, því Hvamm-Sturla, faðir Snorra, átti sjálfur fjórtán börn með fimm konum (*Sturlunga saga, Skýringar og fræði* 1988: 83, 103).

kirkjunnar, varð val á eiginkonu mikilvægara og aðeins ein kona – og þá um leið ein ætt, ein tengsl – kom til greina.

Auður bendir einnig á að ekki sé samræmi milli birtingarmyndar hjónabandsins í Íslendingasögum annars vegar og *Sturlungu* og öðrum samtímasögum hins vegar. Í sögum *Sturlungu* eiga karlmenn fjölmargar fylgikonur og frillur og hjónabönd eru ekki langlíf. Í Íslendingasögum eru hjónabönd sterkari og endast lengur – þótt á því séu þekktar undantekningar – og frillur eru sjaldgæfar. Svo virðist sem hjónabönd Íslendingasagnanna lýsi hugmyndum skrásetjaranna um hjónabandið frekar en að þær gefi raunsanna mynd af hjónabandi og frillulífi í samtíma bæði sagnanna og skrásetjaranna, á meðan sögur *Sturlungu* endurspeglar frekar raunverulegt ástand á ritunartíma hennar (Auður Magnúsdóttir 2001: 43–45). Það sem skiptir helst máli í tengslum við þessa rannsókn, er að frillur kvæðanna eiga sér beina stoð í samtímasögum frá því löngu fyrir siðaskipti og allt fram að siðaskiptum. Nærtækt er að nefna fylgikonu Jóns Arasonar biskups, Helgu Sigurðardóttur, sem átti með honum sex börn sem urðu nýtir og áberandi þjóðfélagsþegnar, auk þess sem hann sá til þess að Þórunn dóttir þeirra fengi jafnan arf á við bræður sína (Páll Eggert Ólason 1919: 95–135).

Agnes S. Arnórsdóttir hefur rannsakað hjónabandið og hvernig fjallað er um það í kirkjurétti. Hún bendir á að með *Kristinrétti Árna Þorlákssonar* hafi verið innleiddur alþjóðlegur kirkjuréttur um málefni hjónabandsins hér á landi (Agnes S. Arnórsdóttir 2016: 177). Hjónabandssamningar, svokölluð kaupbréf, fjölluðu fyrst og fremst um eignafyrirkomulag á jarðeignum beggja aðila. Við lok miðalda tíðkuðust slík kaupbréf ekki lengur í sama mæli enda hafði hjónabandið þá öðlast annan sess og var ekki lengur eingöngu viðskiptasamningur milli tveggja ætta eða fjölskyldna, heldur var blessun æðri máttarvalda orðin hluti af sáttmálanum: „Ved en ægteskabsindgåelse var der ikke blot tale om etablering af kontakt om ejendom, men også om skabelse af et helligt bånd, hvor en mand og en kvinde samtykker at holde af hinanden, til døden skiller dem“ (Agnes S. Arnórsdóttir 2016: 178). Hér má þó benda á merkan samning sem Jón Arason biskup og Páll Vigfússon bóndi í Fljótshlíð gerðu með sér þess efnis að Magnús sonur Jóns sem var prestur og mátti því ekki kvænast, fengi Kristínu, systur Páls, „til fylgilags“ við sig. Þetta skjal er varðveitt og er einstök heimild, enda má líta á það sem eins konar hjónabandssamning eða kaupbréf þótt strangt til tekið sé ekki um eiginlegt hjónaband að ræða. Samningurinn var gerður árið 1533, er viðskiptalegs eðlis og kveður á um fyrirkomulagigna, erfðir barna o.s.frv. (Auður Magnúsdóttir 2001: 131–132).

Agnes bendir á að breytt skilgreining á hjónabandinu hafi leitt til þess að kynhlutverkin tóku að breytast og áhersla á meydóminn varð æ meiri; hreinlífið varð smám saman eftirsóknarverðara. Á 16. öld var svo komið að skírlífi karla fyrir hjónaband taldist einnig æskilegt (Agnes Arnórsdóttir 2016: 180–181). Hið tvöfalda taumhald á hjónabandi og kynferðismálum, bæði réttarfarslegt og

kirkjulegt og aukið vægi kristinna gilda breyttist því í raun ekki með siðaskiptunum. Þó fékk hið veraldlega vald meira vægi, eins og t.d. með *Stóradómi* 1564 þar sem dæmt var eftir veraldlegum lögum í málefnum sem snertu hjúskaparbrot og blóðskömm, sem áður höfðu heyrt undir kirkjuna. Í kaþólskum sið var ágreiningsmálum sem snertu hjónabandið skotið til páfa en eftir siðaskipti heyrðu slík mál að mestu leyti undir veraldlegra dómstóla (Agnes S. Arnórsdóttir 2016: 185).

Í samhengi sagnadansanna er staða bæði frillunnar og þeirra kvenna sem ekki kæra sig um þá stöðu áhugaverð. Í kvæðunum er þeirra málstaður tekinn frekar en eiginkvenna og annarra herra settra kvenna.

9.3 Siðferði á árnýöld – dæmt eftir nýjum lagaákvæðum

Upphaf siðbreytingarinnar hér á landi miðast við árið 1537 en hún var ekki gengin um garð fyrir en 1551. Oftast er þó miðað við aftöku Jóns Arasonar biskups og sona hans í Skálholti árið 1550. Mörg hugtök eru notuð um þetta ferli; *siðbót* er hugmyndakerfið og vísar til stefnuskrár Marteins Lúthers sem gagnrýndi aflátssöluna og vildi stuðla að beinu sambandi fólks við guðdóminn án milligöngu dýrlinga; *siðbreyting* er sjálft ferlið frá kaþólsku til nýs trúarskilnings. *Siðaskiptin* náðu yfir tímabilið 1537–1551 en *siðaskiptaöld* spannar lengri tíma eða til 1570. *Rétttrúnaðartímabil* tók við um það leyti sem Guðbrandur Þorláksson varð biskup (1571) og nær allt til 1730 en þá tekur *pietisminn* eða heittrúarstefnan við. Allt tímabilið hefur verið kallað *lærdómsöld* vegna þess mikla fornfræðaáhuga sem var ríkjandi allan þennan tíma og tengdist húmanismanum (Loftur Guttormsson 2000: 9). Segja má að hún hafi fjarað út um það leyti sem upplýsingin tók að hafa áhrif enda færðis áhugi fólks þá frekar fram á við, á úrbætur og nýja þekkingu.

Þetta tímabil er mikilvægt fyrir margra hluta sakir: Trúarlíf og helgihald breyttist eftir að sagt hafði verið skilið við kaþólsku kirkjuna þótt það gerðist ekki í einni svipan, og óraunhæft er að gera ráð fyrir að fólk hafi breytt trúarhugmyndum sínum á einu bretti. Áherslan var á persónulegt samband einstaklingsins við guð sinn, svo hægt og bítandi hætti fólk að heita á dýrlinga sér til fulltingis. Einn af fylgifiskum þess var aukin áhersla á læsi svo hver og einn gæti lesið guðsorðið og tileinkað sér það og prentlistin virkjuð í þeim tilgangi (sjá t.d. Loftur Guttormsson 1989). Farið var að taka mun harðar á siðferðisbrotum á þessum tíma þótt upphaf þess megi rekja aftur fyrir siðaskipti; nú voru slík mál í höndum veraldlegra yfirvalda eftir að *Kristinréttur Árna Þorlákssonar* féll úr gildi árið 1537. Framámenn kirkjunnar töldu þó áfram í sínum verkahring að passa upp á siðferðið, allt frá Guðbrandi Þorlákssyni, sem tók við Hólabiskupsdæmi árið 1571 og fram á tíma pietismans:

Sameiginlegt hinum eiginlegu siðaskiptum og pietismanum var áköf viðleitni til þess að siðbæta íslenska alþýðumeningu. Má vel líta á hana sem lið í almennri siðmenntunarviðleitni evrópskra

yfirstétta. Af þessu spratt langvinn togstreita milli oddvita kirkjunnar og alþýðufólks; togstreitan speglar ekki aðeins mikinn félagslegan stöðumun heldur og ólíka heimsmynd og gildismat.

(Loftur Guttormsson 2000: 11)

Þessi viðleitni birtist á mörgum sviðum eins og gefur að skilja, bæði trúarlegum og veraldlegum og verður bæði til umræðu í þessum undirkafla og þeim næsta.

9.3.1 *Breyttar hugmyndir*

Í kaþólskum sið eru margar mikilvægar kvenfyrirmyndir. Þar er María, sjálf guðsmóðirin, fremst í flokki og Anna móðir hennar fylgir fast á hæla hennar. Báðar voru mikilvægir tengiliðir milli fólks og almættisins, ekki síst kvenna, og margar helgar meyjar gegndu einnig mikilvægu hlutverki. Í sagnadansinum *Kvæði af Margrétu og Eilíf* (14) má sjá hvernig María mey og hinar helgu meyjar Brít og Barbara veita Margrétu fæðingarhjálp þótt afkvæmin séu afsprengi nauðgunar og sífjaspella og auk þess getin utan hjónabands. Eftir siðaskipti hvarf hið kvenlega afl úr trúarbrögðunum, að minnsta kosti í orði kveðnu, og eftir varð Faðirinn, Sonurinn og Heilagur andi – hinn þríeini guð, allur í karlkyni andspænis syndugu mannkyni. Trúarbrögðin urðu því mun karllægari sem styrkti feðraveldið enn frekar í sessi. Því má segja að við siðaskiptin hafi „konan“ fallið af stalli sem flekklaus meylla og umvefjandi móðir og við tekið hlutverk eiginkonunnar annars vegar – sem reyndar var samslungið hlutverki móðurinnar – og skækjunnar hins vegar. Reyndar bendir margt til þess að konur hafi ekki hætt að ákalla Maríu mey við siðaskiptin og lengi áfram leitað til hennar með sín innstu hjartans mál – og konur í barnsnauð ákölluðu heilaga Margréti langt fram eftir öldum, jafnvel fram á 20. öld (sjá Ásdís Egilsdóttir 1999: 241–256).¹²² Umskiptin urðu því ekki á einni nóttu. Kvenímynd kaþólsku kirkjunnar hafði vitanlega áhrif á réttarstöðu kvenna löngu fyrir siðaskipti og tvíhyggjan hóran–madonnan finnst einnig fyrir siðaskipti. En eftir siðaskiptin varð hún mun meira áberandi og áherslan enn frekar á stöðu eiginkonunnar.

Í rannsókn á menningarlegri mótun kyngervis á 17. öld fjallar Þórunn Sigurðardóttir um birtingarmyndir kvenna í bókmenntum árnýaldar. Þar rannsakar hún meðal annars „úrval tækifæris- og siðatexta“ með það fyrir augum að kanna hvernig þeir hafi haft mótandi áhrif á samfélagslegt viðhorf til kynjanna og ekki síður á samskipti milli kvenna og karla. Hún skoðaði meðal annars hugmyndir Lúthers um konur:

Í grundvallaratriðum byggðist kvenmynd Lúthers á þeirri hefðbundnu skoðun að konur væru óæðri körlum, enda búnar til úr rifbeini karlsins í þeim tilgangi að veita honum hjástoð og félagsskap. Á hinu trúarlega sviði voru konur að mestu jafnar körlum en þær voru ekki vitsmunaverur jafnt á við þá. Þær höfðu sterkari tilhneigingu til að láta tilfinningarnar hlaupa með sig í gönur og auðveldara var að afvegaleiðar þær en karla, eins og dæmið um Evu í aldingarðinum Eden er til vitnis um. Þær

¹²² Sjá einnig Margrétar sögu í *Heilagra meylla sögum* í útgáfu Kirsten Wolf (2003: 42–49).

voru og áhrifagjarnari en karlar og áttu það til að láta dæluna ganga. Þær áttu þess vegna að varast „munneiði og margmæli“ og þeim var sagt að vera „þögular í máta“.¹²³

Þórunn Sigurðardóttir 2017: 338)

Þetta endurspeglast bæði í sálum og tækifæriskvæðum siðaskiptaaldarinnar. Lúther lagði mikla áherslu á hjónabandið og taldi að guð sjálfur hefði fyrirskipað það og byggir það á vísun í *Fyrstu Mósebók*, „verið frjósöm, margfaldist og uppfyllið jörðina“ (Mós. 1.28) enda tryggði hjónabandið stöðugleika í þjóðfélaginu og væri bæði körlum og konum nauðsynlegt til að „forðast ólífnað og frillulífi“ (Þórunn Sigurðardóttir 2017: 338–339). Því var aukin áhersla á hlutverk kvenna sem eiginkvenna og mæðra í bókmenntum eftir siðbreytingu. Hjónabandið fékk enn sterkari stöðu og varð grundvöllur samfélagsins. Hjúskaparbrot urðu því ekki fyrst og fremst brot gegn maka heldur ekki siður gegn samfélaginu öllu. Það gæti verið ein skýring á því hvers vegna siðferðis- og hjúskaparbrot – kynlíf utan hjónabands og óskilgetin börn – leiddu til mun harðari refsinga en áður var. Hjúskaparstaða kvenna varð mjög skilgreinandi þáttur, staða eiginkvenna og húsmæðra varð mun styrkari eftir siðaskipti og þær nutu meiri virðingar en áður. Hjónabandið varð því helsta leið kvenna til virðingar í samfélaginu og bæði eiginkonan og móðirin voru settar á stall. Ýmsar breytingar sem urðu á kenningu og skipulagi kirkjunnar með siðaskiptunum urðu til þess að þrengja að ógiftum konum, bæði í sálrænum og félagslegum skilningi. Það tengdist ekki síst því að um leið og klaustrin lögðust af, lokaðist ógiftum konum af efri stigum leið sem þeim hafði áður staðið opin til sjálfstæðra trúariðkana og félagslegs frama (Loftur Guttormsson 2000: 96–97; Jacobsen 1989: 48–50). Hinn helgi steinn sagnadansanna hætti því að vera sá gríðastaður sem hann hafði löngum verið.

Kvenmynd Lúthers byggist á þeirri hefðbundnu skoðun miðalda að konan sé óæðri karlinum enda séu þær skapaðar til að vera honum til stuðnings. Þessa sér víða stað. Lúther taldi hjónabandið nauðsynlegt til að koma böndum á kynhvötina, ekki síst kvenna, þar sem kynhvöt þeirra væri bæði sterkari og hömlulausari en karla. Væri ekki hægt að hemja konur í hjónabandi „væri skækjulifnaður á næsta leiti. Lúther útmálaði skækjuna sem andhverfu hinnar undirgefnu og dyggðum prýddu eiginkonu og sá hana fyrir sér sem tálsnöru djöfulsins“ (Loftur Guttormsson 2000: 96). Fyrir siðaskiptin hafði skírlífiskrafan orðið æ sterkari: „For kirken handlede det om at kontrollere seksuallivet i og uden for ægteskabet. I den sammenhæng bliver jomfrudommen et særligt symbol, og man ser, hvorledes det rene og uskyldige også bliver fremhævet i forskellige rituelle sammenhænge“ (Agnes S. Arnórsdóttir 2016: 181, 182). Eftir siðaskiptin má segja að þótt krafan um

¹²³ Undir lok tilvitnunarinnar vitnar Þórunn í skrif Magnúsar Jónssonar (1637–1702) í Vigur um siðgæði kvenna sem varðveitt eru í handritinu AM 148 8vo, sem kallað hefur verið *Kvæðabók úr Vigur*.

meydóminn sé eftir sem áður sterk færirst áherslan frá meynni yfir til hinnar sístarfandi móður og eiginkonu (Loftur Guttormsson 2000: 97).

Á árnýöld gerðist það því á sama tíma að staða giftra kvenna styrktist í sessi, hlutur ógiftra kvenna versnaði og kvenkyns tengiliðir við guðdóminn hurfu, að minnsta kosti samkvæmt bókinni. Í staðinn kom hið persónulega samband hvers og eins við guðssoninn.

9.3.2 *Blóðskömm og dulsmál*

Stóradómur er viðbót við *Jónsbók* frá árinu 1564 og því hluti veraldlegra laga, og honum var ætlað að taka við af þeim hluta *Kristinréttar Árna Þorlákssonar* sem sneri að blóðskömm og hórdómsbrotum. Hann er samþykkt um siðferðismál og fjallar fyrst og fremst um legorðsbrot og barneignir fólks sem ekki mátti eigast vegna of náins skyldleika eða tengsla – þ.e. blóðskömm/sifjaspell. Í *Kristinrétti* eru einnig ákvæði um blóðskömm. Í 20. lið eru tilgreindar 17 konur sem karl mátti ekki leggjast með og það sama gildi vitanlega um konur. Viðurlög við brotum með þessum 17 konum voru sektir væru hin seku fjarskyld en þau friðlaus og útlæg þegar skyldleikinn var nær en fimmta manni (*Járnsíða og Kristinréttur Árna Þorlákssonar* 2005: 169, 171–172).¹²⁴ Í upphafi *Stóradóms*, reyndar eftir að þeir 24 karlar sem stóðu að honum hafa verið taldir upp, er tilgreint: „[...] hversu miklar fésektir og hár refsingar vera skyldi á frændsemi og mægðaspellum, hórdómum og frillulífi, sem að í vorum íslenskum lögum eigi var svo fulluliga né skilmerkiliga ámalgað eður tileinkað [...]“ (*Jónsbók* 2004: 319). Dómurinn skyldi einnig ná til 17 einstaklinga þótt þeir séu ekki alveg þeir sömu og nefndir voru í eldri kirkjulögum. Reyndar var þessi tala nokkuð á reiki og 1637 var hún komin upp í 25 einstaklinga fyrir hvort kyn (Helgi Þorláksson 2003: 348). Með *Stóradómi* urðu refsingar fyrir blóðskömm mun harðari en áður. Þau sem höfðu gerst brotleg: „[...] skulu falla til óbótamála og hafa fyrirgjört lífinu. Karlmennt höggvist en konur drekkist“ (*Jónsbók* 2004: 319–320; Már Jónsson 1993: 139–140). Fjármunir þeirra skyldu renna til „vors náðugasta herra kóngsins“ (*Jónsbók* 2004: 320). Framan af var þó aðeins beitt sektum og fyrsta dauðadómnum ekki framfylgt fyrr en árið 1599. Eftir það lyktaði málum yfirleitt með aftökum vel fram yfir miðja 18. öld. Með *Stóradómi* var framfylgt þeirri meginreglu siðbótarinnar að veraldlegir dómstólar dæmdu í kynferðis- og hjúskaparmálum og refsuðu fyrir þau, það væri ekki hlutverk kirkjunnar. Enda er ljóst að frumkvæðið að lagasetningunni kom frá hinu veraldlega valdi og refsiharkan lá auk þess í tíðarandanum (Már Jónsson 1993: 101–105; Loftur Guttormsson 2000: 94–95).

¹²⁴ Konurnar 17 eru: móðir, systir, dóttir, sonardóttir, dótturdóttir, móðurmóðir, föðurmóðir, bróðurdóttir, systurdóttir, móðursystir, föðursystir, stjúpdóttir, stjúpmóðir, tengdadóttir, tengdamóðir, eiginkona bróður, systir eiginkonu (*Járnsíða og Kristinréttur* 2005: 171).

Fyrstu aftökur fyrir blóðskömm í Evrópu fóru fram á síðustu árum 15. aldar og 1508 voru sett lög um líflát fyrir slík brot í Bamberg í Þýskalandi. Því er ljóst að ekki er hægt að rekja hert viðurlög fyrir siðferðisbrot til siðaskiptanna heldur var á þessum tíma mikil bylgja í átt til harðari refsinga fyrir brot af þessu tagi (Már Jónsson 1993: 67–68). Lúther studdi reyndar aukna hörku í siðferðismálum og var fylgjandi dauðarefsingum fyrir sífjaspell. Að hans mati var það samt ekki hlutverk kirkjunnar að dæma heldur hins veraldlega valds, kirkjan skyldi hugga og leiðbeina (Már Jónsson 1993: 84–85). Guðbrandur Þorláksson biskup hafði samt sem áður afskipti af veraldlegum refsingum og hvatti mjög til þess að lögunum væri framfylgt af hörku. Hann sakaði sýslumenn um að vilja frekar beita fésektum: „menn komu til að rengja Stóradóm og véfengja hann, vildu heldur hafa pening en refsa og straffa eftir Guðs lögum og dæmdum dómi af konunglegu majestetí samþykku.“ Brýndi hann þá til þess að hlífa hvergi óbótamönnum og blóðskömmurum svo að „Guðs hefndar reiðistraff komi ekki yfir land og lýði“ (Már Jónsson 1993: 116–117; Guðbrandur Þorláksson 1886: 343). Afskipti Guðbrands voru ekki vel séð, hann var jafnvel sakaður um landráð og fyrir að seilast út fyrir valdsvið sitt (Már Jónsson 1993: 120; Loftur Guttormsson 2000: 95).

Í *Stóradómi* eru engin ákvæði um dulsmál; þ.e. að leyna fæðingu barns og/eða að fyrirkomna barni skömmu eftir fæðingu. Slík ákvæði voru heldur ekki í *Jónsbók* heldur dæmt eftir lögum um manndráp í slíkum málum. Árið 1582 var gefin út tilskipun í Kaupmannahöfn um að ef konur yrðu uppvísar að því að bera börn út skyldi reka þær úr borginni og taka af lífi ef þær kæmu aftur. Þetta var síðan fest í lög. Á alþingi árið 1643 voru ákvæði danskra laga um dulsmál tekin upp hér. Þar segir að lífláta skuli „konur sem fyrirfara sínum börnum“ jafnvel þó þær haldi því fram að barnið hafi fæðst andvana. Samkvæmt lögunum var sönnunarbyrðin því hjá konunum, þær þurftu að sanna sakleysi sitt en ekki öfugt. Eftir þessum lögum var dæmt langt fram eftir 18. öld; hér á landi var konum drekkt en í Danmörku voru þær háshöggvar (Inga Huld Hákonardóttir 1992: 62, 67–68, 83; Már Jónsson 1993: 101–105; 2000: 37–38; Loftur Guttormsson 2000: 95). Konur sem teknar voru af lífi fyrir blóðskömm og dulsmál voru um 60, líklega 31 fyrir dulsmál, sömuleiðis um 30 fyrir blóðskömm; í fimm dauðadómum er ekki ljóst hvort dómum yfir bæði konu og karli var fullnægt í öllum tilfellum. Karlar sem voru teknir af lífi fyrir dulsmál voru ekki nema um fimm en um 25 fyrir blóðskömm, einhverjir þeirra komust undan (Már Jónsson 1993: 197–199, 209, 216–220; 2000: 241–274.). Síðasta aftaka hér á landi fyrir blóðskömm fór fram árið 1763 og þótt fólk fengi líflátsdóma enn um hríð var þeim ekki framfylgt. Svo hafði einnig verið á nokkurra ára bili fyrir miðja 18. öld en um miðbik hennar hljóp aftur harka í dómana (Már Jónsson 1993: 219). Síðasta aftaka fyrir dulsmál fór fram 1792 en þá var Ingibjörg Jónsdóttir háshöggvin (Már Jónsson 2000: 259–260).

Þótt ekki væri öllum konum drekkt voru refsingarnar samt sem áður harðar. Alls þurftu 58 konur að þola húðlát vegna legorðsbrotá á tímabilinu 1641–1650 en aðeins 13 karlar. Þetta sýnir það helst að konur hafa síður getað borgað sig frá líkamlegri refsingu. Konur sem þögðu um faðerni óskilgetinna barna sinna áttu á hættu að vera sendar í Spunahúsið í Kaupmannahöfn og luku yfirleitt ævinni þar skömmu síðar vegna slæms aðbúnaðar. Fyrir siðaskipti þurftu þær að greiða 144 álna sekt en héldu fullum rétti (Helgi Þorláksson 2003: 350–351). Eins og Helgi Þorláksson bendir á kom vel stætt fólk af valdastéttum ekki fyrir dóm fyrir sífjaspell eftir setningu Stóradóms (Helgi Þorláksson 2003: 349). Þetta segir mikla sögu; þau sem gátu borguðu sig frá þungum refsingum, önnur sátu í súpunni. Refsingar þessa tíma voru harðar og stíf krafa var um reglufestu og guðsótta. Allt var þetta í guðsnafni og óttinn við refsingu hans og reiði var yfir og allt um kring:

Afbrot verðskulduðu refsingu. Væri ekki refsað á réttan hátt gat Guð átt til að sjá um það sjálfur. Almenn hyggja ráðamanna í Evrópu á 16. og 17. öld var að afbrot og syndir vektu reiði Guðs. Fólk sem hlýddi ekki orðum hans átti hræðilega reiði og miskunnarlausar refsingar hans yfir höfði sér. Þess vegna urðu yfirvöld að refsa fyrir afbrot af hörku. Þá blíðkaðist Guð og hætti við að refsa samfélaginu í heild.

(Már Jónsson 1993: 194)

Um aftökurnar segir Már Jónsson enn fremur: „Aftökum var ætlað að vera til varnaðar og koma í veg fyrir afbrot. [...] Opinberri framkvæmd lífláts og limlestinga var ætlað að hræða fólk frá afbrotum. Erlendis líktust aftökur leiksýningum og þúsundir áhorfenda fylgdust með“ (Már Jónsson 1993: 195–196). Hér má segja að þetta hafi einnig verið stundað; óttinn var innrættur fólki með því að setja það í gapastokk, hýða það og hálshöggva eða drekkja sem allt átti að hafa fælingarmátt. En refsingarnar höfðu líka annan tilgang: Í bréfi Alþingis til hirðstjóra 1604 sem ritað var eftir samfelld harðindi, er talað um hörmungar af guði uppálagðar „fyrir vorar margfalldar sýnder“ (*Alþingisbækur Íslands* III 1595–1605: 345; Helgi Þorláksson 2003: 341). Mikill mannfellir hafði verið skömmu áður og fólk trúði því að guð refsaði svo grimmilega fyrir syndir fólksins. Því virðist sem húsbændum hafi þótt betra að „þóknast Guði og spara honum ómakið“ (Helgi Þorláksson 2003: 342). Refsingarnar gátu því verið mjög harkalegar. Helgi Þorláksson tilgreinir atburði frá árinu 1662 sem undirstrika þetta: Foreldrar strýktu barn sitt til bana í Eyjafirði, stjúpfaðir drap stjúpbarn sitt í Skagafirði og bóndi hýddi son sinn til bana í Fljótum (2003: 343).

9.4 Vitnisburður handritanna

Eins og kom fram hér að framan er áhugavert að skoða handritageymd sagnadansanna og hvort hægt sé að greina tengsl milli fjölda uppskrifta á hverjum tíma og þess sem gekk á í samfélaginu enda segir varðveislan ævinlega sína sögu. Í 7. kafla kom fram að flest ofbeldiskvæðin eru skrifuð upp fram á fyrstu ár 19. aldar en hætta að sjást í handritum eftir það. Fimm ofbeldistengd kvæði eru þó skrifuð

upp margoft eftir að kemur fram á seinni hluta 19. aldar. Þar kom einnig fram að harmræn og ofbeldisfull kvæði þar sem umfjöllunarefnið er afdráttarlaust kynferðisofbeldi eru horfin eftir miðja öldina fyrir utan eitt kvæði þar sem tilraun til þvingunar og tvöfalt morð er umfjöllunarefnið. Þau eru því svo til ekkert skráð í stóru söfnuninum sem fóru fram eftir miðja 19. öld.

Í þeim 30 kvæðum um ofbeldi sem eru skrifuð upp allt frá því upp úr miðri 17. öld og fram yfir aldamót 18. og 19. aldar er yrkisefnið oftast hádramatískt; ort er um nauðganir og annað kynferðisofbeldi, hefnd, sífjaspell, útburð og margháttað annað ofbeldi af hálfu bæði karla og kvenna og átök milli karla um konur. Þetta fellur saman við þann tíma sem dauðadómar fyrir siðferðisbrot voru í hámarki. Farið var að framfylgja dauðadómunum samkvæmt *Stóradómi* árið 1599 og á 17. öld og alla 18. öld voru allt að 93 manneskjur teknar af lífi fyrir siðferðisbrot og fjöldi fólks þurfti að þola húðlát því það átti ekki fyrir sektargjöldunum. Ofbeldi hefur verið fólki ofarlega í huga í samfélaginu og það birtist einnig í danskvæðum eins og sagnadönsum. Segja má að kvæðin séu líka að einhverju leyti andsvar við ofbeldi samfélagsins vegna þeirrar afstöðu sem þar kemur fram.

Þau fimm ofbeldistengdu kvæði sem eftir standa voru geysivinsæl á 19. öld ef marka má vitnisburð handritanna. Þetta eru: *Kvæði af Ólafi liljurós* (1), *Hildibrands kvæði* (7), *Kvæði af vallara systrabana* (15), *Ólöfar kvæði/Loga kvæði* (24/80) og *Taflkvæði* (38). Öll segja þau vitanlega frá ofbeldi en hér bregður svo við að umfjöllunarefni kvæðanna er á dálítið annan hátt en í skammlífar kvæðum. Athygli vekur að af þessum kvæðum hefur *Kvæði af Ólafi liljurós* notið langmestra vinsælda og sker sig úr öðrum kvæðum þar sem ofbeldi er til umfjöllunar. Í kvæðinu drepur kona, reyndar álfkona, karlmann að því er virðist fyrir litlar sem engar sakir. Konan er vanstillt og grípur til úrræða sem virðast eiga sér rætur í hugmyndum um hefndarþorsta álfa. Karlinn Ólafur velur kristna trú fram yfir að búa með álfum, það er sök hans og dauði hans því hálfgerður píslarvættisdauði. Öll kvæðin fimm tengjast með einum eða öðrum hætti yfirnáttúrulegum verum eða atburðum; segja má að þau fjalli um efni tengt þjóðsögum og/eða helgisögum þótt það sé misfyrirferðarmikið í þeim. Í *Hildibrands kvæði* (7) eru talandi dýr – en þar er líka drepinn karlmaður sem hefur beitt konu sína harðræði, í *Kvæði af vallara systrabana* (15) kviknar ljós yfir gröf tveggja kvenna sem voru drepnar á heiði, reyndar aðeins í tilbrigðum í um helmingi handrita sem varðveita kvæðið – þar er einnig reynt að tæla systur kvennanna og ofbeldismaðurinn tekinn af lífi. Ljós yfir gröfinni er algengara í tilbrigðum í yngri handritum; í elstu handritum skín reyndar ljós yfir gröfinni en síðan sést ekkert ljós skína fyrr en í tilbrigði í DFS 67 þar sem er að finna kvæði úr söfnuninni um miðja 19. öld. Eftir það er ljósið viðvarandi fyrir utan eitt ungt tilbrigði (sjá upplýsingar um handrit við kvæðið í 6. kafla). Í flestum tilbrigðum *Ólöfar kvæðis* (34/80) ýmist drepur Ólöf föður sinn með eldi eða faðirinn brennir hana á báli og sál hennar er fylgt til himna af dúfu, og í *Taflkvæði* ákallar karl dýrlinga sér til hjálpar til að vinna konu í tafla, og meydóm hennar um leið. Hér eru engar beinar nauðganir þótt

vissulega sé hér ofbeldi, en það er með öðrum hætti en í tilbrigðum kvæða sem hér eru horfin úr handritunum. Í fjórum af fimm þessara kvæða – þótt svo sé ekki í öllum tilbrigðum *Ólöfar kvæðis* (34) – láta karlar lífið; þeir eru því fremur fórnarlömbin en konurnar.

Gísli Sigurðsson hefur bent á svipaða fylgni í handritum *Kötludraums*, þar sem reyndar er ekkert ofbeldi en kona eignast barn sem var getið í draumi meðan eiginmaður hennar var fjarstaddur. Hann tekur þetta gott og gilt og gengur barninu í föðurstað. Kvæðið á sér talsverða samsvörun við sagnadansa eins og rætt hefur verið, það er t.d. í *Kvæðabók séra Gissurar* og var á blöðum sem skeytt var aftan við AM 622 4to eins og tveir sagnadansar. Niðurstaða Gísla var að samúð samfélagsins var með konum – og fólki af báðum kynjum – sem komst í kast við hin ströngu siðferðislög og það birtist í vinsældum kvæðisins á 17. öld þegar refsingar voru hvað grimmilegastar fyrir barnsfæðingar utan hjónabands, sífjaspell og önnur siðferðisbrot (Gísli Sigurðsson 1995: 214). Auðveldlega má heimfæra þessi orð Gísla upp á vinsældir ofbeldisfullra sagnadansa sem fjalla reyndar ekki aðeins um ótímabærar þunganir, heldur einnig um nauðganir og annað ofbeldi þeim tengt.

Í *Skarðsárannál* er þetta skráð við árið 1624: „Ein kvinna ól barn og kendi huldumanni, sú kom til alþingis [...]“ (*Annálar 1400–1800* I:218; Gísli Sigurðsson 1995: 212; Helgi Þorláksson 2003: 350). Gísli telur þetta vísbendingu um að einhver hluti þjóðarinnar gæti hafa tengt atburði Kötludraums við raunverulega atburði á fyrri hluta 17. aldar. Þetta gætu líka verið kænlegar undanfærslur konunnar enda erfitt að afsanna tilvist huldumanns á þessum tíma. Þetta minnir samt meira á *Ríka álfs kvæði* (4) þar sem stúlka verður þunguð eftir álf. Í því kvæði er þó enginn draumur en allt yfirbragð þess er þrátt fyrir það mjög draumkennt.

9.5 Kirkjan og alþýðumenningin

Svo virðist sem yfirvöld, bæði veraldleg og kirkjuleg, hafi lengi talið að rót siðferðisbrestsins lægi í skemmtanahaldinu og fór miklum sögum af fjölda barna sem áttu að hafa komið undir á gleðum og vökunóttum sem oft bera keim af flökkusögum. Dans og dansleikir eru víða umfjöllunarefni í biskupasögum og þar kemur fyrst fram vandlæting á dansi og leikum sem átti eftir að fylgja kirkjunni sem stofnun, allt frá miðöldum og langt fram eftir 18. öld. Í öðrum heimildum en biskupasögum frá því fyrir siðbreytingu eru frásagnir af skemmtanalífi ýmist hlutlausar eða ætlaðar til skemmtunar eins og kom fram í 3. kafla.¹²⁵

Strax á 12. öld má sjá andstöðu biskupa við kveðskap og dans sem fellur undir alþýðuskemmtun. *Saga Jóns biskups helga* er talin hafa verið samin á latínu af Gunnlaugi Leifssyni á Þingeyrum í

¹²⁵ Margir fræðimenn hafa fjallað um dans og leiki í biskupasögum, þar má meðal annarra nefna Jón Samsonarson (1964 I), Aðalheiði Guðmundsdóttur (2005, 2007a) og Ingibjörgu Björnsdóttur (2007a).

upphafi 12. aldar og er því með elstu sögum.¹²⁶ Þar er sagt frá leik karls og konu og viðbrögðum biskups. Í elstu þýðingunni (S-gerð) er orðið *leikur* notað:

Leikr sá var mǫnnum tíðr er ófagrligr er, at kveðask skyldu at, karlmaðr at konu en kona að karlmanni, klækiligar vísur ok hæðiligar og óáheyriligar. En þat lét hann af takask ok bannaði með ǫllu at gera. Mansǫngs kvæði eða vísur vildi hann eigi heyra kveðin ok eigi láta kveða. Þó fékk <hann> því eigi með ǫllu af komit.

(Jóns saga ins helga 2003: 211)

Í miðgerðinni (L-gerð) er leikurinn nefndur dans: „Leikr sá var kær mönnum, áður en hinn heilagi Jón varð biskup, að kveða skyldi karlmaður til konu í dans blautlig kvæði og regilig og kona til karlmanns mansǫngs vísur“ (*Biskupasögur* I 1858–1878: 237). Í H-gerð er einnig sagt frá þessu með svipuðu orðalagi og þar kemur fram að: „[þ]á forneskju lét Jón biskup af taka og bannaði með öllu og lagði ríkt við að enginn skyldi gera“ (Bps. Papp. 4to nr. 4 230r).¹²⁷

Ljóst er að samkvæmt sögunni var biskup á öndverðri 12. öld tekinn til við að banna leik sem í einni þýðingu er nefndur dans, sennilega vegna kynferðislegs undirtóns sem ýjað er að í sögunni. Ekki liggur fyrir hvers vegna þetta ósamræmi er og reyndar þarf ekki að vera um ósamræmi að ræða. Orðin *leikar* og *dans* gætu þarna náð yfir sama fyrirbæri í latneska textanum.¹²⁸ Það þarf ekki að koma á óvart að Jón leggi bann við mansǫngsvísu enda hafði slíkur kveðskapur lengi verið illa séður og í Vígslóða *Grágásar* má finna lagaákvæði um þá ósvinnu að yrkja til konu: „Ef maður yrkir mansǫng um konu, og varðar það skóggang“ (*Grágás* 2001: 274). Reyndar mátti hvorki yrkja lof né last um nokkurn mann svo varðaði skóggang (*Grágás* 2001: 273–274). Orðið var dýrt og ekki laust við að í lagaákvæðum af þessu tagi bregði fyrir trú á að máttur hins bundna máls sé mun meiri en hins óbundna og hversdagslega. Það er áhugavert að gerðunum ber ekki saman um hvernig gengið hafi að banna þennan leik. Í S-gerðinni stendur: „Þó fékk <hann> því eigi með ǫllu af komit“ (Jóns saga ins helga 2003: 211) en í H-gerðinni er áherslan á bann biskups og hversu ríkt hann lagði við að enginn bryti það bann.

Í *Kristinna laga þatti* sem kenndur er við biskupana Þorlák Runólfsson (Skálholtsbiskup 1118–1133) og Ketil Þorsteinsson, eftirmann Jóns Ögmundssonar á Hólum (biskup 1122–1145), er ákvæði

¹²⁶ Íslenskur texti sögunnar hefur varðveist í þremur mismunandi gerðum, tveimur frá 13. öld og einni frá öndverðri 14. öld. Gerðirnar eru merktar með bókstöfum; handrit sem tengjast Skálholti eru af S-gerð, L-gerð sem er svo nefnd vegna þess hversu latínuskotinn textinn er og virðist tengjast Helgafelli og Þykkvabæ í Veri og H-gerð sem tengist Hólum. Engin þeirra er varðveitt heil og nokkur handrit eru til af hverri gerð fyrir sig (sjá formála Peter Foote um handrit Jóns sögu: Jóns saga in elsta 2003: ccxiv–ccxxxvii).

¹²⁷ Brot úr öðrum textum eru prentuð í útgáfu Fornritafélagsins frá 2003 en óskýrt er hvernig ofanefnd klausa er í H og L-gerðum. Því er vitnað í útgáfu Guðbrands Vigfússonar (Bps. Bmf. I 1858–78) og handritið Bisp. Papp. 4to nr. 4. sem er í Konungsbókhöfðu í Stokkhólmi. (Tekið eftir Jóni Samsonarsyni 1964 I: x).

¹²⁸ Ingibjörg Björnsdóttir telur að orðið *dans* hafi komið inn í íslenska tungu með sagnadönsum og að þeir hafi verið komnir til sögunnar á fyrri hluta 13. aldar (2007a: 14–15). Orðið er til í sögum sem eru skráðar á seinni hluta 13. aldar en hvort megi rekja það til sagnadansa öðru fremur er óvíst.

um margháttaða forneskju (*Grágás* 2001: 19, 18. grein). Jón gerði tilraun til að kveða niður forneskju með því að taka fyrir leiki, sem stundum eru kallaðir dans – og ekki loku fyrir það skotið að tengja megi þá við leiki frá forkristnum tíma. Rúm 100 ár eru ekki langur tími í samfélagi sem tekur hægum breytingum og ljóst af lagasetningu biskupanna að enn hafa þeir talið þörf á henni á embættistíma sínum. Judy Quinn, prófessor í norrænum miðaldabókmenntum, hefur bent á að biskuparnir hafi álitid það í sínum verkahring að ryðja burt heiðnum ummerkjum úr samfélaginu og svo virðist sem bannað hafi verið að miðla gömlum hefðum samkvæmt lögnum. Slíkur bókstafur geti þó sjálfur hafa verið leifar eldri laga. Ekki þótti nóg að banna margvíslega forneskju, heldur var einnig bannað að miðla þekkingu á slíku efni (Quinn 2000: 37). Bann Jóns er því í samræmi við það sem skráð er í *Grágás*.

Í *Þorláks sögu helga* er dans hvergi nefndur en um skemmtanir biskups sjálfs segir: „Hann henti skemmtan at sǫgum ok kvæðum ok at ǫllum strengleikum ok hljóðfœrum ok at hygginna manna rœðum ok draumum ok at ǫllu því er góðra manna skemmtan var, útan leikum, því at honum þótti slíkt dvelja ónýtar sýslur vándra manna“ (*Þorláks saga biskups in elsta* 2002: 78). Ómögulegt er að vita við hvers konar leika er átt og margt kemur til greina, kannski eru þetta svipaðir leikir og nefndir eru í *Jóns sögu helga*. Ljóst er að biskupinn gerir greinarmun á „góðra manna skemmtan“ og leikum sem honum þóttu „ónýtar sýslur vándra manna“. Þorlákur Þórhallsson var biskup í Skálholti á árunum 1178–1193 og er því nokkuð yngri en Jón Ögmundsson. Saga hans var samt sem áður skráð á svipuðum tíma og er talin hafa verið rituð skömmu eftir andlát hans eða um 1200 (*Þorláks saga* 2002: xxxii). Af henni eru til nokkrar gerðir eins og algengt er um biskupasögur. Aðalheiður Guðmundsdóttir hefur bent á að Þorláki virðist ekki vera eins illa við dansinn í B-gerð sögunnar þótt gefið sé í skyn að honum hafi getist síður að dansi en annarri skemmtan (Aðalheiður Guðmundsdóttir 2005: 26–27).

Dans í ýmsu samhengi er nefndur í fleiri biskupasögum. Um Árna biskup Þorláksson segir í sögu hans:

[...] gerði hann sik léttan við alþýðu ok átti hann alþýðliga gleði.

Helt því fram til þess er hann var í Skál. Þá fór hann til skinnleiks í Kirkjubæ með öðrum mönnum; í þeim sama leik rak hann niðr annat kné á arinhellu þar í stofunni svá at sprakk mjög, [...] Þaðan af var hann aldrei at þess kyns leik né at dansi hvárki áðr né síðan, ok kenndi sik í þessu marki hirtan af óskynsamligri skemmtan.

(*Árna saga biskups* 1998: 5–6)

Klausan er athyglisverð fyrir tvennt. Árni „hefur átt alþýðlega gleði“ og hann slasast í skinnleik. Orðalagið er þar að auki órætt, og ekki er ljóst hvort gleði sú sem Árni „átti“ merki „skemmtanahald“ eða hreinlega að hann hafi skemmt sér að hætti alþýðunnar. Eftir slysið getur hann ekki dansað og telur að þar hafi hann verið hirtur fyrir að hafa haft gaman af „óskynsamligri skemmtan“. Skemmtun

af þessu tagi er óæskileg, refsing guðs er skiljanleg og ekki virðist gerður greinarmunur á skinnleiknum, sem hann slasast í og dansinum sem hann getur ekki stundað – hvort tveggja sé „óskynsamlig skemmtan“. Árni var á dögum 1237–1298 og sagan gerist undir lok Sturlungaaldar og hefur lengi fylgt Sturlungusafninu. Hún er talin rituð skömmu eftir andlát hans (Árna saga biskups, formáli 1998: v–vi, xxiii–xxiv).¹²⁹

Lárentíus Kálfsson sem vígður var Hólabiskup árið 1324 og lést 1331, gerði sér far um að stöðva dansskemmtun fólksins á staðnum og er þar á sama róli og Jón Ögmundsson. Í upphafi sögu hans kemur fram að sá sem ritaði hana hafi verið í þjónustu Lárentínusar og sagan sé samin „eftir hans eigin orðum og annálum“ (Lárentíus saga, formáli 1998: lxxv). Hún er því líklega samin fyrir eða um miðja 14. öld. Lárentíus barðist á móti dansi með valdboði: „Aldri kom herra Laurentius inn í staðinn nema þá stundum sem honum var sagt at dansleikr var hafðr á kveldum, þá lét hann bera fyrir sér skriðljós inn í stóru stofu, fyrirbjóðandi hverjum sem einum að hafa dansleik þar á staðnum“ (Lárentíus saga 1998: 380).

Lárentíus saga er yngsta biskupasagan sem segir frá kaþólskum biskupum en hann var uppi á árunum 1267–1331 (Lárentíus saga, formáli 1998: lx). Eftir það fer ekki sögum af andmælum biskupa við dansi og skemmtunum fyrr en eftir siðbreytingu en þá tóku lúterskir biskupar upp þráðinn. Nú héldu þeir sjálfir á penna og vandlætingin ekki lengur hluti af *topos* biskupasagnanna heldur beinar tilraunir þeirra sjálfra til að siða alþýðuna og koma á hana böndum. Guðbrandur Þorláksson Hólabiskup sem sat á biskupsstóli lengst allra (frá 1571 til dauðadags árið 1627 eða í 56 ár) var þar ötull baráttumaður. Hann ritaði harðorða gagnrýni á dægurmenningu og lágkúrulegan smekk alþýðunnar, bæði í formála *Hólabókarinnar* (1589) og *Vísnaþókarinnar* (1612). Í *Hólabókinni* stendur þetta:

[A]d af mœtte leggiast þeir onytsamligu Kuedlingar, Trólla og fornmannar Rijmur, Mannsaunguar, Afmors Vijsur, Brunakvæde, hædz og hugmodz Vijsur, og annar vondur og liotur Kuedskapur, Klam, Nijð, og Kerskne, sem hier hia Alþydu folke framarmeir er elskad og idkad, Gude og hanns Einglum til Stygdar, Djóflenum og hanns Aarum til Gledskapar og Þionustu, enn í nockru Kristnu Lande ódru, Og meir epter Plagsid heidinna Manna enn Kristinna, a Vókunottum og ódrum Manna Motum, et. ct. Sómuleidis i Veislum og Gestabodum, heyríst valla annat til skemtana haft og Gledskapar, enn þesse hiegomlige Kvædahattur, Sem Gud næde.

(*Ein nýj Psalma Bok* 1589: aa viii r)

¹²⁹ Skinnleikur: Orðið er útskýrt sem „skinndráttur“ í *Orðabók Blöndals* (1920–1924: 726) og vísað í hráskinnleik án þess að hann sé nánar útskýrður. Einnig má velja fyrir sér hvort leikurinn hafi tengst skinngrýlu með einhverju móti en grýluleikir eru samkvæmt Terry Gunnell af heidnum uppruna og því engan veginn við hæfi að biskup tæki þátt í þeim. Steingrímur Skinngrýluson er nefndur í *Sturlungu* en skinngrýluleikur virðist ekki nefndur, aðeins „gems“ eða grín, stríðni (*Sturlunga saga* II: 124–128). Skinngrýluleikur er búningaleikur í ætt við vikivaka þar sem skinnþjötulur hafa gegnt hlutverki í búningi þátttakenda.; Gunnell 1995: 160–162). Líklegast er að Árni hafi slasast í slíkum leik.

Umkvörtunarefni Guðbrands er hér fyrst og fremst „vondur og ljótur kveðskapur“ af ýmsu tagi. Formálanum er beint að allri alþýðu sem hvött er til að leggja af allan þann ósóma sem þar er talinn upp og taka sér sálmasöngina í hönd. Undir „ónytsamlegan kveðskap“ falla veraldleg kvæði af ólíku tagi, eins og t.d. rímur, afmorsvísur, klám og níð. Biskup virðist hafa gert ráð fyrir því að fólk myndi strax snúa baki við slíkum kveðskap og að sálmasöngnum með hvatningu *Hólabókarinnar*. Af formála *Vísnaþókarinnar* (1612) má ráða að það hafi ekki gengið eftir; Guðbrandur er þar á sömu nóttum og orðinn langþreyttur á baráttunni. Hann ákveður að breyta um baráttuðferð og hvetur fólk til að „kueda Ríjmur og Kuæde, af heilögum Mønnum, þar bæde er j Heilsusamligur lærdomur og god Døeme efter ad breyta“ frekar en að halda áfram að yrkja rímur af forn mönnum, afmorskvæði og brunavísur og annan ónytsamlegan kveðskap (Guðbrandur Þorláksson 1612: 2). Guðbrandur birtir kvæði í *Vísnaþókinni* ort undir danslagahætti í sama augnamiði: að reyna að útrýma óæskilegum kveðskap og styrkja áhuga alþýðu á andlegum málefnum. Þessi áhersla er áhugaverð. Miðað við umfang rímnakveðskapar og reyndar einnig vikivakakvæða og hvers kyns alþýðukveðskapar sem varðveittur er frá 17. og 18. öld og er aðeins að litlum hluta á trúarlegum nóttum, má fullyrða að ætlunarverk Guðbrands á þessu sviði hafi mistekist.

Fleiri háttsettir kirkjunnar menn beittu sér gegn dansi og annarri alþýðuskemmtan af krafti. Þetta má sjá í prestasamþykktum sem finna má í *Alþingisbókum Íslands* þar sem sömu atriði eru nefnd aftur og aftur. Oddur Einarsson Skálholtsbiskup, sá hinn sami og talinn er hafa skrifað Íslandslýsingu, hvatti presta árið 1592 til að banna hestaþing, vökunætur og smalabúsreiðir á helgum dögum, á nóttu eða degi og margir aðrir fylgdu í kjölfarið (*Alþingisbækur Íslands* II 1582–1594: 255–256, 258, 263, 268; *Alþingisbækur Íslands* III 1595–1605: 226). Magnús Jónsson lögmaður (1642–1694) tók í sama streng árið 1679 (Már Jónsson og Gunnar Örn Hannesson 2008: 89–90), Jón Illugason Hólaráðsmaður hótaði árið 1664 að reka fólk af jörðum í eigu staðarins sem ekki færi eftir bönnum kirkjunnar (JS 360 8vo) og Jón Árnason biskup í Skálholti (1722–1743) skrifaði bréf dagsett 13. janúar 1733 til sr. Magnúsar Einarssonar þar sem hann segir: „Soddan vökunætur og gledileiker eru ad minne meiningu svývirðing bæde firer gude og ollum gudhræddum mónnum, og eiga þess vegna aungvan veginn ad lýdast“ (Bps. A, IV 9, 649). Hann segir nytsemi enga af vökunóttum og gledileikjum og því skuli fylgja lögnum og vísar síðan í *Norsku lög* þar sem bann er lagt við vökunóttum í kirkjum (Bps. A, IV 9). Vökunætur og gledileikir eru svívirðing auk þess sem fólk eyði með slíkri háttsemi tíma sínum í ónytsamlegt athæfi.

Pietisminn tók við af rétttrúnaðarstefnunni og þótt hann hafi tengst upplýsingunni með aukinni áherslu á menntun alþýðunnar var haldið enn fastar utan um líf óbreytts alþýðufólks með margvíslegum samþykktum og tilskipunum. Danski biskupinn Ludvig Harboe var hér á landi á vegum dönsku kirkjunnar á árunum 1741–1746 í þeim tilgangi að gera úttekt á trúarlífi,

menntunarstigi og húsaga og í kjölfar þess bárust hingað tilskipanir frá Kristjáni VI. þar sem *Tilskipan um húsagann á Íslandi frá 1746* og *Tilskipan um hjónabönd og á móti lauslæti* hafa að öllum líkindum skipt almúgann mestu máli. Í húsagatilskipuninni er lögð áhersla á skírnina og uppfærðslu barna en ekki síður á almennt læsi, svo að fólk geti lesið það sem nauðsynlegt er af guðsorði, að viðlagðri sekt. Í 7. grein hennar er auk þess lögð áhersla á að húsbændur vakti bæði börn og hjú og sporni við ósæmilegri hegðun af öllu tagi:

[...] ad vakta sig fyrer Osæmelegu Tale og Gamne, Eydum og Bloote, Hiegoomlegum Historium, eda so kølludum Søgum, og Afmors-Vijsum, eða Rijmum, sem Christnum soomir ecke um Hønd ad hafa, og Heilagur Ande angrast vid, A hvort jafnvel og so, Hiw og Børn eiga, epter Skylldu þeirra Christendooms í Kiøerleika ad aminna hvørt annat [...] En verde þeir annadhvørt sjalfer fundner i adur-tiedum Syndum og Løstum, samt ødrum Otierlegheitum og Ogudlegleik, edur ad lijda sijnu Foolke slijkt, an þess ad gefa það til kynna, þa alijtest þeir með Gapastocknum epter undanngingna Advörun, og gagne það ecke, þá með høerra og hardara Straffe, sierdeiles með Kyrkiunnar Disciplin, epter Sakarennar Krijngumstøedum.

(*Tilskipan Vmm Huus-Agann A Islande 1746: 4*)

Hér er kveðskapurinn hluti þess sem sporna þarf við, eins og svo oft áður; hótáð er með gapastokk og refsingum kirkjunnar. Dans og vökunætur eru ekki nefnd hér, en af skýrslum Harboes til kirkjustjórnarráðsins frá 1745 má þó glögg sjá að hann hafði áhyggjur af dansskemmtunum og því léttlyndi sem þeim fylgdi (Skjalasafn kirkjustjórnarráðs KI/0004 – 31). Ástandið er víða svipað, góður árangur hefur náðst en samt sem áður eru enn haldnir jólaleikir sem reynt er að banna (sjá Jón Samsonarson 1964 I: lxxxviii–lxxxix; ccxxv). Þessir jólaleikir fara fram á svipuðum tíma eða skömmu áður en þeir Eggert og Bjarni finna engin merki um skemmtanahald víða um land.

Dans var ekki eingöngu bannaður hér á landi og slíkt bann á sér langa sögu eins og kom fram í kafla um vökunætur. Árið 1222 var sett bann við hringdansi, leikjum og annarri óviðeigandi hegðan í kirkjum, á biskupastefnu í Slésvík-Holstein, sem þá var danskt yfirráðasvæði. Þetta var boð frá Róm, flutt af háttsettum sendiboða. Erkebiskupinn í Lundi bannaði einnig hringdansa og söng í kirkjum og kirkjugörðum snemma á 14. öld eða ögn fyrr og enn varaði danskur biskup við því að kirkjur væru notaðar sem danssalir. Öll þessi bönn beinast fyrst og fremst að dansi í kirkjum – eins og reyndar á líka við um bann við vökunóttum og leikjum í *Norsku lögum*. Þrátt fyrir þetta má sjá að í Færeyjum, Danmörku og Noregi tíðkuðust brúðkaupsdansar, þar sem prestarnir tóku þátt og fólk dansaði við sálma, t.d. í Þrándheimi á 17. öld. Margt bendir því til þess að íslenskir biskupar hafi tekið mun harðar á danssamkomum en kollegar þeirra annars staðar á Norðurlöndum (Aðalheiður Guðmundsdóttir 2005b: 30; sjá einnig Grüner-Nielsen 1933: 144, 153, 157 og *ÍGSP* III 1894: 93).

Samfélagið á 16., 17. og 18. öld var refsiglatt og erfitt þeim sem ekki gátu borgað háar sektir fyrir brot sín enda voru líkamlegar refsingar algengar. Skemmtanahald var reynt að banna og brjóta á bak aftur þótt það sprytti jafnharðan upp aftur. Skemmtanir hafa ævinlega verið leið fólks til að gleyma

daglegu amstri – og þó bregður svo við að ofbeldið var fólki einnig ofarlega í huga í skemmtanahaldinu og gjarnan var kveðið um erfið örlög og harm sem var hlutskipti svo margra.

9.6 Menningarlegur auður og smekkur mennta- og yfirstéttar

Kenningar franska mannfræðingsins og félagsfræðingsins Pierre Bourdieu (1930–2002) eru vel til þess fallnar að greina íslenskt samfélag á þeim tímum sem hér eru til umfjöllunar þótt ekki verði farið djúpt í þá greiningu. Hann notar hugtök eins og „vettvangur“ (e. *field*), sem hægt er að skipta í mismunandi svæði og „auður“ eða „auðmagn“ (e. *capital*) sem veitir þátttakendum á vettvanginum mismikið vald. Menningarvettvangur er sá hluti sem hér skiptir helst máli og þar eru hugtökin „menningarauður“ (e. *cultural capital*) og „smekkur“ (e. *taste*) mikilvægust. „Félagsleg mismunun“ er auk þess lykillhugtak í þessari umræðu. Með því er átt við „að félagslegri stöðu einstaklinga og hópa fylgi misjafn aðgangur að gæðum samfélagsins. Hér getur verið um að ræða mismunun (e. *discrimination*) á grundvelli efnahags, starfs, kynferðis, þjóðernis, búsetu eða annarra félagslegra þátta“ (Gestur Guðmundsson 2012: 69). Þessari mismunun er hægt að viðhalda með ýmsum hætti fyrir utan hina augljósu skiptingu efnislegra gæða. Menningarleg og félagsleg mismunun vinnur svo að því að halda viðvarandi ástandi, viðhalda völdum þeirra sem þau hafa.

Aðferðir handhafa hins menningarlega auðs eru að skilgreina hvað hafi menningarlegt gildi og hvað ekki, hvað sé mikilvægt og þóknist þeim og hvað ekki. Handhafar auðsins eru samgrónir honum, fengu hann í vöggugjöf og hafa ávaxtað hann með menntun og kynnum við aðra innan sama samfélagshóps og eru oft ekki meðvitaðir um þau forréttindi sem hann gefur þeim. Þetta felst í hugtakinu *habitus* (Gestur Guðmundsson 2012: 80). Það merkir í raun kerfi hugarfars (Bourdieu 1977). Hugtakið vísar til norma, gilda, viðhorfa og hegðunar ákveðins félagslegs hóps eða stéttar og getur birst í klæðaburði, mállýsku, líkamstjáningu o.s.frv. Einstaklingar með sameiginlegan bakgrunn eiga því *habitusinn* sameiginlegan. Í því felst einnig að „samfélagið birtist og viðheldur sér í margs konar hversdagslegum athöfnum án þess að við gerum okkur grein fyrir því“ (Gestur Guðmundsson 2012: 81).¹³⁰

„Smekkur“ er þriðja hugtakið sem skiptir hér máli og er nátengt hugtökunum sem rædd voru hér að framan. Smekkur felst samkvæmt Gesti Guðmundssyni að verulegu leyti í margs konar aðgreiningu þar sem við greinum í sundur og flokkum alls kyns fyrirbæri í umhverfi okkar. „Smekkur nær til þeirrar aðgreiningar sem er fagurfræðileg í víðri merkingu þess orðs og felur á einhvern hátt í sér að við greinum á milli þess sem okkur finnst fallett og ljótt“ (2012: 83; Bourdieu

¹³⁰ Gestur Guðmundsson félagsfræðingur notar hugtakið *habitus* óþýtt (Gestur Guðmundsson 2012: 81). Það er því haft þannig hér.

1989). Smekkur getur því bæði tengst því hvernig við klæðum okkur en líka því hvað fólki sem tengist sama *habitus* finnst vondur og góður kveðskapur.

Áhugavert er að nota hugmyndir Bourdieus til að endurspeglar samspil stétta á Íslandi á löngu tímabili, ekki síst á miðöldum og árnýöld. Yfirstéttin og vinnuhjú deildu ekki *habitus* en þó eiga þau ýmislegt sameiginlegt eins og ytri aðstæður, tungumálið – að minnsta kosti að grunninum til – og trúarbrögðin. Mun fleira hefur skilið á milli og mismunandi reglur gilt um mismunandi stéttir. Efnahagslegt auðmagn stjórnaði því að sumir gátu borgað sig frá líkamlegum refsingum, aðrir ekki, vistarband gildi um vinnufólk en ekki aðra, vinnufólk gat ekki gengið í hjónaband vegna fátæktar og skorts á jarðnæði o.s.frv.

Auðveldlega má tengja kenningar Bourdieus um menningarlegan auð og smekk við hugmyndir íslenskra menntamanna á löngum tíma sem töldu að ljóðstafir skilgreindu góðan, íslenskan kveðskap; sagnadansar gátu varla verið kvæði samkvæmt Páli Eggert Ólasyni vegna þess að þeir lutu ekki „réttum bragreglum“, sagnadansar báru því fyrst og fremst vott um „vondan smekk“. Hann gerir lítið úr kvæðagreininni og gerir tilraun til að skilgreina hana út af borðinu. Hún sé ættuð úr hóruhúsum, kvæðin geti ekki verið íslensk, bragarháttur og skáldskaparmál er einskis virði o.s.frv. (sjá kafla 5.5; Páll Eggert Ólason 1922: 529–530). Það sama gildi um stóran hluta allra þjóðkvæða sem eru ekki fast bundin af fornum, hefðbundnum bragreglum. Þeir sem gagnrýndu alþýðukveðskap og skemmtanamenningu voru oftast en ekki prestar sem bjuggu ekki bara yfir ákveðnu menningarlegu auðmagni, heldur voru líka bæði í veraldlegum valdastöðum og nátengdir æðri máttarvöldum; félagslegur og efnahagslegur auður fylgisti því að. Í kaflanum hér að framan var sagt frá ítrekuðum tilraunum til að banna og bæla dansmenningu þjóðarinnar. Það sama gildir um bælingu annarrar alþýðumenningar og viðhorf menntaðra karla gagnvart ýmsum þáttum hennar. Formála Guðbrands Þorlákssonar að *Hólabókinni* (1589) og *Vísnaþókinni* (1612) og aðfinnslur hans við margvíslegan alþýðukveðskap og sagnahefð er auðvelt að túlka í ljósi hugmynda Bourdieus.

Í kvæði eftir sr. Stefán Ólafsson (um 1619–1688) sem ýmist hefur verið kallað *Tilhugalíf* eða *Giptingarmannaljóð*, og er til í nokkrum handritum, má sjá karl af efri stéttum samfélagsins sem auk þess er prestur, hæðast að alþýðufólki. Í kvæðinu eru gróteskar útlitslýsingar, og gert er grín að því að brúðhjónin verðandi skuli þurfa að flýta sér í hjónabandið. Þau geta ekki gift sig nema með leyfi bóndans sem þau vinna hjá og eru réttláus vinnuhjú. Þórunn Sigurðardóttir hefur skrifað um þetta kvæði og nefnir þar að í því „birtist ekki aðeins viðhorf valdastéttarinnar á sautjándu öld til vinnufólks heldur einnig undirliggjandi ótti hennar við að fólk af lægri stigum virði ekki sinn stað í samfélaginu, færi að haga sér eins og sæmdi heldri mönnum og græfi þannig undan þeirri samfélagsskipan sem byggðist á því að hver maður lifði eftir sínu standi.“ (Þórunn Sigurðardóttir

2009: 120). Stefán gerir því bæði grín að fólkinu á gróteskan hátt, og notar grínið til að halda því niðri.

Í ljósi alls þessa er ekki síður áhugavert að presturinn séra Gissur Sveinsson skuli hafa skrifað upp *Kvæðabókina* AM 147 8vo árið 1665 og fært frænda sínum, prófastinum Jóni Arasyni í Vatnsfirði. Þar er rétt að hafa í huga að danska hirðin hafði rúmum hundrað árum fyrr byrjað að skrifa upp sams konar kvæði og þau verið gefin út þar í landi árið 1591 eftir að sjálf ekkjudrottningin hafði falast eftir kvæðunum. Af þessu má draga þá ályktun að þar sem kvæðin höfðu vakið athygli hinna heldri stétta í Danmörku hlyti prestum og próföstum af einni ríkustu ætt á Íslandi einnig að vera stætt á því að skrifa upp slík kvæði og hafa þau í fórum sínum. Því má ætla að þeim hafi þótt eftirsóknarverðara að samsama smekk sinn smekk hins danska aðals en íslenskra klerka og ráðamanna.

10 Hlutverk sagnadansa og tjáning kvenna

Í íslenskri sveit fyrir miðja 18. öld dansa konur í hring og kveða fegurstu kvæðin. Þær dansa og kveða einar, kannski hlusta karlarnir á þær og kannski ekki – við vitum það ekki. „Þær kveða heilög kvæði útvalin, af hvörjum mörg eru hjá oss að finna bæði á kverum og líka loðir eftir hjá ýmsum kvenmönnum.“ Þær kveða líka „þau fallegustu kvæði sem fást kunna, og nú hlýða allir sameiginlega. Kvæðin finnast víða rituð“ (sjá kafla 3.2.4; Jón Samsonarson 1964 I: lii; lix). Kvæðin eru til rituð – eða hafa verið til – en við vitum ekki hver þau eru.¹³¹ Kannski kveða þær sagnadansa enda er nokkuð sennilegt að konur hafi kveðið þá einar og dansað við hvort sem það fór fram á gleðum eða annars staðar.¹³² Kannski syngja þær *Kvæði af herra kóng Símoni* eða *Kvæði af Knúti í Borg og Sveini kóngi* þar sem konur taka til sinna ráða fremur en að láta karla sem beitt hafa þær ofbeldi stjórna ferðinni. Kannski gráta þær með Margrétu í *Kvæði af Margrétu og Eilíf* og frúnni Kristínu í *Soffiu kvæði* eða gleðjast með annarri Margrétu í *Kvæði af Þorkeli og Margrétu* yfir farsælum endalokum. Tíminn er þeim grimmur, hart er tekið á siðferðisbrotum og lítill gaumur gefinn að því þótt karlar grípi í lágstéttarkonur án þeirra samþykkis – ekki fyrr en barn hefur komið undir. Samt syngja þær um konur sem hefna grimmilega fyrir yfirgang karla, um konur sem hlaupast á brott með elskhugum sínum eða um konur sem eignast börn utan hjónabands og örlög þeirra sem þó eru aldrei jafn slæm og í raunheimum.

*

Kvæði af ýmsu tagi – ekki síst þau sem hafa verið sungin og jafnvel dansað við – hafa löngum verið tæki til að veita alls kyns tilfinningum útrás. Tungutak sagnadansa er alla jafna mjög hlutlægt en þó ber margvíslegar tilfinningar á góma; allt frá ást, þrá og girnd að reiði, sorg, örvæntingu og jafnvel hefndarþorsta, til samræmis við umfjöllunarefnið. Þótt tilfinningarnar séu sjaldan ræddar, eru þær sýndar með ýmsum hætti og mörg kvæðanna mjög áhrifamikil fyrir vikið. Kvæðin má túlka sem eins konar samtal við samfélagið; í þeim er sungið um ofbeldi og viðbrögð við ofbeldi og þau eru um leið ádeila á ofbeldisfullt samfélag, oft á tíðum nokkuð opinská ádeila. Dansinn og kveðskapurinn hefur því ekki eingöngu skemmtigildi, hann er ekki síður leið til að tjá tilfinningar og losa um

¹³¹ Lýsingin er fengin úr ritgerðinni *Niðurráðan og undirvísan* sem hefur verið tímasett til miðrar 18. aldar. Sjá kafla 3.2.4.

¹³² Sjá athugasemd Snæbjörns Pálssonar, tengdasonar Magnúsar Jónssonar í Vigur, sem hann skrifaði í bréfi til Árna Magnússonar árið 1708 og getið var um í kafla 5.4.

spennu. Innan veggja þess rýmis þar sem kvæðin voru flutt hefur verið skjól, eins konar griðastaður; þar var hægt að syngja um hvað sem var; klæmast, leika leiki sem gengu helst út á kynusla, syngja fallegustu kvæðin – en líka kvæði um kynbundið ofbeldi, átök og hefnd. Samkvæmt því sem þegar hefur komið fram (sjá kafla 8.7) er ljóst að sagnadansar hafa verið eina kvæðagreinin þar sem konur gátu sungið um slíka hluti; þetta er eina greinin þar sem sögusamúðin er með konum sem verða fyrir ofbeldi og samþykkt er að þær snúist til varnar.

Í þessum síðasta kafla rannsóknarinnar verður fyrst rætt um nokkur hugtök sem tengjast kvæðunum, eins og ást, ofbeldi og kynlíf út frá tímaramma kvæðanna. Síðan verður fjallað um konur sem hið lægra setta kyn, um þöggun og bælingu kvennamenningar og loks er athyglinni beint að *kaþarsis*, eða hreinsun með skáldskap og mikilvægi skáldskapar til að lifa af í hörðum heimi.

10.1 Ástin, ofbeldið – og kynlífið

Hugtök sem lýsa tilfinningum geta verið flókin og merking þeirra breytileg á mismunandi tímum. *Ást* er slíkt hugtak; ást á 21. öld hefur að einhverju leyti aðra merkingu en hún hefur haft á fyrri öldum en virðist þó ævinlega merkja heitar tilfinningar sem geta bæði verið einhliða og á milli einstaklinga eða tengist trúarupplifunum með einhverjum hætti. Ofbeldi er líka hugtak sem getur haft annað inntak nú en það hafði fyrr á tímum. Það sama má segja um kynlíf og ofbeldi tengt kynlífi; þetta þarf allt að skoða með ákveðnum tímaglæraugum.

Samkvæmt *Íslenskri nútímamálsorðabók* er *ást* „mikill kærleikur gagnvart annarri manneskju eða fyrirbæri“ (<https://isenskordabok.arnastofnun.is/ord/4424>). Helstu grannheiti eru kærleiki, ástúð, hjartahlýja og svipuð hugtök en einnig ástarhugur, rómantík, erótík og elskuatlot (<https://ordanet.arnastofnun.is/fletta/grannheiti/ást>). Ástin er því bæði huglæg og líkamleg. Orðið ofbeldi er aftur á móti ekki hugtak sem lýsir tilfinningum. Ofbeldi getur verið andlegt eða líkamlegt, það merkir valdbeitingu, valdamisnotkun, þvingun og lýsir verknaði; jafnvel átökum á milli tveggja eða fleiri einstaklinga en oft er ofbeldið þó einhliða. Tilfinningar geta svo tengst ofbeldinu; reiði, hatur, ofsi, o.s.frv. Í *Íslenskri orðsifjabók* er það skýrt á þennan hátt: „ofbeldi h. ‘valdbeiting’; ofbeldni kv. (s.m.); ofbeldinn l. ‘sem beitir ofríki, valdi’. Sjá *ballr*, *baldr*, *baldinn*, *beldinn* og *bella* (2).“ (<https://ordsifjabok.arnastofnun.is/faersla/13596>). Samkvæmt *Lögfræðiorðasafninu* í iðordabanka Árnastofnunar er skilgreiningin á ofbeldi þessi: Það að andlegu eða líkamlegu afli er beitt gegn öðrum einstaklingi eða hlut (<https://idordabanki.arnastofnun.is/faersla/901190>).

Afstaða til ástar, girndar og ekki síst kynlífs hefur verið mjög breytileg í bókmenntum á ólíkum tímum og ekki vænlegt til skilnings að lesa afurð síðmiðalda og árnýaldar út frá nútíma hugmyndum. Ekki er heldur hægt að segja að bein tengsl séu á milli ástar sagnadansa og hinnar *hirðlegu* eða *upphöfnu ástar* sem kom fram á sjónarsviðið við hirðirnar í Akvítaníu og Provence og blómstraði þar

á 11.–13. öld. Upphafin ást eða *fin' amor* tengist trúbadúrakveðskap sterkum böndum og þar má sjá annað viðhorf til ástar en áður hafði tíðkast í kristnum samfélögum (May 2011: 119).¹³³

Ást sagnadansanna er mun jarðbundnari og nátengd girnd og kynlífi þar sem ofbeldi af einhverjum toga er sjaldnast langt undan. Sögupersónurnar eru því þrátt fyrir allt mun nær þeim sem kváðu kvæðin en nokkurn tímann því fólki sem birtist í kvæðum um hina hirðlegu ást. Þessi reginmunur styður líka við það sem kom fram í lok 8. kafla; sagnadansar eru að einhverju leyti munnleg afleiða hirðkveðskapar frá miðöldum og hafa tekið talsverðum breytingum á því ferðalagi þar sem áhrif þjóðkvæða og hinnar munnlegu menningar eru augljós.

Samskiptamunstur tengt kynlífi birtist með mjög ólíku móti í bókmenntum síðmiðalda og í nútímanum. Sænski sagnfræðingurinn Henric Bagerius nefnir þetta í bók sinni *Mandom och mödom* (2009) og vísar þar í Ruth Mazo Karras og fjallar um hvernig heimfæra megi það sem hún ræðir upp á íslenskar sögur. Karras bendir á að miðað við franska, enska og latneska texta sé hægt að segja að hugmyndir fólks á miðöldum og okkar samtíma um kynlíf séu ólíkar og gott sé að hafa það í huga við lestur miðaldertexta. Ennfremur segir hún:

The roles of “active” and “passive” partner did not necessarily have anything to do with who was pursued and who was pursuer, or who enjoyed sex more. Many medieval writers thought women were more lustful than men. Their supposed passivity didn’t mean that they did not initiate the sexual relationship, nor did it mean that they were expected to lie still on their backs. It meant that they were the receptive partners; they were penetrated. Similarly, the distinction between “active” and “passive” in male-male intercourse referred to the penetrator and penetrated.

(Karras 2017: 5)

Við þetta bætir Bagerius:

I senmedeltidens källor från Island avtecknar sig samlaget tydligast som en handling utförd av en människa mot någon annan. Det finns fog för att tala om könsakten som en hierarki, samlaget ansågs skapa en hierarkisk ordning mellan man och kvinna, och därför var det också så viktigt att mannen var den som hade initiativet. I riddarromanerna är mökungens sängkammare ofta skådeplatsen för ett könskrig. Här sätts mandom mot mödom, och här utförs till sist handlingen som gör riddaren till man och jungfrun till kvinna.

(Bagerius 2009: 155)

¹³³ Simon May bendir á hversu sérstök hin hirðlega ást hefur verið innan ramma kristinna samfélaga á miðöldum. Hún blómstraði við hirðir mæðgnanna Alienóru af Akvítaníu og Marie af Champagne og hefur að öllum líkindum borist áfram til hirða konunga Frakklands og síðan Englands þegar Alienóra varð drottning í báðum þessum ríkjum. Þar blómstraði skáldskapur trúbadúra og yrkisefni þeirra var oftast en ekki hin hirðlega ást, *fin' amor*, þar sem skáldin ortu innblásin og upphafin ljóð til giftra ástkvenna sinna. May bendir á tvennt áhugavert í því sambandi; annars vegar hafi skáldin að einhverju leyti sótt skáldskaparmálið til *Ljóðljóðanna*, hins vegar hafi í fyrsta skipti sést tignun veraldlegra kvenna sem áður hafi aðeins sést í helgikvæðum ortum Mariu mey til dýrðar. Þetta var áköf og mjög tilfinningarík ást sem yfirleitt átti sér ekki stað innan hjónabanda enda oft til þeirra efnt á öðrum forsendum en ástarinnar á miðöldum (May 2011: 119–128).

Þetta síðasta er mikilvægt því hér ræðir Bagerius um meykóngasögurnar þar sem riddarinn verður að karlmanni við að hafa samfarir við konu og jómfúrin verður að konu – hún er því sköpunarverk karlmannsins í einhverjum skilningi, og ekki síður öfugt, út frá þessu.

Kvæðin sjálf segja þó sína sögu um viðhorf til kynferðislegrar nauðungar. Þar má finna setningar eins og „þú vannst það niðingsverk“ í *Kvæði af herra kóng Símoni* (26) (G, B og V-handrit, *ÍF* I 1962: 45) og „það syndsamlega verk“ (G, B og V-handrit, *ÍF* I 1962: 101) og „það synduga verk“ (Lbs. 1518 8vo, *ÍF* V 1965: 65) í *Kvæði af Margrétu og Eilíf* (14) þótt gera verði ráð fyrir þeim möguleika að syndin tengist einnig því að Margrét og Eilífur eru systkin. Hörð viðbrögð Ebbadætra í samnefndu kvæði (30), sem helst vilja ganga í sjóinn eftir nauðgunina renna enn frekari stöðum undir það að verknaðurinn er litinn alvarlegum augum því sjálfsmorð voru talin mjög syndsamleg og við lá missir sáluhjálpar. Lög taka af allan vafa um að nauðgun er álitin glæpur, en flækjustigið við að sanna glæpin gerir slík viðbrögð einnig að einhverju leyti skiljanleg.

Ást af einhverju tagi og/eða girnd eru baklægar tilfinningar í stórum hluta íslenskra sagnadansa og hrinda gjarnan af stað atburðarásinni en ástin sem slík er þó sjaldan til umræðu. Hún birtist fremur í gjörðum en orðum, konur strjúka að heiman með elskhuganum, fólk af báðum kynjum springur af harmi við dauða ástarviðfangsins eða fyllist afbrýði við tilkomu nýs.

Ástarmálin sjálf geta verið æði flókin, bæði innan sagnadansa og utan. Elskendur mega ekki eigast fyrir stjórnsömum feðrum kvennanna, reynt er að gifta konur körlum sem þær hafa ekki valið sjálfar en þær vilja fá að ráða örlögum sínum, karlar girnast konur sem eru lofaðar öðrum, systkin fella hugi saman og karlar bæði berjast um konur og berjast um konur. Yfirgangur karla er auk þess talsvert fyrirferðarmikill í umfjöllunarefni sagnadansanna eins og bent hefur verið á. Í sumum kvæðum brýst karlmaður inn til konu, hann reynir að þvinga hana, hún berst á móti en svo er eins og allt falli í ljúfa löð. Því gæti virst erfitt að átta sig á því hvar mörkin eru á milli þess sem hefur talist eðlileg leið til samskipta innan tímaramma kvæðanna og hvenær farið er yfir þau mörk.

Sif Ríkhardsdóttir hefur meðal annars skrifað um tilfinningar og tilfinningalega forskrift í norrænum miðaldabókmenntum. Ákveðin tilfinningaleg forskrift segir fyrir um hvaða viðbrögð eigi við hverju sinni, innan hins ritaða texta. Þar er t.d. átt við að þar eru yfirdrífna, orðaðar tilfinningar með gráti og gnístran tanna óásættanlegar en sterk líkamleg viðbrögð hin rétta tilfinningalega forskrift; fólk þrútnar af reiði, roðnar af blygðun og springur af harmi, innan hlutlægs texta, þar sem ekki er við hæfi að ræða sjálfar tilfinningarnar. Athyglin beinist því að „the emotive coding apparent

in the literary products produced by those medieval communities, which I shall refer to as „emotive literary identities“ (Sif Ríkharðsdóttir 2017: 25).¹³⁴

Í grein frá 2015 þar sem Sif fjallar um *Yvain* eftir Chrétien og *Ívens sögu*, ber hún saman viðbrögð tveggja kvenna við fréttum af dauða eiginmanna sinna. Annars vegar er Laudine í *Yvain* sem syrgir dauða eiginmanns síns Esclados rauða, með ópum, yfirlíði og með því að rífa hár sitt, og hins vegar Guðrún Ósvífursdóttir sem sýnir enga sorg en brosir og þurrkar blóðið af vopninu sem varð Bolla að bana með sjalínu sínu. Hún notar svo blóði storkin fót hans til að hvetja syni sína til hefnda 12 árum síðar. Bros Guðrúnar er þarna til marks um hug hennar, hún hyggur greinilega á hefndir. Þetta eru ýkt dæmi en sýna vel muninn á því hvernig tilfinningar eru láttnar í ljós í fornum evrópskum riddarakvæðum og Íslendingasögum og dregur fram vandkvæði við að þýða sögur milli menningarheima (Sif Ríkharðsdóttir 2015: 161–162; sjá kafla 8.3.1). Samanburður á *Yvain* og *Ívents sögu* leiðir í ljós að viðbrögð Laudine eru svipuð í þeim báðum en þrátt fyrir það má að sögn Sifjar greina nokkurn mun á því hvernig tilfinningar eru láttnar í ljós, þær eru mun hófstiltari í þýðingunni en frumgerðinni. Þrátt fyrir að íslenskir skrifarar og höfundar á 13. öld hafi verið vel að sér í bókmenntum meginlandsins, og raunar að öllum líkindum betur en áður var talið, koma hin norrænu einkenni yfirleitt berlega í ljós og greinilegt að þýðendur sagnanna og skrifarar sem komu sögunum á framfæri við norræna lesendur urðu að aðlaga þær að þeim hefðum sem fyrir voru (Sif Ríkharðsdóttir 2015: 163–164). Í þýðingunum er yfirleitt dregið úr tilfinningum eða þær alls ekki orðaðar og bardagalýsingar eru gjarnan lengri og ýtarlegri í þýðingunum en í frumgerðum. Reyndar hefur Marianne Kalinke velt fyrir sér hvort þetta hafi verið raunin í frumþýðingunum eða hvort ritarar uppskrifta sagnanna hafi smám saman gert hlut tilfinninganna minni, enda eru flestar þýðingarnar aðeins varðveittar í mjög ungum handritum og vitað er að sögur geta tekið miklum breytingum í meðförum skrifara (sjá Kalinke 2011b: 22–47). Þetta er reyndar líka þróun sem sjá má í rímum hér á landi sem samdar eru upp úr riddarasögum (sjá kafla 8.6). Sif bendir þó á að á handritum þýðingar *Tristrams sögu* sé ekki mikill munur. Talsverð líkindi séu með gerð sögunnar í elsta heillega handritinu (AM 543 4to), sem er frá 17. öld, og þeim sem eru í elstu handritabrotum, sem eru frá 15. öld (Sif Ríkharðsdóttir 2017: 44–45).

Rannsókn Sifjar nær reyndar ekki til sagnadansa en áhugavert er að athuga hvort ástæða sé til að heimfæra niðurstöður hennar að einhverju leyti upp á kveðskapargreinina. Ástarorð og umræða um ást eru ekki áberandi í sagnadönsum og ástin er yfirleitt ekki færð í orð sem er í anda hinnar norrænu tilfinningalegu forskriftar. Sögnin *að elska* kemur að því er virðist aðeins fyrir tvisvar og

¹³⁴ Rannsókn Sifjar Ríkharðsdóttur (2017) beinist að því hver forskriftin sé fyrir því hvernig tilfinningum er komið á framfæri í nokkrum Íslendingasögum (*Egils sögu*, *Brennu-Njáls sögu* og *Laxdæla sögu*, þýddum riddarasögum (*Ívens sögu* og *Tristrams sögu*) og frumsömdum (*Sigurðar sögu þögla* og meykóngasögum).

Það í sama kvæði eins og rætt var í umfjöllun um *Kvæði af Knúti í Borg og Sveini kóngi* (31), (sjá kafla 7.1.1) og *ástin* er til umræðu í *Kvæði af Ribbaldi og Gullbrúnu* (16), því segja má að ást Ribbalds komi í veg fyrir að hann drepi Gullbrúnu eftir að hún hrífur hann úr bardagahamnum með því að nefna hann á nafn (sjá kafla 7.4.1). Birtingarmyndir ástarinnar – eða girndarinnar – eru helst þær að konur eru kallaðar „sæta mín“ eða „kæra mín“, og útlitslýsingar á konum jafnt sem körlum gefa tilfinningar í skyn. Karlar eru vænir eða öðlingar og hafa gula lokka, konur eru fagrar sem liljur. Í harmrænum kvæðum sem lyktar oft með dauða annars elskendanna, birtist ástin á þann hátt að það sem eftir lifir springur af harmi og á þetta bæði við um konur og karla þótt konur í þessum hóp séu fleiri.¹³⁵ Tilfinningar eru því fremur sýndar með líkamlegum viðbrögðum fólks en orðum og því ljóst að hin tilfinningalega forskrift norrænna sagna sem Sif ræðir um, á ágætlega vel við í sagnadönsum. Fyrir kemur að tilfinningar eru sýndar enn greinilegar en ella. Þetta á t.d. við í nokkrum erindum í *Sofflu kvæði* (52) þar sem frúin Kristín kveður dóttur sína og veit að hún mun ekki sjá hana aftur (sjá kafla 7.1.2). Ljóðlínurnar sem eru einfaldar og sterkar sýna afdráttarlausu sorg móðurinnar og umhyggju fyrir barninu sem hún er við það að yfirgefa. Þær renna líka enn frekari stoðum undir þá tilgátu að hér sé á ferðinni kveðskapur úr munni kvenna.

10.2 Konur í öðru sæti – hitt kynið¹³⁶

Hér að framan var sagt frá konum í fornaldarsögum og riddarasögum sem skiptu um kyngervi til að geta orðið kóngar í ríkjum sínum. Þetta eru meykóngar sem gripu til vopna og vígbjuggust, sumar hverjar undir karlmannsnöfnum. Tilgangurinn var bæði að ná yfirráðum yfir konungsríki sem þær voru réttbornar til og verja það – sem þær sáu ekki fram á að geta gert öðruvísi – og að fá frið fyrir ágangi karla sem vildu kvænast þeim vegna sterkrar stöðu þeirra. Þær tóku engum biðlum en enduðu þessa hlutdeild í karlkyninu á að þurfa að afsala sér völdum enda ekki við hæfi að konur brytu gegn regluverki feðraveldisins.

Fleiri sögur eru til af konum sem skipta um kyngervi. Í grein eftir Aðalheiði Guðmundsdóttur um *Sögu af fjórum kaupmönnum* (2023), dregur hún fram skýran mun á stöðu kynjanna í sögunni. Þema sögunnar er víða til, m.a. er svipaða sögu að finna í *Tíðagru* eftir Boccaccio. Hún á rætur að rekja allt aftur á 14. öld en söguvið þeirrar gerðar sem hér um ræðir er árið 1424. Sagan var líklega

¹³⁵ Sjá Hörpu kvæði (13), Kvæði af herra Birni og Kristínu (19), Bjarnarsona kvæði (21), Tristrams kvæði (23); í Málfríðar kvæði (24) springur eiginmaður Málfríðar úr harmi við dauða hennar og Kvæði af Ingu lífstuttu (25) „spenna“ eiginmann Ingu “sorgar bönd“ sem getur þýtt að sorgin heltaki hann við dauða hennar. Frúin Kristín deyr úr sorg í einhverjum tilbrigðum af Kvæði af Knúti í Borg og Sveini kóngi (31), í öðru tilbrigði Kvæði af Tófu og Suffaralín (53) gengur Valdimar kóngur „undir banaströnd“ og jómfrú springur úr harmi í turni í öðru tilbrigði Nikulásar kvæðis (44).

¹³⁶ Með kaflafyrirsögninni er vísað í bók franska heimspekingsins og rithöfundarins Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, sem hefur verið kölluð „Hitt kynið“ á íslensku.

þýdd á íslensku á 16. öld og er varðveitt í handritum frá 16., 17. og 18. öld (Aðalheiður Guðmundsdóttir 2023: 59). Ekki verður efni sögunnar rakið nákvæmlega hér enda eru því gerð góð skil í grein Aðalheiðar. Útdráttur sögunnar er þó á þessa leið: Fjórir kaupmenn veðja um trúlyndi eiginkonu eins þeirra. Konan er svo ranglega ásökuð um að hafa staðið í framhjáaldi, eiginmaður hennar dæmir hana til dauða og hún þarf að flýja land. Hún dulbýr sig sem karlmann; tekur sér karllegt yfirbragð og kyngervi og nafnið Friðrik en fram að því var hún nafnlaus í sögunni. Friðrik fæst við karlmannlega iðju, gerist fálkatemjari og riddari, vingast við konung og vegnar vel. Enginn efast um kyn hans. Eins og Aðalheiður bendir á hefur staða konunnar því breyst umtalsvert; hún er nú einstaklingur með nafn og einstaklingstengda eiginleika. Konan í kyngervi karlmanns stígur inn í annan veruleika þar sem tekið er mark á henni og hún fær notið hæfileika sinna. „Augljóst er að konan sinnir karlmannshlutverki sínu ekki einungis vel heldur betur en þeir vafasömu kaupmenn sem gagnrýni sögunnar beinist að“ (Aðalheiður Guðmundsdóttir 2023: 71–73). Reyndar er sagan fyrst og fremst ádeila á framkomu karlanna í sögunni, þetta er dæmisaga og þeir sýna alvarlegan siðferðisbrest. Undir lok sögunnar fellur þó allt í ljúfa löð milli hjónanna þótt liðin séu 12 ár – konan hverfur aftur inn í raðir hinna nafnlausu kvenna og sá sem var valdur að öllu fær makleg málagjöld (Aðalheiður Guðmundsdóttir 2023: 72–74).

Konan er hér fulltrúi hinna dyggðum prýddu kvenna sem eru hluti af nafnlausri hjörð. Þegar hún neyðist til að stíga út fyrir sitt skilgreinda kyn og taka sér kyngervi karlmanns, fær hún loks notið hæfileika sinna en er í raun kynlaus, kyn þess einstaklings sem hún er í 12 ár er í raun aldrei til umræðu, hún er fyrst og fremst einstaklingur sem fær notið sín án afskipta annarra. Aðalheiður bendir á að félagsfræðingurinn Norbert Elias (1897–1990) sem fjallaði meðal annars um misrétti kynjanna í skrifum sínum, sagði konur mynda samfélagslegan hóp sem stæði utan við viðtekin og útilokandi gildi karlveldisins. Leið kvenna inn á yfirráðasvið karla hafi fyrst og fremst legið í gegnum hugarfarsbreytingu sem varð þegar farið var að líta á konur sem einstaklinga en ekki hóp; fram að því hafi karlar aðeins litið karla þeim augum (Aðalheiður Guðmundsdóttir 2023: 23). Þetta kallast á við stöðu konunnar í sögunni. Þetta gerðist þó varla af sjálfu sér. Ljóst er að með þeim breytingum á 18. og 19. öld sem hófust með rómantikinni, síðan upplýsingunni, iðnbyltingu og ekki síst frönsku byltingunni hafi orðið miklar breytingar á stöðu kvenna og ekki alltaf til hins betra. Áunnin réttindi kvenna í frönsku byltingunni voru til dæmis öll tekin aftur þegar Napóleón Bonaparte (1769–1821) krýndi sig sem keisara árið 1804 (Auður Styrkárdsóttir 2020: 18–19). Auður Styrkárdsóttir bendir á að staða kvenna í Englandi og Frakklandi hafi í raun versnað á árnýöld sem birtist til dæmis í skrifum stjórnspekinga eins og Thomas Hobbes (1588–1679). Hann var á þeirri skoðun að:

[...] undirokun kvenna ætti ekki uppruna sinn í náttúrunni. Hún væri fyrst og síðast félagsleg afurð, tilkomin vegna þess að karlar hefðu tekið sér vald yfir konum í áranna rás og bundið endahnútinn með stofnun ríkisins, með lagagjörð. Staða kvenna væri hvorki eðlislæg né náttúrubundin, hvað þá

frá Guði komin. Hún styddist við hefðir og vald. Ríkinu væri nauðsynlegt að eignast hraust börn (syni) sem gætu varið það. Þetta yrði ekki gert án kvenna sem í staðinn hefðu þegið öryggi og vernd fyrir sig og börn sín.

(Auður Styrkárstöttir 2020: 15–16)

John Locke (1634–1704) var á svipaðri skoðun hvað varðaði stöðu kvenna. Aftur á móti skrifaði John Stuart Mill (1806–1873) hið fræga rit *Kúgun kvenna* (*On the Subjection of Women*) sem kom út árið 1869, þar sem hann segir strax í upphafi um afstöðu sína til stöðu kvenna og áform sín með ritinu:

Þessi skoðun mín er sú að það fyrirkomulag milli hinna tveggja kynja, karla og kvenna, sem geri annað hinu háð í laganna nafni er óhafandi og að það sem nú stendur hamlar framförum mannkynsins eigi allítið. Í stað þess fyrirkomulags verður að koma annað sem miðar að því að koma á fullkomnum jöfnuði milli kynjanna þannig að hvorugt hafi nokkur forréttindi eða völd og hvorugt verði með lögum útilokað frá nokkru því sem hitt hefur.

(John Stuart Mill 2020: 69)

Í ritinu mærir hann síðan hina ýmsu eiginleika kvenna og reifar leiðir til að ná þessari stöðu.

Simone de Beauvoir (1908–1986) skrifaði sína frægu bók *Le Deuxième Sexe – Hitt kynið* – árið 1949.¹³⁷ Þar fjallar hún meðal annars um að konur hafi ævinlega verið í öðru sæti á eftir körlum sem séu aðalkynið, og um þöggun kvenna. Hún skrifar um konur í sögulegu samhengi, bendir á goðsögur máli sínu til stuðnings, og ræðir einnig stöðu kvenna í nútímasamfélagi síns tíma. Í raun greindi hún aðeins það sem lengi hafði blasað við, bæði í frönsku, kaþólsku samfélagi og lútherskum samfélögum Norður-Evrópu; hún ræðir um Evu sem var sögð sköpuð úr rífi Adams til að vera honum til aðstoðar og bera börn hans – og erfðasyndina sem bæði kynin þurftu reyndar að burðast með frá upphafi vega og minnir þar með á viðhorf kirkjunnar til kvenna, bæði hinnar kaþólsku og lúthersku eins og nefnt var í kafla 9.3.1.

Þótt de Beauvoir hafi ekki verið fyrst til að fjalla um mismunun kynjanna, setti hún fram þennan grunnskilning á kúgun kvenna í gegnum aldirnar, karlar hafi ævinlega verið aðalkynið og konur hið undirskipaða kyn. Hún ræðir ekki síður það að kvenhlutverkið er lærd hegðun sem er þröngvað upp á kvenkynið, konur fæðist ekki sem konur, þær verði konur – eins og dæmið um konuna í sögunni um Kaupmennina fjóra sýndi, konan varð í raun án kyns við að stíga út úr skilgreindu kynhlutverki kvenna. Ekkert í líffræði kvenna ákvarði það hlutverk sem konum sé úthlutað sem undirsátar karla,

¹³⁷ Simone de Beauvoir hafði mikil áhrif á svokallaða aðra bylgju femínismans sem var í hámarki í kringum 1970. Fjórða bylgja femínismans reis svo sem hæst með því að opna á umræður um kynferðisofbeldi sem gekk undir myllumerkinu #MeToo og komst í hámark um og upp úr 2017 eftir nokkurn aðdraganda.

það sé á ábyrgð félagsmótunar og fyrir áhrif þeirrar menningar sem þær fæðast inn í (Beauvoir 2011: 293).¹³⁸

Í flestum þeirra bókmenntagreinna sem rætt var um í 8. kafla eru konur á jaðrinum, samfélagið sem þær hrærast í er á forsendum karla og konur ráða þar engu. Þetta má einnig sjá í sumum sagnadönsum þar sem konur eru til umfjöllunar, átök milli karla snúast um þær en sjálfar eru þær á jaðrinum, þótt konur séu reyndar sýnilegri í þeirri kvæðagrein en flestum öðrum. Í öðrum kveðskapar- og sagnagreinum þar sem sögusamúðin er síður með konum er þetta meira áberandi, konur sem vilja rjúfa hefðina og brjótast út úr kvenhlutverkinu eru fljótlega minntar á hver þeirra rétti staður er. Kvennamenning og reynsla kvenna er því oft hulin en finnur sér þó alltaf farveg en þær urðu að koma sér upp sínum eigin aðferðum, sínum eigin sögum, til að rúma hugsanir sínar og tilfinningar. Sögur kvenna eru því oft bældar eða liggja undir yfirborðinu og ná ekki fram nema stöku sinnum. Oft verður að lesa sögurnar úr öðru, t.d. lagaumhverfi og regluverki eins og gert var í 9. kafla, eða úr goðsögum, þjóðsögum og ævintýrum þar sem víða má sjá merki um þöggun kvenna.

10.3 Skáldskapurinn er leið til að lifa af

Í *Umbreytingum* Óvíds segir frá systrunum Fíloínu og Proknu og eiginmanni þeirrar síðarnefndu, kónginum Tereifi hinum þrakverska. Tereifur verður hugfanginn af mágkonu sinni og nauðgar henni þegar hún vill ekki þýðast hann. Hann heldur henni fanginni og til að tryggja að hún segi ekki frá sker hann úr henni tunguna. Hann segir síðan eiginkonu sinni að Fíloína sé dáin en heldur henni áfram fanginni úti í skógi. Fíloína bregður á það ráð að vefa sögu sína með rauðu garni í hvítan bakgrunn og senda gamla konu með vefnaðinn til systur sinnar. Endalokin eru í anda grískra jafnt sem norræna hetju- og harmkvæða; Prokna drepur og matreiðir son þeirra Tereifs og ber á borð fyrir hann. Í lok sögunnar umbreytast þau svo öll í fugla. Prokna verður að næturgala, Fíloína breytist í svölu og Tereifur herfugl. Þjóðsagnafræðingurinn Karen E. Rowe vill þó frekar túlka söguna þannig að Fíloína breytist í næturgalann enda syngi hann fugla fegurst og hún fái því rödd hans eftir umbreytinguna (Ovidius 2009: 181–189; Aristóteles 1976: nmgr. 31; Rowe 1986: 57).

Þessi goðsaga varpar ljósi á að þótt reynt sé með öllum ráðum að koma í veg fyrir að konur segi sögur sínar leita þær fram í dagsljósið um síðir. Sagan er um ofbeldi og þöggun, útsjónarsemi Fíloínu og harm og heiftarleg viðbrögð Proknu og hefnd hennar. Goðsagan hefur víða verið notuð til að varpa ljósi á þöggun kvenna og seiglu þeirra við að rjúfa þögnina. Meðal annars bregður henni fyrir í skrifum Aristótelesar *Um skáldskaparlistina*. Þar nefnir hann rödd skeiðarinnar, sem dregur

¹³⁸ Reyndar kom önnur baráttukona fram á sjónarsviðið strax á 18. öld. Þetta var Mary Wollstonecraft (1759–1797) sem skrifaði um málefni kvenna og barðist fyrst og fremst fyrir menntun þeirra sem hún taldi forsendu fyrir því að þær gætu staðið á eigin fótum (sjá Auður Stykkarsdóttir 2020: 22–25).

ívaði í uppistöðuna í vefstól Filomelu sem dæmi um svokölluð kennsl, vanþekkingin víkur fyrir þekkingunni og við berum kennsl á atburði sögunnar sem Fílómeta vefur (Aristóteles 1976: 71).

Karen E. Rowe segir þessa sögu til vitnis um „the narrative power of the female, capable of weaving in tapestry the brutal story of rape that leads to the enactment of a terrible revenge“ (Rowe 1986: 53). Þessi mynd af Fílómetu sem vefara og næturgala hafi orðið hin fullkomna mynd af sagnakonunni sem takist að rjúfa þögnina. Hún rekur síðan sögu sagnakvenna allt frá Fílómetu til Sjerasade úr *Þúsund og einni nótt* og áfram í gegnum aldirnar og kynslóðirnar. Þráðurinn getur þess vegna einnig náð til íslenskra kvenna sem rekja raunir sínar með því að segja sögur af öðrum konum. Rowe bendir líka á að raddir grískra kvenna hafi almennt verið hljóðar um aldir, þeirra frásagnarmáti hafi mun fremur verið vefnaðurinn, með rauðu og hvítu garni (Rowe 1986: 53–74).

Mannskepnan hefur lengi notað sögur af ýmsu tagi til að takast á við lífið, greina vandamál og deila lífsreynslu með öðru fólki; samfélög hafa notað sögur sem dæmisögur, til að leiðbeina og kenna, o.s.frv. Okkar samfélag er sagnasamfélag frá gamalli tíð, þar sem sögur hafa verið sagðar til að festa reynslu í minni, læra á umhverfið eða koma upplýsingum á milli kynslóða eins og nefnt var hér að framan (sjá upphaf 3. kafla). Jafnvel er hægt að segja sögur til að forðast að ræða um persónulega, jafnvel sára hluti. Enn eru sagðar sögur sem leggja áherslu á reynslu eða koma erfiðri upplifun í orð, sem hjálpa bæði sögumanni og áheyrendum við úrvinnslu tilfinninga og áfalla. Skáldskapur er ekki bara afþreyingarefni; hann er ekki síður leið til að vinna úr lífsreynslu og tilfinningum. Kveðjuorð Jóns Primusar í *Kristnihaldi undir Jökli* fanga þetta vel: „Sá sem ekki lifir í skáldskap lifir ekki af hér jörðinni“ (Halldór Laxness 1968: 298).

10.3.1 Hreinsun – kaþarsis

Eitt af því sem Aristóteles sagði um skáldskaparlistina var að hún sé þörf og nauðsynleg til að veita tilfinningum útrás. Rit hans *Um skáldskaparlistina* er skáldskaparfræði sem fjallar um byggingu og hlutverk gamanleikja og harmleikja. Aristóteles nefnir þar meðal annars að sagan í skáldskapnum sé mikilvægari þáttur í list skáldsins en bragarhættir (Aristóteles 1976: 60). Söguþráðurinn sé það sem heldur viðtakandanum – og sögumanni – við efnið þótt hrynur og bragarhættir skipti vissulega líka máli. Mikilvæg framvindu harmleikja eru hvörf, þ.e. þegar alger stefnubreyting verður á atburðarásinni, og kennsl, þegar vanþekking víkur fyrir þekkingu eins og dæmið um skeiðina í vef Fílómetu sýndi hér að framan (1976: 62).

Samkvæmt Aristótelesi er *kaþarsis* (g. *κάθαρσις*) markmið harmleiksins: „Hann sýnir athafnir manna með leik, en lýsir þeim ekki með frásögn, og með því að vekja vorkunn og skelfingu nær hann að veita þessum tilfinningum útrás“ (Aristóteles 1976: 53). Við það verður ákveðin hreinsun eða *kaþarsis*, sem Aristóteles útskýrir ekki nánar. Lykilatriðin hér eru þó þau að harmleikurinn þurfi

að vekja vorkunn og skelfingu og að hann nái með því að veita slíkum tilfinningum útrás. Hlutverk hans er því á einhvern hátt sálfræðilegt eða þerapískt. Segja má að hlutverk dramatískra kvæða sem fjalla um skelfilega atburði hljóti á sama hátt að vera að veita tilfinningalega útrás og virki eins og sálfræðimeðferð. Og gleymum ekki að sagan er mikilvægari en bragfræðin.

Í þessu var Aritstóteles ekki sammála Platóni sem hafði verið kennari hans. Platón var aftur á móti á sömu línu og Guðbrandur Þorláksson og aðrir biskupar á árnýöld að því leyti að hann taldi skáldskapinn hættulegan siðferðinu. Í 10. bók *Ríkisins* vill Platón gera skáldskapinn útlægan úr ríkinu þar sem hann segir hann afmynda huga áheyrendanna sem „ekki eiga það mót efni að þekkja hlutina sjálfa í raun og veru“ (Platón 1991 II: 325), þeim stafi því ógn af honum. Einkum er skáldskapurinn hættulegur siðferðinu þar sem „listirnar æsa upp og ala ýmsar óæskilegar tilfinningar í stað þess að aga þær, auk þess sem skáldin eru ófeimin við að lýsa ýmsu ljótu og ósiðlegu í verkum sínum“ (Platón 1991 II: 325 og áfr.). Áhrif Platóns urðu langvinn og höfðu mótandi áhrif á viðhorf valdastétta öldum saman.

*

Eins og fram kom hér að framan voru sagnadansar um nauðganir og ofbeldi, sífjaspell og ástir í meinum, þar sem samúðin er kvenna megin, skrifaðir upp allan þann tíma sem refsingar fyrir siðferðisbrot voru mjög harðar. Þrátt fyrir það er ekki hægt að slá því föstu að beint samhengi sé þarna á milli; tími Stóradóms og harðra refsinga féll saman við lærdómsöldina og á þeim tíma var mikill áhugi á að skrifa upp hvers konar sögur og kvæði. En samt sem áður er sláandi að kvæðin hafi verið í umferð og sum hver skrifuð upp margoft á sama tíma og refsingarnar voru hvað harðastar. Þótt dauðadómum tæki að fækka þegar leið á 18. öld var síðasta aftakan ekki fyrr en skömmu fyrir aldamótin 1800. Refsingar voru þó áfram harðar og fólk bæði dæmt til hýðingar og fangelsisvistar. Eftir að refsingar tóku loks að mildast fækkaði uppskriftum kvæðanna. Hér að framan var bent á að Gísli Sigurðsson hefur skrifað um sambærileg tengsl *Kötludraums* þar sem fæðing barns sem getið var af huldumanni í draumi er umfjöllunarefnið. Fjölmörg handrit af því kvæði eru einnig til frá sama tíma og hér um ræðir. Að sama skapi er ekki hægt að fullyrða að beint samhengi sé á milli þess að kvæðum sem eru skrifuð upp fækkar á sama tíma og refsiramminn mildast. Uppskriftir kvæðanna bera með sér dvínandi þekkingu á greininni og annars konar kvæði vöktu áhuga fólks (sjá kafla 9.4).

Þeir sagnadansar sem helst koma á óvart eru kvæðin þar sem konur takast á við ofbeldi sem þær hafa verið beittar – taka málin í sínar hendur og bregðast við ofbeldi eða valdboði á annan hátt en búast mætti við miðað við venjur, lagaramma og trúaráherslur síðmiðalda og árnýaldar – og ekki síður ýmsar aðrar bókmennagreinar tímabilsins. Sum þeirra eru ofbeldiskvæði þar sem konurnar

ýmist hefna fyrir ofbeldi eða bregðast við yfirvofandi ofbeldi en önnur fjalla frekar um viðbrögð kvennanna við erfiðum aðstæðum.

Auðvelt er að benda á nokkra sagnadansa þar sem hreinsun eða *kaþarsis* geti falist í að kveða og dansa í danshring kvenna. Þar fer saman dans, tónlist eða kveðandi og kvæði sem saman mynda eina heild, svo frásögnin bætist við sem hluti af þessari heild. Ekki þarf að fara í grafgötur um hreinsunarmáttinn í *Kvæði af herra kóng Símoni* (26) þar sem frúin Ingigerður hittir aftur nauðgara sinn og dæmir hann til dauða á þingi sem er í sjálfu sér nógu óvenjulegt og ógnvænlegt. Auk þess heldur hún í hans gula lokk á meðan hann er hálshöggvinn og hendir höfði hans í saur. Þetta síðasta er yfirgengilegt og allt að því óhugsandi og einstaklega áhrifamikið um leið. Í *Ebbadætra kvæði* (30) er hreinsunin sú sama og í *Kvæði af herra kóng Símoni*, þar sem Ebba dætur stytta sig, grípa til vopna og hálshöggva nauðgara sína. Í *Kvæði af Knúti í Borg og Sveini kóngi* (31) drepur frúin Kristín kónginn Símon, sem áður hefur drepið brúðguma hennar og ætlað að gera hana að frillu sinni. Einnig má benda á *Kvæði af skógarmanni og hans unnustu* (32) en þar drepur jómfhrúin í kvæðinu banamenn unnusta síns. Í *Kvæði af vallara systrabana* (15) hengja faðir og systir stúlkna sem voru drepnar uppi á heiði afbrotamanninn. Hann kemur á bæ þeirra eftir ódæðið og hittir systur þeirra og reynir að tæla hana með fötum systra hennar. Hún þekkir þau og bregst við með því að fá föður þeirra með sér í lið að hengja hann. Í báðum *Bóthildarkvæðum* (37) og (65) má sjá viðbrögð kvenna sem falla undir þetta hugtak. Í því fyrra girnist kóngur Bóthildi og drepur bróður hennar en hún fær aðstoð þernu til að eittra fyrir kónginum. Hún sleppur því undan honum og nær fram hefndum. Þetta kvæði líkist því ÍF 31 talsvert þótt það sé ekki jafn harmrænt. Í seinna *Bóthildar kvæðinu* (65) vill hún ekki þann biðil sem hefur þröngvað föður hennar til að veita samþykki sitt, og drepur hann.

Kvæði sem eru mjög harmræn geta einnig haft sömu áhrif. Þar má nefna *Kvæði af Margrétu og Eilíf* (14) þar sem heilagar meyjar stíga niður til að hjálpa Margrétu að fæða og allt fuðrar upp í eldi. *Soffiu kvæði* (52) þar sem frúin Kristín kveður lítið barn sitt hinsta sinni er einnig einstaklega harmrænt og segir frá reynslu sem flestar konur gætu speglað sig í – ekki að þær hafi staðið frammi fyrir því, heldur er tilhugsunin óbærileg. *Elenar ljóð* (2) er svo allt annars eðlis. Þar leysist farsællega úr aðstæðum sem hefðu getað farið mjög illa.

Einkynja dans kvenna, sem kveða um ofbeldi sem aðrar konur hafa verið beittar, getur veitt slíka hreinsun. Þær koma með þessum hætti orðum að ofbeldi sem þær geta í raun ekki talað um á annan hátt, syngja um atburði sem aðrar konur hafa orðið fyrir, og um leið um eigið líf og örlög. Það er vitanlega ekki hægt að sýna fram á að þannig hafi það verið með óyggjandi rökum, en eins og kemur fram í *Niðurráðan og undirvísan* og fleiri heimildum frá sama tíma, kváðu konur kvæði og dönsuðu einar – og eins og hér hefur verið sýnt fram á eru flestir sagnadansar mjög kvenlægir og

fjalla um ofbeldi út frá sjónarhóli kvenna. Þessi mynd er því ekki aðeins möguleg heldur einnig mjög líkleg. Hreinsunin felst ekki síst í samstöðu kvennanna, sefjun tónlistarinnar og dansinum.

10.3.2 Rýmið

Segja má að rými gleðinnar hafi verið eins konar griðastaður þar sem allt mögulegt var leyfilegt. Þetta er ekki einhver einn ákveðinn staður, heldur mun frekar huglægt rými. Þar hefur verið svigrúm til að láta grímuna falla og kveða um nauðganir og hefnd, og það að drepa kónginn án þess að það hefði afleiðingar. Þetta er friðhelgi hversdagsfólks í amstri lífsins þar sem öllu er snúið á haus, fólk dettur í það, hlær og skemmtir sér, fer í fornlega leiki þar sem kynusli er algengur – og sefur hjá. Hér má sjá veikan enduróm af karnivalinu, þ.e. hláturmenningu eins og henni er lýst í riti François Rabelais, *Gargantúi og Pantagrúll* (líkega 1534) sem hann byggði á alþýðumenningu síns samtíma. Þar er vísað í *karnivalið* þar sem einu sinni á ári var leyft að grínast og gantast með hluti sem annars voru ósnertanlegir, og valdahlutföllum snúið á hvolf. Því fylgja helgisiðir sem þó eru lausir undan trúarbrögðunum, og eru oft á tíðum paródía eða skopstæling á helgisiðum trúarbragðanna (Bakhtín 1984: 7).

Þetta er íslenskt skemmtanalíf á grimmum og refsiglöðum tímum þegar fólk þurfti hálfpartinn að stelast til að skemmta sér vegna andstöðu bæði presta og kirkju og lagarammans, ekki síst eftir að *Norsku lög* tóku gildi. Hvort sagnadansarnir hafi verið hluti af þessu rými; þessari skemmtanameningu er ekki fyllilega ljóst en eins og kom fram í kafla 3.2. er erfitt að útiloka það. Það sem styður við þá hugmynd eru bæði lýsingar Eggerts Ólafssonar og Bjarna Pálssonar (sjá kafla 3.2.3) – þótt þær séu vafasamar á köflum – og það sem segir í ritgerðinni *Niðurráðan og undirvísan* (sjá kafla 3.2.4).

Hvernig sem sagnadansar hafa lifað af – á gleðum eða meðal kvenna í öðru samhengi – þá eru þeir eina kvæðagreinin sem segir sögur út frá sjónarhóli kvenna á þennan hátt. Kvæðagrein sem þótti svo ómerkileg að hún taldist varla til kvæða og var jafnvel sögð upprunnin á hórúhúsum í Evrópu. Samt sem áður lifðu kvæði áfram í hugum kvenna á meðan þörf var fyrir kveðskap af þessu tagi þótt rætt hafi verið um það strax um aldamót 17. og 18. aldar að gamlar konur væru að fara með kvæðin með sér í gröfina; þ.e. að greinin væri að deyja út. Greinin varð þó smám saman óþörf og kvæðin lítið skrifuð upp eftir miðja 19. öld. Reyndar virðist ljóst að þegar stóru safnanirnar fóru af stað um miðja 19. öld hafi greinin verið svo gott sem dáin út. Örfá kvæði lifðu þó áfram og þau sem skrifað var eftir kunnu alltaf sömu kvæðin, jafnvel aðeins brot af þeim. Það er ekki úr lausu lofti gripið að halda því fram að kvæðagreinin sem slík hafi verið í andarslitrunum á fyrri hluta 19. aldar, því þótt hér séu aðeins skoðuð 52 kvæði eða um helmingur allra héraendra sagnadansa, er ljóst að það sem er skrifað upp eftir þetta er orðið laskað og götött.

Kvæði sem ekki standa í ljóðstöfum tengjast helst dansi hér á landi frá fornu fari ásamt ýmiss konar þjóðkvæðum, þulum og smávísum.¹³⁹ Kvæði sem bárust til landsins lutu ekki hérlendum bragreglum og fóru í umferð eins og þau komu fyrir. Þetta lýsir ekki uppreisn gegn regluverkinu heldur mun frekar því að fólkið sem var með slík kvæði á vörum velti því einfaldlega ekki fyrir sér; kvæðin höfðu ákveðið framandlegt yfirbragð fyrir vikið sem gat verið áhugavert. Þetta bendir til þess að það hafi einmitt ekki verið karlar sem bjuggu yfir menningarlegum auð sem heilluðust af slíkum kveðskap. Í þessu samhengi má minna á ábendingar Guðbrands til sálmaþýðenda og -skálda um að láta standa í ljóðstöfum og vanda sig svo að virðing yrði borin fyrir greininni og hún fyndi samhljóm meðal þjóðarinnar.

Það að kveða kvæði sem falla engan veginn að íslenskum bragarháttum þarf ekki að vera uppreisn gegn feðraveldinu. Þetta er mun frekar birtingarmynd á feðraveldinu. Konur eiga sér sína sérstöku kvæðagrein sem er fyririlitin af körlum af efri stéttum en þær eru hvorki í stöðu til að breyta afstöðu karlanna né kæra þær sig kannski um það. Þetta er sú kvæðagrein sem gagnast þeim við tjáningu ákveðinna tilfinninga – jafnvel sorgar – og þær sleppa ekki af henni hendinni á meðan þörf er fyrir hana. Danskvæðin taka því á sig aðra mynd en þau höfðu upphaflega; þau fá annað hlutverk. Í því felst bæði hreinsun og valdefling.

¹³⁹ Eitt af einkennum þulna á síðari öldum er afar frjálst bragform og sveigjanlegar bragreglur (Yelena Sesselja Helgadóttir 2020: 14, 90).

11 Niðurstöður

Sagnadansar eins og þeir eru varðveittir hér sem annars staðar á Norðurlöndum eru flókið afsprengi að minnsta kosti tveggja menningarfyribæra. Í þeim leynist annars vegar angi riddarabókmennta þar sem þrúðir riddarar ríða um héruð og bera í brjósti hirðlega ást til göfugra kvenna. Þetta má t.d. sjá í *Tristrams sögu* og sögum *Strengleikasafnsins*. Elstu riddarasögurnar eru þýddar úr bundnu máli, en upphaflegu kvæðin sækja efni sitt oftast en ekki til munnlegra þjóðsagna. Hins vegar eiga sagnadansar sér einnig sjálfstæða sögu þar sem munnleg sagna- og kvæðamenning skipar stóran sess. Fræðimenn eru ekki alveg á einu máli um hversu tengdar þýðingarnar sem Eufemía Noregsdrottning stóð fyrir í upphafi 14. aldar eru sagnadönsum – hvort rekja megi upphaf greinarinnar á Norðurlöndum beinlínis til þeirra eða hvort sagnadansar hafi þegar verið komnir fram á sjónarsviðið á þeim tíma og hafi haft áhrif á *Eufemíuvisurnar*. Sigurd Kværndrup hallast að því að *Eufemíuvisurnar* séu upphafspunktur sagnadans á Norðurlöndum, þeir séu *terminus ante quem*, enda komi þar fyrst fram það skáldskaparmál sem einkenndi þá allar götur síðan (Kværndrup 2006: 11). Bengt R. Jonsson og Stephen Mitchell segja aftur á móti að vissulega megi sjá sömu formúlur í *Eufemíuvisunum* og í sagnadönsum, en það geti bent til þess að þeir hafi þegar verið orðnir til sem kvæðagrein þegar *Eufemíuvisurnar* voru þýddar og hafi haft áhrif á þær (Jonsson 1967: 15–18; 1978: 12; Mitchell 1997: 235–236, sjá kafla 2.1.4 um kvæðin). Hugmyndir Vésteins Ólasonar liggja mun nær hugmyndum þeirra Jonssons og Mitchells þótt hann tengi sagnadansana ekki við *Eufemíuvisurnar*; að hans mati eru þeir ekki afsprengi ritaðra heimilda heldur séu þeir sprotnir úr frönskum riddarakvæðum og -sögum sem aftur byggðust á bretónskum munnlegum sagnaarfi (Vésteinn Ólason 1991: 135).

Þessi uppruni í bretónskum sagnaarfi tengir kvæðin við hin svokölluðu sagnakvæði sem að mörgu leyti eiga sömu sögu þótt þar sé þróunin jafnvel enn flóknari. Þar koma einnig til hetjukvæði eddukvæðanna og munnleg kvæði sem af þeim spruttu enda deila hetjukvæðin og sagnakvæðin bragarháttum (sjá kafla 8.5, Aðalheiður Guðmundsdóttir 2012b: 282–288). Þótt sagnadansar varðveittir hér á landi falli langflestir í flokk riddarakvæða er ástin ekki upphafin og hirðleg, heldur er hún baklægur drifkraftur í kvæðum þar sem girndin – greddan – og ofbeldið eru mun meira áberandi og átök milli karla og kvenna, og karla og ættingja kvenna eru það sem drífur kvæðin áfram. Kóngar og riddarar girnast sér lægri settar konur sem stundum eru frillur þeirra og stundum konur annarra karla. Í öðrum kvæðum þar sem brúðarleitin er áberandi, eru átökin á milli elskhuga og föður eða bróður stúlku, þar sem ýmist annar eða báðir falla jafnvel í lokin. Það líf sem sagt er frá er

hrátt og ofbeldisfullt, og oft þykir ofbeldið ekkert tiltökumál. Ástin er líka sýnd með mjög ólíkum hætti í baklægum riddarasögum og kvæðum og í sagnadönsum.

Kvæðin bera með sér mörg einkenni þjóðkvæða og munnlegra kvæðagreina, ekki síst hvað varðar bragarhætti og skort á hefðbundnum bragreglum, enda falla þau að mörgum þáttum í frásagnarlögmálum Olriks (sjá viðauka 3). Sögusamúðin er með þeim sem eru lægra sett í þjóðfélagsstiganum, kóngar og hátt settir karlar bíða gjarnan lægri hlut, ýmist fyrir öðrum körlum eða konum (16. lögmál). Sagnapersónur eru einhliða og hafa ekki skýr persónueinkenni (1. lögmál, einfaldleiki og yfirsýn; *d. overskuelighed, e. the clarity of the narrative*) og umhverfið er mjög svipað þar sem því er á annað borð lýst; oftast er það fremur hlutlaust (3. lögmál, fyrirsjáanleiki, sagan er sögð á fyrirsjáanlegan hátt; *d. sagnet skematiserer sit stof, e. the narrative scematizes its characters and incidents*). Orðfærið er svipað, formúlurnar gjarnan þær sömu og fólk heitir oft sömu nöfnum. Þetta er því afmarkaður sagnaheimur með margvíslegum innbyrðis tengslum. Þetta allt undirstrikar stöðu kvæðanna sem hluta alþýðumeningar.

Ástir, ofbeldi og átök eru reyndar eitt helsta viðfangsefni afþreyingar á öllum tímum. Þrátt fyrir ofbeldisfullt umfjöllunarefni er samt sem áður að finna mun vægara viðhorf til ástamála, kynferðismála, óléttu og fæðinga utan hjónabands, útburðar o.s.frv. innan kvæðanna en í öðrum heimildum á tíma kvæðanna, sérstaklega þeim tíma sem kvæðin voru skrifuð upp. Viðhorf kvæðanna er mildara og fyrirgefningu er jafnvel að finna fyrir verstu brotin. Auk þess ná þau ein kvæða að tjá rödd kvenna sem eru útsettar fyrir ofbeldi af hálfu karlmannna og að sýna þessum sömu konum skilning.

Þegar íslenskir sagnadansar eru athugaðir rekur lesandinn fljótlega augun í tvö atriði sem tengjast umfjöllunarefni þeirra og einkennir þá umfram annað. Annars vegar fjalla þeir flestir um samskipti karla og kvenna á einhvern hátt þar sem konur og það sem hendir þær er í forgrunni. Fyrir kemur að konurnar sjálfar eru á jaðri frásagnarinnar en atburðir kvæðanna hverfast samt sem áður um þær. Hins vegar er ofbeldi furðu algengt umfjöllunarefni; ýmist beita karlar konur ofbeldi, jafnvel grófu kynferðisofbeldi – og þær bregðast oft við með ofbeldi – eða karlar vegast á vegna kvenna. Sögusamúðin er langoftast með konunum og raddir kvenna eru áberandi í kvæðunum.

Í þessari rannsókn var ákveðið að beina athyglinni sérstaklega að þeim kvæðum þar sem þetta tvennt fer saman; konur og ofbeldi. Snemma kom reyndar í ljós að svo til allir sagnadansar sem hér eru varðveittir fjalla um konur á einn eða annan hátt, svo meginumfjöllunarefnið varð fljótlega ofbeldi innan héraendra kvæða, hvernig það tengist konum og hvernig konurnar bregðast við ofbeldinu.

Í fyrstu beindist rannsóknin að því hvort hægt væri að sýna fram á að sagnadansar hér á landi hafi fyrst og fremst verið kvæðagrein sem konur tóku upp á sína arma og gerðu að sinni, út frá

umfjöllunarefni ofbeldiskvæðanna. Nokkrir fræðimenn hafa áður fjallað um sagnadansa sem kvennagrein eins og nefnt var hér að framan en enginn hefur í raun fylgt því eftir með ýtarlegri rannsókn. Það var því gert hér. Í öðru lagi var skoðað hvernig ofbeldi gegn konum birtist í öðrum frásögugreinum frá síðmiðöldum og árnýöld; hvar sögusamúðin liggi þar og hvaða afstaða sé tekin til kvennanna – er hún sú sama og í sagnadönsum eða er einhver munur þarna á milli? Í þriðja lagi var leitast við að tengja sagnadansa og handritavarðveislur þeirra við atburði í samfélaginu, lagaramma og viðhorf kirkju og menntamanna til stöðu kvenna; athugað var hvort hægt væri að líta á kvæðin sem viðbrögð við samfélagslegum aðstæðum með einhverju móti.

Verkefnið reyndist nokkuð umfangsmikið enda nauðsynlegt að leita víða fanga og skoða greinina sjálfa, bakgrunn hennar og rætur vel áður en tekið var til við að kafa í rannsóknarefnið. Öll kvæðin voru lesin í öllum tilbrigðum eins og þau eru varðveitt í *Íslenskum fornkvæðum* I–VIII (1962–1981) í útgáfu Jóns Helgasonar. Sú útgáfa lá því til grundvallar rannsókninni.

Elsta varðveisla sagnadansa á Norðurlöndum hefur verið tengd dönskum kvæðum og danskri hirð, en elstu textavitnin bera þrátt fyrir það með sér norskan uppruna þótt þau séu á dönsku enda var norskt ritmál varla til á þeim tíma sem þau kvæði voru skrifuð upp, þ.e. á 15. öld. Þetta var rætt í 2. kafla. Þar var einnig bent á sterk tengsl sagnadansa við konur; Eufemía drottning í Noregi í upphafi 14. aldar var sú sem lét m.a. þýða riddarakvæði á form sem tengist sagnadönsum – reyndar á sænsku – auk þess sem formúlur sem þar er að finna eru einnig í sagnadönsum. Handrit sem skrifuð voru við dönsku hirðina um miðja 16. öld voru mörg í eigu kvenna. Og fyrsta útgáfa sagnadansa í Danmörku, *Hundraðvísnabókin* árið 1591, varð til fyrir áhrif Soffíu ekkjudrottningar Friðriks II. sem hafði falast eftir handriti hjá Ander Sørensen Vedel, þeim sem fyrstur safnaði kvæðunum í Danmörku. Því bendir margt til þess að kvæðagreinin hafi almennt höfðað til kvenna strax frá upphafi.

Sjónum var beint að hérlandum miðaldabókmenntum og skrifum á árnýöld í framhaldi af þessu. Lítil ummerki eru um dans og danskvæði í Íslendingasögum en í *Sturlungu* er á nokkrum stöðum talað um dans og þar vekja athygli lítil dansvísa og vísubrot eða viðlag úr danskvæði sem bæði eru án hefðbundinnar stuðlasetningar. Í riddarasögum er víða rætt um dans þótt ekki væri margt að græða á þeim og í biskupasögum er aðallega að finna aðfinnslur um danskvæði og dansleiki.

Í skrifum um skemmtanameningu þjóðarinnar eftir siðaskipti fannst ýmislegt bitastætt. Þar kom í ljós að sagt er frá aðskildum dansi karla og kvenna á nokkrum stöðum, og í frásögn Eggerts Ólafssonar og Bjarna Pálssonar frá því um miðja 18. öld kom fram að frásögukvæði, „kvæði sem fjalla um einhvern tiltekinn atburð“, voru kveðin fyrir dansi. Fátt annað kemur þar til greina en sagnadansar; hefði hér verið átt við rímur sem margt bendir til að dansað hafi verið við, er líklegt að þær hefðu verið nefndar svo en ekki „kvæði sem fjallar um einhvern tiltekinn atburð“.

Vikivakakvæði eru auk þess ljóðræn kvæði sem segja ekki sögu og koma því varla til greina. Ritgerðin *Niðurráðan og undirvísan*, sem einnig er frá því um miðja 18. öld, veitti ekki síður mikilvægar upplýsingar. Í upphafi gleðinnar segir þar að konur hafi kveðið „heilög kvæði“ og „fallegustu kvæðin“ seinna í gleðinni, sem allir hlusta á. Einnig kom fram að þau kvæði hefðu verið skrifuð upp og hafi því verið til í uppskrift á þeim tíma. Nú er ómögulegt að segja til um hvað konurnar sungu en lýsingar á aðskildum dansi karla og kvenna eru skemmtilegar. Munurinn á dansi kynjanna er talsverður: Karlar dansa af krafti og verða fljótt þreyttir, konur dansa rólegar og kveða fögur kvæði. Það sem hér er mikilvægt er að konur hafi tekið virkan þátt í skemmtuninni og ekki síður hinn einkynja dans og að konur hafi kveðið sérstök og fögur kvæði þótt við vitum ekki hver þau eru.

Í öðrum hluta rannsóknarinnar var sjónum beint að kvæðunum sjálfum. Þar var í upphafi sagt frá göllum flokkunarkerfisins sem notað er í *The Types of the Scandinavian Medieval Ballad (TSB)* og á rætur að rekja til útgáfu danskra sagnadansa sem Svend Grundtvig hóf 1853–1976. Kerfið er of einfalt og hefur snúið blinda auganu að konum og ofbeldi gegn konum sem er fyrirferðarmikið innan greinarinnar. Þetta var rætt í kafla 4.1. Þar var einnig vísað í rannsóknir Ingrid Ákesson sem fjallað hefur um flokkun á sænskum sagnadönsum og hefur bent á að ofbeldi gegn konum hefur þar verið mjög vangreint.

Greint var frá bragfræði og byggingarefni kvæðanna sem er fyrst og fremst formúlur og frásagnarliðir og sagt frá málfari þeirra og frásagnarmáta (kafla 4.2). Greininni var því lýst nokkuð ýtarlega utan frá en hér skipti máli að fá yfirsýn yfir kvæðin. Sagnadansar hafa þá sérstöðu – sem þeir deila reyndar með mörgum munnlegum kvæðagreinum – að hefðbundin stuðlasetning er virt að vettugi. Hún skýtur þó upp kollinum í kvæðum sem virðast vera íslensk að uppruna en jafnvel þar er hún ekki samkvæmt hefðinni. Þetta staðsetur kvæðin meðal annarra alþýðukvæða þar sem reglufesta hinnar gömlu hefðar virðist skipta minna máli en í öðrum kvæðagreinum. Athygli var síðan beint að handritum kvæðanna, dreifingu þeirra yfir þann tíma sem þau spanna og hvaða kvæði er að finna í hvaða handritum (kaflar 5.1, 5.2 og 5.3). Þar komu fram mikilvægar upplýsingar sem voru síðar í rannsókninni tengdar við þær stífu siðferðiskröfur sem ríktu í samfélaginu á sama tíma og hörðu refsingar sem beitt var. Um heimildarmenn var svo rætt í kafla 5.4 og þar kom í ljós að þar sem þeirra er getið á annað borð eru þeir yfirleitt konur, reyndar með örfáum undantekningum. Þar kom líka fram að rétt eftir aldamót 18. aldar var rætt um að þótt fjölmörg kvæði hefðu ratað á pappír væru þó enn fleiri sem „átræðar kerlingar“ hefðu kunnað og kvæðin svo að lokum farið með þeim í gröfina. Þótt þess háttar frásögn geti verið *topos* eða ritklif, er margt annað sem styður við að þetta hafi verið tilfellið; þ.e. að konur hafi varðveitt kvæðin, og að greinin hafi strax þá verið á fallanda fæti.

Því næst var hafist handa við að greina kvæðin (6. kafli). Valin voru 52 kvæði, 35 kvæði sem segja frá misalvarlegu ofbeldi og 17 kvæði sem segja má að séu á mörkunum á einhvern hátt; ofbeldi vofir yfir en ekkert verður úr því, eitthvað liggur í loftinu sem ekki gerist eða áheyrandinn er skilinn eftir án þess að fá að vita hvert framhaldið verður. Sum þessara kvæða eru fyrst og fremst valdeflandi fyrir konur, önnur eru indæl og falleg og andstæða hinna ofbeldisfullu kvæða. Við hvert kvæði var greint frá því í hvaða handritum það er að finna, greint frá umfjöllunarefni þeirra, sagt frá þeim í stuttu máli og síðast en ekki síst, þeir frásagnarliðir sem tengjast umfjöllunarefni rannsóknarinnar skilgreindir. Frásagnarliðirnir voru því það efni sem áfram var byggt á. Í 7. kafla voru síðan kvæði með sameiginlega frásagnarliði tekin saman og þau greind út frá því. Þetta er í raun þungamiðja rannsóknarinnar.

Í greiningunni kom í ljós að kvæði sem hafa innanborðs frásagnarliði þar sem karlar beita konur ofbeldi (A) og konur beita karla ofbeldi (B) eru langoftast þau sömu enda er ofbeldi kvenna í garð karla þar iðulega sprottið úr og andsvar við því fyrrnefnda. Í þeim fáu kvæðum þar sem konur beita aðrar konur ofbeldi (C) hljóta þær refsingu fyrir þótt konum sé annars ekki refsað. Ofbeldi kvenna í garð annarra kvenna er því ekki liðið innan kvæðagreinarnar. Einnig kom í ljós að kvæði sem eru með frásagnarliði úr þessum þremur flokkum eru yfirleitt fyllri og segja flóknari sögur en kvæðin þar sem frásagnarliðir tengjast átökum milli karla (D). Í nokkrum slíkum kvæðum er eins og ramminn einn sé eftir. Það er engu líkara en að kvæði þar sem konur eru ekki í miðju frásagnarinnar hafi ekki þótt jafn áhugaverð og hin og þau jafnvel varðveist illa. Kvæðin segja því fyrst og fremst sögur kvenna. Konur sem drepa karla þurfa yfirleitt ekki að sæta refsingu fyrir það og þær sleppa undan örlögum sínum á einhvern hátt. Margar þeirra ganga í klaustur og eiga þar sinn griðastað. Karlar sem drepa konur gjalda margir fyrir með lífi sínu en þó virðist engin regla vera á því hverjir sleppa við refsingu og hverjir ekki. Þetta kom fram í kafla 7.6. Niðurstaða þess kafla var því sú að sagnadansar varðveittir á Íslandi fjalla langflestir um konur. Þeir eru auk þess konum mjög hliðhollir og taka svo til alltaf málstað þeirra; sögusamúðin er því í langflestum tilvikum mjög sterk með konum kvæðanna. Því liggur beinast við að draga þá ályktun að þeir hafi fyrst og fremst verið fluttir af konum.

Einnig kom í ljós að kvæði þar sem ofbeldi er í sögumiðju eru öll í elstu handritunum. Þetta eru oftast hádramatísk átakakvæði. Þessum kvæðum er auk þess raðað framarlega í *Íslenskum fornkvæðum* (1854–1885) í útgáfu Svend Grundtvigs og Jóns Sigurðssonar, og eru þar á eftir kvæðum um yfirnáttúrulega atburði. Dramatískum kvæðum um átök og ofbeldi er því gert hátt undir höfði í útgáfu þeirra. Varðveislan ber þess að einhverju leyti merki að kvæðin hafi enn verið lifandi hluti munnlegrar menningar í upphafi skráningartímans þar sem kvæðin segja flest skýra og heildstæða sögu. Kvæðin 17 sem einnig voru til umfjöllunar en fjalla ekki um augljóst og afdráttarlaust ofbeldi

eru einnig flest í elstu handritum, því aðeins eitt kvæði kemur fyrst fram í handritum á 19. öld. Einnig kom í ljós að ofbeldiskvæðin voru áberandi í handritum mest alla 18. öld en fer fækkandi undir lok aldarinnar. Um og eftir miðja 19. öld ber svo við að þau eru flest horfin fyrir utan örfá kvæði sem enn lifðu og voru skrifuð upp aftur og aftur. Kvæðin eru einnig orðin styttri og oft eins og vanti inn í þau, söguþráðurinn er orðinn óljósari og heimildarmenn segjast ekki kunna kvæðin almennilega. Víða má sjá lausmálstexta á milli erinda í yngri handritum.

Að þessum upplýsingum fengnum var mikilvægt að fá samanburð við aðrar skáldskapargreinar sem segja sögur og athuga hvernig þar er fjallað um konur og ofbeldi (8. kafli). Í ljós kom að umfjöllunarefni sagnadansa, nálgun þeirra við umfjöllunarefnið og sú samúð sem birtist með konum kvæðanna er einstakt. Í fornaldar- og riddarasögum, þar sem ofbeldi gegn konum var athugað, kom í ljós að konum er þar ekki sýnd samúð, nauðgunum er oft beitt til að refsa konum, sérstaklega þegar þær hafa brotið reglur feðraveldisins og alþýðukonur eru notaðar af körlum án samþykkis þeirra. Þegar kom að Íslendingasögum var aðallega skoðað hvernig hefndin hefur verið í höndum kvenna og bent á bein tengsl við nokkra sagnadansa. Einnig var bent á að konur úr hetjukvæðum eddukvæðanna hafa átt sér rödd í þeim kvæðum sem lögð eru þeim í munn; þar er harmur þeirra dreginn fram og nokkuð ljóst að þar er sagan sögð út frá sjónarhóli kvenna. Í þessari umræðu var vísað í rannsókn Gísla Sigurðssonar (1986). Sagnakvæði hafa líka svipaða sérstöðu og vísað var í rannsóknir Aðalheiðar Guðmundsdóttur (2012b) og Hauks Þorgeirssonar (2011, 2023) þar sem tengsl þeirra við eddukvæði voru dregin fram, auk þess sem bent var á tengingu við sagnadansa, ekki síst vegna forsögu beggja kvæðagreinanna. Samt sem áður er hvergi fjallað um sambærileg málefni, þ.e. kynferðislegt og kynbundið ofbeldi gegn konum eins og gert er í sagnadönsum svo sérstaða þeirra varð í raun enn ljósari, ekki síst með hliðsjón af öðrum greinum þar sem konur hafa ort og/eða varðveitt kvæði. Miðað við aðrar íslenskar bókmenntir á miðöldum og árnýöld eru sagnadansarnir því í raun eina greinin sem tekur á samfélagslega erfiðum málum sem snerta konur sérstaklega, lýsir þeim og dregur af þeim lærdóm í þágu kvenna.

Sagnadansarnir voru ekki skrifaðir upp að ráði fyrr en á 17. öld þegar áhugi á alls kyns fornum kveðskap og sögum var í algleymingi, þ.e. á lærdómsöld. Líklega hefur áhugi dönsku hirðarinnar á kvæðagreininni valdið þessum vinsældum hér og miðað við elstu stóru handritin er greinilegt að *Hundraðvisnabókin*, kvæðabók Vedels sem áður var nefnd, hefur verið til á Vestfjörðum þegar séra Gissur Sveinsson hófst handa við að safna kvæðunum saman og skrifa þau upp. Séu sagnadansar settir í samhengi við samfélagið á þeim tíma þegar þeir voru helst skrifaðir upp (9. kafli), þ.e. frá seinni hluta 17. aldar og fram undir lok 18. aldar, er ljóst að það fellur saman við þann tíma sem fólk var tekið af lífi hér á landi fyrir siðferðisbrot. Í lögum sem voru í gildi aldirnar þar á undan var líflátsdómum ekki beitt fyrir siðferðisbrot. Aftur á móti er ljóst að lög sem vörðuðu kynferðisbrot

gerðu sönnunarbyrði kvenna sífellt þyngri. Sérstök lög giltu ekki um dulsmál, heldur var dæmt eftir sömu lögum og giltu um önnur manndráp. Í Stóradómi sem er lagaviðbót við *Jónsbók* um siðferðisbrot frá 1564 voru ákvæði um að fólk skyldi dæmt til dauða fyrir slík brot í ákveðnum tilvikum. Samt sem áður var enginn dæmdur til dauða fyrir siðferðisbrot fyrr en undir lok 16. aldar, eða árið 1599. Dauðadómum fjölgaði svo þegar líða tók á 17. öld og var fullnægt alla þá öld og langt fram á 18. öld – raunar var síðasta aftakan fyrir blóðskömm árið 1763 en fyrir dulsmál árið 1792. Eftir það var enginn tekinn af lífi fyrir slík brot þótt refsingar tíðkuðust áfram, þ.e. sektir, hýðingar og fangelsisvist.

Erfitt er að fullyrða að bein tengsl séu þarna á milli en þó blasir við að þetta fer saman; áhugi á kvæðum þar sem ofbeldi er viðtækt og áhrifamikil, og mjög oft kynferðislegt, og refsingar sem beindust oftast en ekki gegn fólki sem hafði gerst sekt um svokölluð siðferðisbrot og engin ráð haft til að fela brot sín eða borga háar sektir. Hvort tveggja hvarf svo á svipuðum tíma; ofbeldiskvæði voru mun sjaldnar skrifuð upp þegar líða tók á 19. öld og rétt fyrir aldamótin var hætt að beita ofsafengnum refsingum fyrir siðferðisbrot.

Sé athyglinni beint að þeim konum sem við gerum ráð fyrir að hafi flutt kvæðin, sjáum við þær syngja um erfiða reynslu annarra kvenna og ekki er loku fyrir það skotið að sumar þeirra að minnsta kosti hafi þannig tjáð eigin hliðstæða reynslu um leið. Þarna var því leið fyrir konur að segja hluti sem var alla jafna erfitt að koma í orð og jafnvel ómögulegt að tjá á annan hátt. Og kannski hjálpaði þar til að kvæðin komu utan frá, lutu ekki hérlandum bragreglum og voru jafnvel ekki á kórréttu máli. Þau eru auk þess hlaðin endurtekningum og formúlum – enda munnleg danskvæði – og allt þetta hjálpast að við að gera kvæðin einstaklega sefjandi og áhrifamikil. Sagnadansar gætu því hafa verið eini vettvangurinn þar sem hægt var að tjá sig um svo erfið málefni. Ritgerðin fjallar um hvernig þessi sérkennilegu kvæði hafa náð að lifa sem rödd kvenna, og hvernig konur gáfu þeim rödd og hljóm. Hún fjallar líka um það hvernig konur og þeirra menning hafa lengi verið undirskipuð karlamenningu, um þöggun kvennamenningar og örlög kvenna í oft á tíðum hörðum heimi.

Summary

Women's voices are strong within the traditional ballads and sympathy towards women and their fate is expressed in most of them. They focus on relationships between men and women, where women and their stories are prominent. Sometimes the women themselves are on the margin of the narrative, but the events of the ballads still revolve around them. And violence is a surprisingly common topic; men use violence against women, even gross sexual violence, the women often respond with violence – or men fight over women.

In this study, I decided to focus specifically on the ballads where these two factors can be found: women's stories and violence. Two research hypotheses were stated:

1. Women are more central in Icelandic traditional ballads than in other Icelandic literary genres in late medieval and early modern times. There are many indications that ballads were primarily sung and danced to by women and that women made them their own. Ballads can therefore be seen as a women's genre in Icelandic context.
2. Ballads found in Iceland often deal with gender-based and sexual violence, and the sympathy the stories express is much stronger towards women in the ballads than in other literary genres.

All 110 ballads that have been recorded in Iceland were read in all variants as they are preserved in *Íslensk fornkvæði* I–VIII (1962–1981), in Jón Helgason's edition. That edition therefore formed the basis of the study.

The research is in three parts:

I. The first chapter of the thesis deals with theories and ideas on the origin and development of the ballads. In Chapter 2, strong connection between the traditional ballads and women from early on was deduced: At the beginning of the 14th century, Euphemia, Queen of Norway had chivalric poetry translated to Swedish, formulas from ballads can be found in the translations; manuscripts containing ballads written at the Danish court in mid 16th century were mainly in women's possession; and the first publication of ballads, *Hundredvisebogen* (1591) was published in Denmark by Anders Sørensen Vedel, with support from the queen dowager Sophia of Fredrik II. There are thus many indications that the ballad-genre appealed to women in the Nordic countries from early on.

In Chapter 3, literary sources and writings in Icelandic medieval and early modern times are examined, in search for information on dance-poetry, and dance-festivities. There are few traces of dance in the *Sagas of Icelanders* (*Íslendingasögur*) but in *Sturlunga saga*, a collection of sagas on feuds and conflict between powerful families from late 12th to former half of the 13th centuries, dance and

dance gatherings are mentioned in some of the sagas, and there short dance verses and verse fragments that are reminiscent of refrains used in the ballads, can be found. In the *Chivalric sagas* (*Riddarasögur*) dance is often mentioned as well as in the *Legendary sagas* (*Fornaldarsögur*), but in *Bishops' sagas* dance and related activity is mentioned only to be condemned.

Much information can be found in writings about the nation's festivities in early modern times. Some of them mention separate dances for men and women, and in *Ferðabók* by Eggert Pálsson and Bjarni Sveinsson (a well-known travel account) from the mid 18th century, it is stated that narrative poems, "that tell about specific events", were recited for dance. These can only have been ballads; if the authors were referring to *rímur* that may have been used to accompany dance, they would most likely have used that particular word. *Vikivakakvæði* are also dance poems, but they do never tell a story. The treatise *Niðurráðan og undirvísan*, which probably dates from the mid 18th century, provides important information about the progress of dance-festivities. In the beginning, women recited "holy poems" and later "the most beautiful poems", which everyone listened to. It is also stated that those poems had been written down and therefore existed in transcription at that time. Today it is impossible to know what the women sang, but the descriptions of separate dances of men and women are interesting. The difference is considerable: Men dance with energy and get tired quickly; women dance calmly and recite beautiful verses. What is important here is that women took an active part in the festivities, the unisex dance, and that women recited special and beautiful verses even though we do not know exactly what these verses were like.

II. In the second part the focus is on the ballads themselves. At the beginning, the classification system used in *The Types of the Scandinavian Medieval Ballad (TSB)*, where all ballads found in the Nordic countries are listed, is discussed and criticised. It is apparent that it is very problematic and misleading to classify the ballads based on only one subject matter; they are more complicated than that. The system is too simplistic and has turned a blind eye to women and violence against women, which is widespread within the genre. Sometimes it also classifies ballads found in Iceland wrongly, based on how they are preserved in other Nordic languages. This is discussed in section 4.1, where Ingrid Åkesson's research on Swedish ballads is mentioned. She has discussed the classification within the *TSB* and has also pointed out that violence against women has been grossly underrated.

The metrics (prosody) and structural material of the ballads, which are primarily formulas and narrative themes, are discussed, and their language and narrative style is analysed (section 4.2). The genre's structure is thus described in some detail from the outside, as it is important to get an overview of their form. Ballads have a distinctive feature – which they share with many other oral poetry – that traditional Icelandic prosody is disregarded. It appears, however, in some ballads that are most likely of Icelandic origin, but even there it is not according to its strict rules. This places

the ballads among other folk-poetry where the regularity of the metric rules seems to be less important than in other poetry genres.

Attention was then directed to the manuscripts containing ballads where each ballad can be found, and their distribution over time (sections 5.1, 5.2 and 5.3). The examination revealed important information related to what was happening in the society at that time and were presented later in the research. Sources are discussed in section 5.4; where the informants are mentioned and named; they are mostly women, so the ballads have mainly been preserved by women. Here, it is also noted that the genre was in decline as early as the beginning of the 18th century, as the old women who had preserved them were “taking the ballads with them to the grave”.

In Chapter 6, 52 ballads are introduced, 35 of which depict violence of varying severity and 17 that are marginal in different ways; violence is imminent, but nothing happens, or they are primarily empowering for women; others are sweet and beautiful and the opposite of the violent ballads. For each ballad, it is reported in which manuscripts it is found, their topic is discussed briefly and, most importantly, narrative themes related to the topic of this study are defined. The narrative themes are the material that the research is mainly based on and are the focal point of the study.

In Chapter 7, ballads with narrative themes in common are grouped and analysed. Here it is apparent that narrative themes that can be grouped into “men use violence against women” (A) and “women use violence against men” (B), can almost always be found in the same ballads, as women’s violence towards men is usually a result of and response to the former. In the few ballads where women use violence against other women (C), they are punished, even though women are not otherwise punished within the genre. It was also found that ballads with narrative themes from these three categories are usually fuller and tell more complex stories than ballads where the focus is on conflict between men (D). In some of these ballads, it is as if only the frame of the story remains, as if ballads where women are not at the centre of the narrative have not been considered as interesting and have consequently been poorly preserved. The ballads therefore primarily tell stories of women. Some of the women who have been victims of violence die as martyrs, and women who kill men in revenge are usually not punished and may even find sanctuary in monasteries. Men who kill women may pay with their lives, but there is no rule on who escapes punishment and who doesn’t. This is discussed in section 7.6. The conclusion of Chapter 7 is that the 52 ballads that are discussed, are sympathetic towards women and take their side in all but two examples that have grotesque traits.

Ballads where violence is central to the story and are highly dramatic are all preserved in the oldest ballad-manuscripts where *Kvæðabók sr. Gissurar Sveinssonar* (AM 147 8vo) from 1665 is the most important. The preservation shows to some extent that the ballads were still a living part of

oral culture at the beginning of the recording period, since most of them tell a clear and coherent story. The 17 ballads that were also discussed but do not deal with obvious and unequivocal violence are also mostly in the oldest manuscripts; only one of them appears first in manuscript from the 19th century. The ballads featuring violence were also prominent in manuscripts for most of the 18th century, but the number decreases towards the end of that century. Around and after the mid 19th century, most of them have disappeared except for a few ballads that still survived and were written down again and again. They are mostly about supernatural events where the nature of the violence has changed. At that point the ballads have also become shorter and often some stanzas seem to be missing, the plot has become unclear, and prose texts can be seen between stanzas. Sometimes the narrators say they do not know the ballads properly.

III. In Chapter 8 the ballads are compared with other literary genres from medieval and early modern Iceland to find out if there is a difference in how they depict women and violence. It turns out that the ballads' approach to violence and the sympathy shown toward women, is unique to the genre. When violence against women in some of the *Legendary Sagas* and the *Maiden-king sagas*, a sub-category of the Icelandic composed *Chivalric Sagas* was examined, it is clear that there is little or no empathy shown towards women, rape is often used as punishment, especially when the women have broken the rules of patriarchy. Women of lower classes are used by men without their consent. Revenge taken by women in the *Sagas of Icelanders*, was examined and compared with how women in the ballads use revenge. It is apparent that the revenge-pattern is quite similar. It is also pointed out that in some of the heroic poems of the *Edda*, women have a voice; there their grief is highlighted, and in some of them the story is told from their point of view. In this discussion, reference was made to a study by Gísli Sigurðsson (1986). *Sagnakvæði*, narrative poems in Eddic prosody, also have a similar pattern; here references is made to the studies of Aðalheiður Guðmundsdóttir (2012b) and Haukur Þorgeirsson (2011, 2023), which highlight connections between *sagnakvæði* and *Eddic poetry* as well as their connection with the ballads, not least through the prehistory of both genres, as Aðalheiður Guðmundsdóttir (2021b) has pointed out. However, the topics of the violent ballads are not to be found elsewhere, i.e. sexual and gender-based violence against women, where the sympathy is on their side, making their uniqueness even clearer. Compared to other Icelandic literature in the Middle Ages and the early modern times, the ballads are therefore the only genre that deals with socially difficult issues that affect women, describes them and draws lessons from them for the benefit of women.

The ballads were not recorded in Iceland until the 17th century when interest in, and studies of, ancient literature and studies were at their height. It is most likely that the Danish court's interest in the genre caused its popularity in Iceland. *Hundredvisebogen* (*Hundraðvísnabókin*, e. *The Book of Hundred Ballads*) has obviously been present in the West-Fiords when rev. Gissur Sveinsson began

collecting the ballads, as can be seen in AM 147 8vo, as some translations of ballads from the Danish publication can be found in the manuscript.

When the ballads are seen in context of the society at the time when they were mostly recorded (Chapter 9), i.e. from the second half of the 17th century until the end of the 18th century, it coincides with a period with strict moral and legal code, when people were executed for the violations of this code. In the body of law that was in use in Medieval and early Modern times, the death penalty was not used for moral offences like incest and adultery. All the same laws concerning sexual offenses made women's burden of proof increasingly heavy. Special laws did not apply to cases of exposure and infanticide (including unwilling abortion, stillborn babies and death at birth) but were judged according to laws that applied to other murders. In *Stóridómur* (1564), a legal supplement on moral and sexual offenses to *Jónsbók* (1281), people could be sentenced to death in certain cases. However, no one was executed according to the act until 1599. The number of death sentences increased in the 17th century and executions were carried out throughout the 18th century – the last execution for incest was in 1763 and for infanticide in 1792. After that, no executions were fulfilled for such crimes, although punishments such as fines, floggings and imprisonment were still imposed.

It is difficult to state that there is a direct connection between the two phenomena: ballads about widespread violence, often directed at women, where the ballads' sympathy is on the women's side – at times when people were dealt harsh punishments for moral offenses. But both disappeared at a similar time; violent ballads were transcribed with less frequency as the 19th century progressed, and just before the turn of the 19th century, executions for unmoral behaviour ceased.

If we focus on the women whom we assume performed the ballads, we can see them singing about difficult experiences of other women, and it is likely that some of them have expressed their own similar experiences at the same time. They were therefore a way for women to formulate experiences that were difficult to put into words and even impossible to express in any other way. And maybe it helped that the ballads came from outside, didn't follow Icelandic rules of prosody and weren't even in correct language. Being oral dance poems, ballads are also full of repetitions and formulas, which helped to make them exceptionally soothing and impressive. The thesis addresses how these strange ballads have managed to survive as the voice of women, and how women gave them voice and sound.

Heimildir

Frumheimildir:

Handrit:

Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum:

AM 122 a fol. (Króksfjarðarbók)

AM 433 1 fol. (Orðasafn Jóns úr Grunnavík)

AM 622 4to

AM 147 8vo (Kvæðabók sr. Gissurar Sveinssonar)

AM 151 a 8vo

AM 153 I–VI 8vo

AM 155 a I–V 8vo

Den Arnamagnæanske Samling, Kaupmannahöfn:

AM 670 1 4to

AM 28 8vo

Konunglega bókasafnið í Kaupmannahöfn, Dansk Folkemindesamling:

DFS 65

DFS 66

DFS 67

NKS 1141 fol. (V¹)

NKS 331 8vo

Landsbókasafn Íslands-Háskólabókasafn:

JS 126 fol.

JS 405 4to (V²) (Fornkvæðabók Gísla Ívarssonar)

JS 406 4to (Kvæði og vísur)

JS 80 8vo (Samtíningur)

JS 581 4to (Kvæða- og rímnasafn)

JS 237a 8vo (Kvæðatíningur sundurlaus)

JS 360 8vo (Brot úr bréfabók Jóns Illugasonar Hólaráðsmanns á Urðum, 1660–1680)

JS 513 8vo (Kvæðasafn)

JS 515 8vo (Kvæðasafn)

Lbs 276 fol. (Kvæðasafn)

Lbs 587 4to (Rímur og kvæði)

Lbs 1221 4to (Kvæðasafn)

Lbs 1293 4to Lbs 122 8vo (Ljóðasafn 2. b.)

Lbs 2128 4to (Ljóðmælasafn)

Lbs 1518 8vo (Sögu- og kvæðabók)

Lbs 415 8vo

Þjóðskjalasafn:

Biskupsskjalasafn (Bps). A IV, 9. Bréfabók Jóns biskups Árnasonar 1731–1733.

Skjalasafn kirkjustjórnarráðs. KI/0004 – 31. Skýrslur Harboes 1744–1745.

British Library:

Add. 11.177 (B)

Add. 11.242

Háskólabókasafnið í Uppsölum:

Papp. fol. nr. 57

Oxford, Bodleian Library:

MS Bor. 130 [20 771]

Aðrar frumheimildir:

Alþingisbækur Íslands II. 1582–1594. (1915–1916). Sögufélagið.

Alþingisbækur Íslands III. 1595–1605. (1917–1918). Sögufélagið.

Annálar 1400–1800 I. (1922–1927). Útg. Hið íslenska bókmenntafélag.

Antiquarisk Tidsskrift 1843–45. (1845). Útg. Det kongelige nordiske Oldskriftselskab.

Arngrímur Jónsson. (1951). *Crymogæa sive rerum Islandicarum libri III. Bibliotheca Arnemagnæana* X, 1–225. Útg. Jakob Benediktsson.

—. (1985). *Crymogæa: Þettir úr sögu Íslands*. Þýð. og höf. inngangs Jakob Benediktsson. Sögufélag.

—. (2008). *Brevis Commentarius de Islandia: Stutt greinargerð um Ísland*. Þýð. og höf. inngangs Einar Sigmarsson. Sögufélag.

Áns saga bogsveigis. (1829). *Fornaldarsögur Norðrlanda eptir fornum handritum* II, 323–362. Útg. C. C. Rafn.

Árna saga biskups. (1998). *Biskupasögur* III, 1–212. Útg. Guðrún Ása Grímsdóttir. Íslensk fornrit XVII. Hið íslenska fornritafélag.

- Biskupa sögur* II. (1878). Útg. Jón Sigurðsson og Þorvaldur Bjarnason. Hið íslenska bókmenntafélag.
- Bósa rímur. (1974). *Íslenskar miðaldarímur* III. Útg. Ólafur Halldórsson. Stofnun Árna Magnússonar.
- Bósa saga og Herrauðs. (1944). *Fornaldarsögur Norðurlanda* III, 465–497. Útg. Guðni Jónsson og Bjarni Vilhjálmsson. Bókaútgáfan Forni.
- Brennu-Njáls saga*. (1954). Útg. og höf. formála Einar Ól. Sveinsson. Íslensk fornrit XII. Hið íslenska fornritafélag.
- Boglunga saga (2013). *Hákonar saga Hákonarsonar* I, 1–167. Útg. Þorleifur Hauksson, Sverrir Jakobsson og Tor Ulset. Íslensk fornrit XXXI. Hið íslenska fornritafélag.
- Clári saga* (1907). Útg. Gustaf Cederschiöld. Max Niemeyer.
- Corpus Carminum Færoensium*. Sjá Føroya kvæði.
- Chrétien de Troyes. (1994). *Romans: suivis des Chansons, avec, en appendice, Philomena*. La Pochothèque, Le livre de Poche.
- . (2010). *Perceval eða Sagan um gralinn*. Þýð. og höf. inngangs Ásdís R. Magnúsdóttir. Hið íslenska bókmenntafélag.
- DgF = *Danmarks gamle Folkeviser* I–XII. (1853–1976). Útg. Svend Grundtvig, Axel Olrik, Hakon Grüner-Nielsen, Karl-Ivar Hildeman, Erik Dal, Iørn Piø, Hjalmar Thuren, Erik Abrahamsen, Thorkild Knudsen, Svend Nielsen, Niels Schiørring, Svend Hakon Rossel, Rikard Hornby og Erik Sønderholm. Universitets-Jubilaets danske samfund.
- Dínus saga drambláta*. (1960). Útg. Jónas Kristjánsson. Háskóli Íslands.
- Eddukvæði*. (2014). Útg. og höf. inngangs Gísli Sigurðsson. Mál og menning.
- Ein ný Psalma Bok, Med morgum Andligum Psálmum, Cristelegum Lofsonguum og Vijsum, skickanlega til saman sett & Auken og endurbætt*. (1589). Útg. og höf. inngangs Guðbrandur Þorláksson. Prentsmiðjan Hólum í Hjaltadal.
- Eufemiavisorna* I–II. (2018). Útg. Henrik Williams. Höf. inngangs, Bo Ralph. Svenska Akademien.
- Eyrbyggja saga*. (1935). Útg. Einar Ól. Sveinsson. Íslensk fornrit IV. Hið íslenska fornritafélag.

FN = *Fornaldarsögur Norðurlanda eptir fornum handritum* I–III (1829–1830). Útg. C. C. Rafn.

Fornir dansar. (1946). Útg. Ólafur Briem. Reykjavík: Hlaðbúð.

Føroya kvæði: Corpus Carminum Færoensium. I (1951) og VI (1972). Útg. Svend Grundtvig og Jørgen Bloch. Munksgaard.

Gísla saga Súrssonar. (1943). *Vestfirðingasögur*, 1–118. Útg. Björn K. Þórólfsson og Guðni Jónsson. Íslenzk fornrit VI. Hið íslenzka fornritafélag.

Grágás: lagasafn íslenska þjóðveldisins. (1992). Útg. Gunnar Karlsson, Kristján Sveinsson og Mördur Árnason. Mál og menning.

Guðmunda sögur biskups: ævi Guðmundar biskups: Guðmundar saga A. (1983). Útg. Stefán Karlsson. Reitzel.

Guðmundar saga biskups B. (2018). Útg. Magnús Hauksson. Museum Tusulanum Press.

Heiðarvíga saga. (1938). *Borgfirðingasögur*, 213–326. Útg. Sigurður Nordal og Guðni Jónsson. Íslenzk fornrit III. Hið íslenzka fornritafélag.

Heilagra meyja sögur (2003). Útg. og höfundur inngangs. Kirsten Wolf. Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands.

ÍFkv = *Íslenzk fornkvæði* I–II. (1854–1885). Útg. Svend Grundtvig og Jón Sigurðsson. Det nordiske Literatur-Samfund.

ÍF = *Íslenzk fornkvæði, islandske folkeviser* I–VIII. (1962–1981). Útg. Jón Helgason. Munksgaard, Reitzel.

ÍGSVP = *Íslenzkar gátur, skemtaniir, vikivakar og þulur* I–IV 1887–1898. Útg. Jón Árnason og Ólafur Davíðsson. Hið íslenzka bókmenntafélag.

Íslenskar þjóðsögur og sagnir I og III. (1982). Útg. Sigfús Sigfússon, ritstj. Óskar Halldórsson. Þjóðsaga.

Íslenzkar þjóðsögur og ævintýri. (1954–1961). Safnað af Jóni Árnasyni. Útg. Árni Böðvarsson og Bjarni Vilhjálmsson. Þjóðsaga.

Jarlmanns saga ok Hermanns i yngre håndskriftes redaktion. (1917). Ritstj. Hugo Rydberg. útg. ekki getið.

- Jarlmanns saga ok Hermanns. (1963). *Late Medieval Icelandic Romances* 3, 1–66. Ritstj. Agnete Loth.
- Járnsíða og Kristinréttur Árna Þorlákssonar*. (2005). Útg. Haraldur Bernharðsson, Magnús Lyngdal Magnússon og Már Jónsson. Sögufélag.
- Jón Ólafsson (1992). *Reisubók Jóns Ólafssonar Indíafara*. Útg. Völundur Óskarsson. Mál og menning.
- Jóns saga ins helga. (2003). *Biskupa sögur* I, síðari hluti, 173–316. Útg. Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson og Peter Foote. Íslenzk fornrit XVI₂. Hið íslenska fornritafélag.
- Jónsbók: lögbók Íslendinga hver samþykkt var á alþingi árið 1281 og endurnýjuð um miðja 14. öld en fyrst prentuð árið 1587*. (2004). Útg. Már Jónsson. Háskólaútgáfan.
- Karlamagnus saga ok kappá hans: fortællinger om Keiser Karl Magnus og hans jævninger: i norsk bearbejdelse fra det trettende aarhundrede*. (1860). Útg. C. R. Unger, Útgáfu ekki getið.
- Ketils saga hængs. (1829). FN = *Fornaldar sögur Nordrlanda eptir gömlum handritum* II, 107–139. Útg. C. C. Rafn.
- Laxdæla saga*. (1934). Útg. Einar Ól. Sveinsson. Íslenzk fornrit V. Hið íslenska fornritafélag.
- Lárentíus saga. (1998). *Biskupasögur* III, 213–441. Útg. Guðrún Ása Grímsdóttir. Íslenzk fornrit XVII. Hið íslenska fornritafélag.
- Magnúsarsona saga. (1991). *Heimskringla* II, 719–746. Útg. Bergljót Kristjánsdóttir, Bragi Halldórsson, Jón Torfason og Örnólfur Thorsson. Mál og menning.
- Minstrelsy, Ancient and Modern*. (1827). Höf. inng. og ritstj. Motherwell, W. John Wylie.
- Morkinskinna* II. (2011). Útg. Ármann Jakobsson og Þórður Ingi Guðjónsson. Íslenzk fornrit XXIII. Hið íslenska fornritafélag.
- Niðurraðan og undirvísan hvurninn gleði og Dansleikir voru tíðkaðir og umm hönd hafðir í firri tíð. Ritgerð eftir ónafngreindan höfund. DFS 67 D I. 158r–165v. (Sjá Aðalheiður Guðmundsdóttir 2003). [Prentuð í *Kvæði og dansleikir* I (1964). 1–lxiv.]
- Norsku lög = Kongs Christians Þess Fimmta Norsku Lög á Íslensku Utlögð*. (1779). Útg. Bogi Benediktsson, Magnús Ketilsson og Guðmundur Ólafsson. Hrapseyjarprentsmiðja.

- Oddur Einarsson. (1971). *Íslandslýsing: Qualiscunque descriptio Islandiae*. Þýð. Sveinn Pálsson. Höf. formála Jakob Benediktsson. Bókaútgáfa Menningarsjóðs.
- Ólafs saga Tryggvasonar. (1991). *Heimskringla I*, 149–252. Útg. Bergljót Kristjánsdóttir, Bragi Halldórsson, Jón Torfason og Örnólfur Thorsson. Mál og menning.
- Ovidius Naso, Publius. (2009). *Ummyndanir: Metamorphoses*. Þýð. Kristján Árnason. Mál og menning.
- Partalopa saga* (1983). Ritstj. Lise Præstgaard Andersen. Reitzel.
- Saga Herraúðs og Bósa. (1830). FN = *Fornaldar sögur Norðrlanda eptir gömlum handritum III*, 191–234. Útg. C. C. Rafn.
- Saga af Hrólfi konungi Gautrekssyni. (1830). FN = *Fornaldar sögur Norðrlanda eptir gömlum handritum III*, 55–190. Útg. C. C. Rafn.
- Saga af Tristram ok Ísodd. (1999). *Norse Romance I. The Tristan Legend*, 241–292. Ritstj. Marianne E. Kalinke. D.S. Brewer.
- Sagan af Hrólfi konungi kraka og köppum hans (1829). FN = *Fornaldar sögur Norðrlanda eptir gömlum handritum I*, 1–109. Útg. C. C. Rafn.
- Saxo Grammaticus. (2005). *Gesta Danorum: Danmarkshistorien*. Þýð. Peter Zeeberg. Útg. Karsten Friis-Jensen, Sprog- og Litteraturselskap.
- Snorra-Edda*. (2003). Útg. Heimir Pálsson. Mál og menning.
- Strengleikar*. (2006). Útg. og höf. inngangs Aðalheiður Guðmundsdóttir. Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands.
- Sturlunga saga: Skýringar og fræði*. (1988). Útg. Örnólfur Thorsson. Svart á hvítu.
- Sturlunga saga eða Íslendinga sagan mikla I–III* (2021). Útg. Guðrún Ása Grímsdóttir. Ritstj. Þórður Ingi Guðjónsson. Íslensk fornrit XX–XXII. Hið íslenska fornritafélag.
- Svarfdoela saga (1956). *Eyfirðingasögur*, 127–211. Útg. Jónas Kristjánsson. Íslensk fornrit IX. Hið íslenska fornritafélag.
- Svenska fornsånger I–III: En samling af kämpvisor, folk-visor, lekar och dansar, samt barn- och vall-sånger*. (1834–42). Ritstj. Adolf Iwar Arwidsson. P. A. Nordstedt & Söner.

Sverris saga. (2007). Útg. Þorleifur Hauksson. Íslensk fornrit XXX. Hið íslenska fornritafélag.

Tilskipan um Huus-Agann A Islande (1746). Prentsmiðjan Hólum í Hjaltadal.

Tristrams saga ok Ísöndar. (1999). *Norse Romance I. The Tristan Legend*, 23–226. Ritstj. Marianne E. Kalinke. D.S. Brewer

Tojumanna saga. (1963). Útg. Jonna Louis-Jensen. Editiones Arnamagnæanæ. Mundsgaard.

Vedel, Anders Sørensen. (1993). *Hundredvisebogen (Et hundrede udvalgte danske Viser om allehaande mærkelige Krigsbedrifter og anden Eventyr, som sig her udi Riget ved gamle Kæmper, navnkundige Konger og ellers fornemme Personer begivet har, af Arilds tid indtil denne nærværende Dag*. Útg. og höfundur formála, Karen Thuesen. C.A. Reitzels Forlag.

Viktors saga og Blávus. (1964). Útg. Jónas Kristjánsson. Handritastofnun Íslands.

Vísnaþók Guðbrands = Ein Nij Vijsna Bok Med mörgum andlegum Viisum og Kvædum Psalmum/Lofsönguum og Rijnum/ teknum wr heilgare Ritningu. Almuga Folke til gagns og goda Prentud/ og þeim ødrum sem slijkar Vijsur elska vilia/ og idka Gude Almattugum til Lofs og Dyrðar/ enn sier og ødrum til Gagns og Skemtunar. (1612). Inngangur eftir Guðbrand Þorláksson. Útg. Hólum í Hjaltadal.

Völsúnga saga. (1829) FN = *Fornaldar sögur Nordrlanda eptir gömlum handritum I*, 113–234. Útg. C. C. Rafn.

Ynglinga saga. (1991). *Heimskringla I*, 7–49. Útg. Bergljót Kristjánsdóttir, Bragi Halldórsson, Jón Torfason og Örnólfur Thorsson. Svart á hvítu.

Þiðriks saga af Bern. (1905–11). Útg. H. Bertelsen. Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur.

Þorláks saga biskups in elsta. (2002). *Biskupasögur II*, 45–99. Útg. Ásdís Egilsdóttir, ritstj. Jónas Kristjánsson. Íslensk fornrit XVI. Hið íslenska fornritafélag.

Óútgefnar ritgerðir:

- Ingibjörg Björnsdóttir. (2007a). *Íslenskar dansskemmtanir til 1850* [óútgefin MA-ritgerð]. Háskóli Íslands.
- Ingibjörg Eyþórsdóttir (2005). *Um tóntegundabreytingar í íslenskum sálmalögum* [óútgefin BA-ritgerð]. Listaháskóli Íslands.
- . (2014). *Darraðarljóð – gluggi til annarra heima: Galdur, seiður, leiðsla eða sýn?* [óútgefin MA-ritgerð]. Háskóli Íslands.
- McCully Stewart, A. A. (2017). *Knock, knock. Who's there? A Translation and Study of Þóruljóð*. [óútgefin MA-ritgerð]. Háskóli Íslands. <https://skemman.is/handle/1946/28720>
- Ólafur Marteinsson. (1928). *Um danskvæði* [óútgefin magistersritgerð]. Háskóli Íslands.
- Valgerður Kr. Brynjólfsdóttir. (2004). *Meyjar og völd: rímurnar af Mábíl sterku*. [Óútgefin MA-ritgerð]. Háskóli Íslands.
- Yelena Sesselja Helgadóttir (2020). *Íslenskar þulur síðari alda*. [Óútgefin doktorsritgerð] Háskóli Íslands. <https://opinvisindi.is/bitstream/handle/20.500.11815/1939/YSH%20endanleg%20skil.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

Fræðilegar heimildir:

- Aarne, Antti. (1910). *Verzeichnis der Märchentypen*. Suomalaisen Tiedeakatemia Toimituksia.
- Aarne, Antti og Stith Thompson. (1961). *The types of the Folktale*, FF Communications 184. Academia Scientiarum Fennica.
- Acker, Paul. (2015). Performing Gender in the Icelandic Ballads. *New Norse Studies: Essays on the Literature and Culture of Medieval Scandinavia*, 301–319. Ritstj. Jeffrey Turco. Cornell University Library.
- Aðalheiður Guðmundsdóttir. (1997). (Ó)Traustar heimildir: Um söfnun og útgáfu þjóðkvæða. *Skáldskaparmál* 4, 210–226.
- . (2003). *DFS 67. Opuscula* 11 (Bibliotheca Arnarnagæana 42), 233–266.
- . (2005). How Icelandic Legends Reflect the Prohibition of Dancing. *Arv* 61, 25–52.
- . (2007a). Historisk-topografisk litteratur i Island. *Norden i dans. Folk – Fag – Forskning*, 19–23. Ritstj. Egil Bakka og Gunnel Biskop. Novus.
- . (2007b). Indsamling og udgivelse af folkeminder – især danseballader – i Island. *Norden i dans*, 87–92.
- . (2008). Systra þula. *Rósaleppar þæfðir Rósu Þorsteinsdóttur fimmtugri 12. ágúst 2008*, 10–13. Menningar- og minningarsjóður Mette Magnussen.
- . (2010). Om hringbrot og våbendanse i islandsk tradition. *Kulturstudier* 1, 132–153.
- . (2012a). The Dancers of De la Gardie 11. *Mediaeval Studies* 74, 307–330 (1–24).
- . (2012b). Old French *lais* and Icelandic *sagnakvæði*. *Francia et Germania: Studies in Strengleikar and Þiðreks saga af Bern*, 265–288. Ritstj. K. G. Johansson og Rune Flaten. Novus.
- . (2013). The Tradition of Icelandic Sagnakvæði. *RMN Newsletter*, 15–20.
- . (2016). “How Do You Know if it is Love or Lust?” On Gender, Status, and Violence in Old Norse Literature. *Interfaces* 2, 189–209.

- (2020). Arthurian Legend in *Rímur* and Ballads. *Late Arthurian Tradition in Europe*. Ritstj. Ásdís R. Magnúsdóttir og Hélène Tétrel. 5. hluti ritraðarinnar *La matière arthurienne tardive en Europe, 1270–1530*, 763–72. Ritstj. Christine Ferlampin-Acher. Presses universitaires de Rennes.
- (2021a). Mythological Motifs and other Narrative Elements of *Völsungasaga* in Icelandic Folk- and Fairytales. *Folklore and Old Norse Mythology*, 501–524. Ritstj. Frog og Joonas Ahola. The Kalevala Society.
- (2021b). *Handan Hindarfjalls*. Arfur aldanna I. Háskólaútgáfan.
- (2021c). *Norðvegur*. Arfur aldanna II. Háskólaútgáfan.
- (2023). Fjórir kaupmenn og klæðskiptingur: Um tilurð og áhrif almúgabókar. *Ritið* 2023 (2), 59–89. Hugvísindastofnun Háskóla Íslands.

Agnes S. Arnórsdóttir. (1986). Viðhorf til kvenna í Grágás. *Sagnir* 7 (1), 23–30.

- (2013). Cultural Memory and Gender in Iceland from Medieval to Early Modern times. *Scandinavian Studies* 85 (3), 378–399.
- (2016). Kanonisk rett och kön fra middelalder til tidlig moderne tid. Kristningen av ægteskabet på Island 1200–1600. *Medeltidens genus: Kvinnors och mäns roller inom kultur, rätt och samhälle. Norden och Europa ca 300–1500*, 173–186. Ritstj. Lars Hermanson og Auður Magnúsdóttir. Göteborgs Universitet.

Akhøj Nielsen, Marita. (2004). *Anders Sørensen Vedels filologiske arbejder I. Analyser og tolkninger*. Kaupmannahöfn: C. A. Reitzels Forlag.

Andersen-Vinlandicus, Peter Hvilshøj. (2018). Origin and Age of Sjúrdar kvæði According to Rational Philology. *Ballads – New Approaches. Kvæði – nýggj sjónarmið*, 101–127. Ritstj. Malan Marnersdóttir, Eyðun Andreassen, Sanna A. Dahl, Tina K. Jakobsen og Erling Isholm. Fróðskapur. Faroe University Press.

Andreassen, Eyðun. (2018). Sjúrdar kvæði – muntlige middelalderballader eller romantisk diktning fra 1800-tallet. *Ballads – New Approaches. Kvæði – Nýggj sjónarmið*, 134–153. Ritstj. Malan Marnersdóttir, Eyðun Andreassen, Sanna A. Dahl, Tina K. Jakobsen og Erling Isholm. Fróðskapur. Faroe University Press.

- Andreassen, Eyðun og Malan Marnersdóttir. (2018). Kvæði og kvæðagransking. *Ballads – New Approaches. Kvæði – Nýggj sjónarmið*, 4–14. Ritstj. Malan Marnersdóttir, Eyðun Andreassen, Sanna A. Dahl, Tina K. Jakobsen og Erling Isholm. Fróðskapur. Faroe University Press.
- Aristóteles. (1976). *Um skáldskaparlistina*. Þýð. og höf. inngangs Kristján Árnason. Hið íslenska bókmenntafélag.
- Auður Magnúsdóttir. (2001). *Frillor och fruar: politik och samlevnad på Island 1120–1400*. Göteborgs Universitet.
- Auður Magnúsdóttir. (2016). Förövare och offer: Kvinnor, män och våld i det medeltida Island. *Medeltidens genus: Kvinnors och mäns roller inom kultur, rätt och samhälle. Norden och Europa ca 300–1500*, 111–144. Ritstj. Lars Hermanson og Auður Magnúsdóttir. Göteborgs Universitet.
- Auður Styrkárdsdóttir. (2020). Forspjall. *Kúgun kvenna*, 9–65. Hið íslenska bókmenntafélag.
- Ásdís Egilsdóttir. (1999). Drekar, slöngur og heilög Margrét. *Heiðin minni: Greinar um fornar bókmenntir*, 241–256. Ritstj. Haraldur Bessason og Baldur Hafstað. Heimskringla, háskólaforlag Máls og menningar.
- Ásdís R. Magnúsdóttir. (2010). Inngangur og skýringar. *Perceval eða Sagan um gralinn*, 9–39; 250–257. Hið íslenska bókmenntafélag.
- Ákesson, Ingrid. (2014). Mord och hor i medeltidballaderna – en fråga om könsmakt och familjevåld. *Noterat 21*, 45–67.
- . (2015). Talande harpa och betvingande sång: Musicerande, makt och genus i några medeltidsballader. *Lekstugan: Festskrift till Magnus Gustafsson*, 131–143. Ritstj. Mathias Boström. Smålands musikarkiv/Musik i Syd.
- . (2020). Beaten or Burned at the Stake: Structural, Gendered and Honour-Related Violence in Ballads. *Social Issues in Ballads and Songs*, 4–20. Ritstj. Matilda Burden. Stellenbosch: Kommission für Volksdichtung Special Publications.
- . (2021). Essential Narrative Motifs? Gender Power Structures, Categorization of Traditional Ballads and the Stubbornness of Paradigms. *Arv. Nordic Yearbook of Folklore (77)*, 7–31.

- . (2022a). Födslar, blöjor och barnamord: Om sångares förhandlingar av typöverskridande narrativa motiv i ballader. *Folk och musik*. Svenska litteratursällskapet i Finland. <https://fom.journal.fi/article/view/112483>
- . (2022b). Våld som kontroll, hämnd eller försvar. Kön och makt i balladens universum. *Puls. Musik- och dansetnologisk tidskrift* 7, 141–160.
- Bagerius, Henric. (2009). *Mandom och mödom: Sexualitet, homosocialitet och aristokratisk identitet på det senmedeltida Island*. Göteborgs Universitet.
- Bakhtin, Mikhail. (1984). *Rabelais and His World: Carnival and Grotesque*. Indiana University Press.
- Bandlien, Bjørn. (2012). Indledning. Eufemias gåter. *Eufemia: Oslos middelalderdronning*. 13–31. Ritstj. Bjørn Bandlien. Dreyer.
- de Beauvoir, Simone. (2011). *The Second Sex*. Þýð. Constance Borde og Sheila Malovany-Chevallier. Höf. inngangs Sheila Rowbotham. Vintage Books.
- Bergljót Soffía Kristjánsdóttir. (1995). „Gunnlöð ekki gaf mér neitt af geymsludrykknunum forðum...“: Um Steinunni Finnsdóttur, Hyndlurímur og Snækóngsrímur. *Guðamjöður og arnarleir: safn ritgerða um eddulist*, 165–219. Ritstj. Sverrir Tómasson. Háskólaútgáfan.
- Björn Karel Þórólfsson. (1934). *Rímur fyrir 1600*. Hið Íslenska fræðafélag.
- Bom, Kaj. (1973). *Danmarks norske folkeviser*. Sérprent úr Danske studier. Svenskt visarkiv.
- Bornholt, Claudia. (2005). *Engaging Moments: The Origins of Medieval Bridal-Quest narrative*. Walter de Gruyter.
- Bourdieu, Pierre. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Þýð. Richard Niece. Cambridge University Press.
- . (1989). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Þýð. Richard Niece. Routledge.
- Buchan, David. (1972). *The Ballad and the Folk*. Routledge Library Editions.
- Budal, Ingvil Brügger (2012). Ei historie om naselause kvinner og varulvklede. *Francia et Germania: Studies in Strengleikar and Þiðreks saga af Bern*, 203–229. Ritstj. Karl G. Johansson og Rune Flatén. Novus forlag.

- . (2014). A Wave of Reading Women: The Purpose and Function of the Translated French Courtly Literature in Thirteenth-Century Norway. *Riddarasögur: The Translation of European Court Culture in Medieval Scandinavia*, 129–154. Ritstj. Karl G. Johansson og Else Mundal. Novus Forlag.
- Bugge, Sophus. (1858). *Gamle norske folkeviser. Samlede og udgivne af Sophus Bugge*. Feilberg & Landmarks Forlag hos Carl C. Werner & Co.
- Burke, Peter. (1978). *Popular Culture in Early Modern Europe*. Harper & Row.
- Chesnutt, Michael. (1978). On the Origin of Icelandic Vikivaki. *Arv* 34, 142–451.
- Colbert, David. (1989). *The Birth of the Ballad: the Scandinavian Medieval Genre*. Svenskt visarkiv.
- Cormack, Margaret. (2020). Better off Dead: Approaches to Medieval Miracles. *Sanctity in the North: Saints, Lives and Cults in Medieval Scandinavia*, 334–352. Ritstj. Thomas DuBois. University of Toronto Press.
- Craigie, Sir William. A. (1952). *Sýnisbók íslenzkra rímna frá upphafi rímnakveðskapar til loka nítjándu aldar*. Thomas Nelson and Sons.
- Davíð Erlingsson. (1974). *Blómað mál í rímum*. Studia Islandica 33. Bókaútgáfa Menningarsjóðs.
- . (1989). Munnmenntir – bókmenntir. *Munnmenntir og bókmenning*, 145–157. Ritstj. Frosti F. Jóhannsson. Íslensk þjóðmenning VI. Þjóðsaga.
- Dronke, Peter. (1968). *The Medieval Lyric*. Hutchinson University Library.
- Dundes, Alan. (1999). *International Folkloristics: Classic Contributions by the Founders of Folklore*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Eggert Ólafsson. (1999). *Uppkast til forsagna um brúðkaupssiðu hér á landi*. Útg. Þorfinnur Skúlason og Örn Hrafnkelsson. Söguspekingastifti.
- Eggert Ólafsson og Bjarni Pálsson. (1943). *Ferðabók Eggerts Ólafssonar og Bjarna Pálssonar um ferðir þeirra á Íslandi árin 1752–1757 I–II. Þýð. Steindór Steindórsson*. Útg. Haraldur Sigurðsson og Helgi Hálfðánarson. Ísafoldarprentsmiðja (frumútgáfa 1772 undir titlinum Rejse igennem Island).
- Einar Ólafur Sveinsson. (1940). *Um íslenzkar þjóðsögur*. Sjóður Margrétar Lehmann-Filhés.

- , útg. (1974). *Fagrar heyrði ég raddirnar: Þjóðkvæði og stef*. Mál og menning.
- Finnegan, Ruth. (1977). *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context*. Cambridge University Press.
- . (1988). *Literacy and Orality: Studies in the Technology of Communication*. Blackwell.
- Finnur Jónsson. (1905; 1913–1922). Útg. *Rímnasafn: Samling af de ældste islandske rimer I–II*. S.S. Møllers og J. Jørgensen & Co.s Bogtrykkerier.
- . (1914). De islandske folkeviser: Íslensk fornkvæði. *Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie*. Kongelige Nordiske Oldskrift-Selskap, 1–62. H. H. Thiele.
- . (1933). Vikivaki. Vikivakadans. *Danske studier*. Útg. Gunnar Knudsen og Marius Kristensen. Gyldendalske Boghandel, Nordisk forlag.
- Finnur Sigmundsson, útg. 1950. *Úr fórum Jóns Árnasonar: Sendibréf I*. Hlaðbúð.
- Foley, John Miles. (1988). *The Theory of Oral Composition: History and Methodology*. Indiana University Press.
- . (1991). *Immanent Art: From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic*. Indiana University Press.
- . (1995). *The Singer of Tales in Performance*. Indiana University Press.
- . (2002.) *How to Read an Oral Poem*. University of Chicago Press.
- Frederiksen, Britta Olrik. (2013). Codex runicus. 66 handrit úr fórum Árna Magnússonar, 104–105. Ritstj. Matthew James Driscoll, Sigurður Svavarsson og Svanhildur Óskarsdóttir. Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Bókaútgáfan Opna.
- Gestur Guðmundsson. (2012). *Félagsfræði menntunar* (2. útg.). Skrudda.
- Gísli Sigurðsson. (1986). Ást og útsaumur. *Skírnir* 160 (1), 126–152.
- . (1992). John Miles Foley: Immanent Art: From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic. *Skáldskaparmál* 2, 293–298.
- . (1995). Kötludraumur. Flökkuminni eða þjóðfélagsumræða? *Gripla* 9, 189–217.

- . (2002). *Túlkun Íslendingasagna í ljósi munnlegrar hefðar*. Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi.
- . (2013). Past Awareness in Christian Environments: Source-Critical Ideas about Memories of the Pagan Past. *Scandinavian Studies* 85 (3) 400–410.
- . (2018). Mental Maps. *Handbook of Pre-Modern Nordic Memory Studies II*, 660–665. Ritstj. Jürg Glauser, Pernille Hermann og Stephen A. Mitchell. De Gruyter.
- . (2022). How Gylfi's Illusion Breathes Life into the Sky. *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 74, 231–246.
- Gjøe, Mette. (1657). *Den I. Part Tragica eller Gamle Danske Historiske Elskaffs Vjser*. Útg. vantar.
- Grundtvig, Svend. (1881). *Elveskud: Dansk, svensk, norsk, færösk, islandsk, skotsk, vendisk, bömisk, tysk, fransk, italiensk, katalonsk, spansk, bretonsk folkevise*. Útg. vantar.
- . (1923). *Maal og minne: Norske studier 1923*, 113–118. Útg. Magnus Olsen. Bymaals-lagets Forlag.
- Grüner-Nielsen, Hakon. (1927). *Danske Skæmteviser: folkeviser og literær efterklang efter visehaandskrifter fra 16. – 18. aarh. og flyveblade*. Universitetets-jubilæets danske samfund.
- . (1933). Dans i Danmark, Dans paa Færøerne og Dans i Norge. *Itrott och leg. Dans*, bls. Nordisk kultur XXIV. Ritstj. Johan Götlind og H. Grüner Nielsen. J. H. Schultz Forlag.
- Guðbrandur Vigfússon (1883). *Danz ok visur. Corpus Poeticum Boreale: The poetry of the old northern tongue from the earliest times to the thirteenth century*. II. bindi, 385–392. Clarendon Press.
- Guðbrandur Þorláksson. (1886). Varnarrit Guðbrands biskups á Hólum. Með formála og athugasemdum eptir síra Arnljót Ólafsson. *Safn til sögu Íslands og íslenskra bókmenta að fornu og nýju* 2, 328–428. Hið íslenska bókmenntafélag.
- Guðrún Ingólfssdóttir. (2011). „Í hverri bók er mannsandi“: *Handritasýrur – bókmenning, þekking og sjálfsmynd karla og kvenna á 18. öld*. Bókmennta- og listfræðastofnun Háskóla Íslands, Háskólaútgáfan.
- . (2016). *Á hverju liggja ekki vorar göfugu kellingar: Bókmenning íslenskra kvenna frá miðöldum fram á 18. öld*. Háskólaútgáfan.
- . (2021). *Skáldkona gengur laus: Erindi níttjándu aldar kvenna við heiminn*. Bjartur.

Guðrún Nordal. (2014). AM 622 4to: Helgubók. *Góssið hans Árna. Minningar heimsins í íslenskum handritum*. (2014). Ritstj. Jóhanna Katrín Friðriksdóttir. Stofnun Árna Magnússonar.

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

—. (2003). Waking the “Wiggle-Waggle” Monsters (Animal figures and Cross Dressing in the Icelandic Vikivaki Games). *Folk Drama Studies Today: International Traditional Drama Conference 2002*, 207–224. Ritstj. Eddie Cass og Peter Millington. Traditional Drama Research Group.

—. (2018). Performance Studies. *Handbook of Pre-Modern Nordic Memory Studies: Interdisciplinary Studies* 1, 107–119. Ritstj. Jürg Glauser, Pernille Hermann og Stephen A. Mitchell. De Gruyter.

Halldór Laxness. (1968). *Kristnihald undir Jökli*. Helgafell.

Haukur Þorgeirsson. (2010). Gullkársljóð og Hrafnagaldur. *Gripla* 21, 299–334.

—. (2011). Þóruljóð og Háu-Þóru leikur. *Gripla* 22, 211–227.

—. (2023). *An Eddic Fairy-tale of a Cursed Princess: An Edition of Vambarljóð*. *Leeds Medieval Studies* 3 (2023), 77–135 <https://haukris.files.wordpress.com/2024/02/vambarljod.pdf>

Helga Kress. (1993). *Máttugar meyjar: íslensk fornþóknemntasaga*. Háskólaútgáfan.

—. (1996). Kastrasjon eller halshogging – sagalitteraturens drivkraft. *Litteratur og kjønn i Norden*, 75–80. Ritstj. Helga Kress. Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands, Háskólaútgáfan.

—. (2007). „Fá mér leppa tvo“: Nokkur orð um Hallgerði og hárið. *Torfbildur* 1, 96–109.

—. (2014). Eftir hans skipun. Natansmál í ljósi sagnadansa og eftirmæla Agnesar. *Saga* 52 (1), 99–118.

—. (2003). Rétttrúnaður og ríkisvald. *Saga Íslands* VI, 341–408. Ritstj. Sigurður Líndal. Hið íslenska bókmenntafélag, Sögufélag.

Heusler, Andreas (1906). Heimat und Alter der eddischen Gedichte. *Archiv* 116, 249–281.

Hoel, Henriette Mikkelsen. (2012). Fyrstedatteren fra Rügen som ble norsk dronning. *Eufemia: Oslos middelalderdronning*, 35–49. Ritstj. Bjørn Bandlien. Dreyer.

- . (2016). Dronning Eufemia og Eufemiaviserne. *Medeltidens genus. Kvinnors och mäns roller inom kultur, rätt och samhälle. Norden och Europa ca 300–1500*, 73–94. Ritstj. Lars Hermanson og Auður Magnúsdóttir. Göteborgs Universitet.
- Holzappel, Otto. (1980). *Det balladeske. Fortællemåden i den ældre episke folkevise*. Odense universitetsforlag.
- Hughes, Shaun. (2008). Klári Saga as an Indigenous Romance. *Romance and Love in late Medieval and Early Modern Iceland: Essays in Honor of Marianne Kalinke*, 135–164. Ritstj. Kirsten Wolf og Johanna Denzin. Cornell University Press.
- Hugtök og heiti í bókmenntafræði*. (1983). Ritstj. Jakob Benediktsson. Mál og menning.
- Indrebø, Gustav. (1951). *Norsk målsoga*. Útg. Per Hovda og Per Thorson. John Griegs Boktrykkeri.
- Inga Huld Hákonardóttir. (1992). *Fjarri hlýju hjónasængur: Öðruvísi Íslandssaga*. Mál og menning.
- Ingibjörg Björnsdóttir. (2007b). Kan islændingene danse, eller kan de ej? *Norden i Dans: Folk–Fag–Forskning*, 71–73. Ritstj. Egil Bakka & Gunnel Biskop. Novus.
- Ingibjörg Eyþórsdóttir. (2018). „Reif hann hennar stakkinn, reif hann hennar serk“: Nokkur orð um konur og kynbundið ofbeldi í íslenskum sagnadönsum. *Ritið* (3), 45–65.
- . (2023). Two Icelandic Ballads on Rape and Punishment. Ritstj. Jóhannes Gísli Jónsson og Tóta Árnadóttir. *Fraendafundur* (11) *Fyrirlestrar frá íslensk-færeyskri ráðstefnu í Reykjavík 16.–18. ágúst 2022*, 30–40.
<https://fraendafundur.hi.is/wp-content/uploads/2023/12/Fraendafundur-11.pdf>
- Jacobsen, Grethe. (1989). Nordic Women and the Reformation. *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe. Private and Public Worlds*, 47–67. Ritstj. Sherrin Marshall. Indiana University Press.
- Jakob Benediktsson. (1971). Formáli. *Íslandslýsing: Qualiscunque descriptio Islandiae*, 5–17. Þýð. Sveinn Pálsson. Bókaútgáfa Menningarsjóðs.
- Jansson, Valter. (1945). *Eufemiavisorna: En filologisk undersökning*. Uppsala Universitets Årsskrift 1945.
- Jóhanna Katrín Friðriksdóttir. (2010). [H]yggin ok forsjál: Women’s Counsel in *Hrólfs saga Gautrekssonar. Making History: The Legendary Sagas*, 69–84. Ritstj. Martin Arnold og Alison Finlay. Viking Society for Northern Research.

- . (2013). *Women in Old Norse Literature: Bodies, Words, and Power*. Macmillan.
- Jóhanna Katrín Friðriksdóttir og Haukur Þorgeirsson. (2015). Hrólfs rímur Gautrekssonar. *Gripla* 26, 81–137.
- Jonsson, Bengt. R. (1956). Balladdiktning. *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder I*, 316–321. Bókaverzlun Ísafoldar.
- . (1978). The Ballad in Scandinavia. Its Age, Prehistory and Earliest History. Some Preliminary Reflections. *The European Medieval Ballad: A symposium*, 9–15. Ritstj. Otto Holzapfel, Julia McGrew og Iørn Piø. Odense University Press.
- . (1991). Oral literature, written literature: the ballad and Old Norse genres. *The Ballad and oral literature*. 139–170, Ritstj. Joseph Harris. Harvard University Press.
- . (1992). Sir Olov and the Elves. *Arv* 48, 65–90.
- XJón Hnefill Aðalsteinsson. (1997). Blót í norrænum sið: Rýnt í forn trúarbrögð með þjóðfræðilegri aðferð. Háskólaútgáfan. Félagsvísindastofnun.
- Jón Helgason. (1953). Norges og Íslands Digtning. *Nordisk Kultur VIII:B. Litteraturhistorie B*, 3–179. Útg. Sigurðr Nordal.
- , útg. (1960). *Kvæðabók séra Gissurar Sveinssonar, AM 147 8vo*. Hið íslenska fræðafélag.
- Jón Karl Helgason. (1998). Hetjan og höfundurinn: Brot úr íslenskri menningarsögu. Heimskringla. Háskólaforlag Máls og menningar.
- Jón Ólafsson úr Grunnavík. (2018). *Safn til íslenskrar bókmenntasögu*. Útg. Guðrún Ingólfssdóttir og Þórunn Sigurðardóttir. Ritstj. Svanhildur Óskarsdóttir. Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum. ATH, líklega sleppa
- . (2023). *Ritgerð um leiki*. Útg. Guðrún Kvaran og Svavar Sigmundsson. Þýð. latínutexta Sólveig Hrönn Hilmarsdóttir. Góðvinir Grunnavíkur-Jóns.
- Jón Samsonarson. (1964). *Kvæði og dansleikir I–II*. Íslensk þjóðfræði. Almenna bókafélagið.
- Jón Þórarinnsson (2012). *Íslensk tónlistarsaga 1000–1800*. Tónlistarsafn Íslands.
- Kalinke, Marianne. (1981). *King Arthur, North by-Northwest: The Matière de Bretagne in Old Norse-Icelandic romances*. Reizel.

- . (1990). *Bridal-Quest Romance in Medieval Iceland*. Cornell University Press.
- , ritstj. (1999). *Hærra Ivan. Norse Romance III*. D.S. Brewer.
- , ritstj. (2011a). The Introduction of the Arthurian Legend in Scandinavia. *The Arthur of the North: The Arthurian Legend in the North and Rus' realms*, 5–21. University of Wales Press.
- , ritstj. (2011b). Sources, Translations, Redactions, Manuscript Transmission. *The Arthur of the North. The Arthurian Legend in the North and Rus' realms*, 22–47. University of Wales Press.
- . (2014). Clári Saga, Hrólfs Saga Gautrekssonar, and the Evolution of Icelandic Romance. *Riddarasögur: The Translation of European Court Culture in Medieval Scandinavia*, 273–292. Ritstj. Karl G. Johansson og Else Mundal. Novus Forlag.
- . (2015). Arthur, King of Iceland. *Scandinavian Studies* 87 (1), 8–32.
- Karras, Ruth. M. (2017). *Sexuality in Medieval Europe: Doing unto Others*. Routledge.
- Kålund, Kristian, ritstj. (1894). *Katalog over den Arnemagnæanske samling, udgivet af Kommissionen for det Arnemagæanske legat 2*. Gyldendalske Boghandel.
- Kinck, Hans E. (1932). Forholdet mellem middelalderens balladedigtning og oldtidens mytisk-heroiske digtning i Norden. *Edda* 32, 113–272.
- Kværndrup, Sigurd. (2006). *Den østnordiske ballade: oral teori og tekstanalyse*. Museum Tusulanums Forlag.
- Layher, William. (2011). The Old Swedish *Hærra Ivan Leons Riddare*. *The Arthur of the North*, 123–144. Ritstj. Marianne Kalinke. University of Wales Press.
- Liestøl, Knut og Moltke Moe. (1919). *Norske folkeviser fra middelalderen*. Jacob Dybwads forlag.
- Ljungquist, Fredrik Charpendier (2015). Rape in the Icelandic Sagas. *Journal of Family History* 40 (4), 431–447. <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0363199015599520>
- Loftur Guttormsson. (1989). Læsi. *Munnmenntir og bókmennning*, 117–144. Íslensk Þjóðmenning VI. Ritstj. Frosti F. Jóhannsson. Þjóðsaga.
- . (2000). *Frá siðaskiptum til upplýsingar*. Kristni á Íslandi III. Alþingi.

- Lord, Albert B. (1995). *The Singer Resumes the Tale*. Ritstj. Marie Louise Lord. Cornell University Press.
- . (2000). *The Singer of Tales*. Ritstj. Stephen Mitchell & Gregory Nagy. Harvard University Press. [2. útg., kom fyrst út 1960]
- Løgstrup, Birgit. *Stavnsbånd 1733–1800*.
<https://danmarkshistorien.dk/vis/materiale/stavnsbaand-1733-1800>. Sótt 8. júní 2024.
- Malan Marnersdóttir. (2010). Women and Ballads: The Representation of Women in Faroese Ballad Tradition. *Scandinavica* 49, 27–48.
- May, Simon. (2011). *Love: A History*. Yale University Press.
- Már Jónsson. (1993). *Blóðskömm á Íslandi 1270–1870*. Háskóli Íslands, Háskólaútgáfan.
- . (2000). *Dulsmál á Íslandi 1600–1920*. Sagnfræðistofnun Háskóla Íslands, Háskólaútgáfan.
- Már Jónsson og Gunnar Örn Hannesson (2008). *Eftir skyldu míns embættis: prestastefnudómar Þórðar biskups Þorlákssonar árin 1675–1697*. Háskólaútgáfan.
- Metzner, Ernst. Erich. (1978). Lower Germany, England, Denmark and the Problem of Ballad Origins. *The European Medieval Ballad: A symposium*, 26–39. Ritstj. Otto Holzapfel, Julia McGrew og Iørn Piø. Odense University Press.
- Meulengracht Sørensen, Preben. (1993). *Fortelling og ære. Studier i islændingesagaerne*. Aarhus Universitetsforlag.
- Mill, John Stuart. (2020). *Kúgun kvenna*. Þýð. Sigurður Jónasson, höf. inngangs Auður Styrkárstöttir. Hið íslenska bókmenntafélag.
- Miller, William Ian. (1990). *Bloodtaking and Peacemaking: Feud, Law, and Society in Saga Iceland*. The University of Chicago Press.
- . (1993). *Humiliation, and Other Essays on Honor, Social Discomfort, and Violence*. Cornell University Press.
- Millet, Victor. (2008). *Germanische Heldendichtung im Mittelalter: Eine Einführung*. Walter de Gruyter.
- Mitchell, Stephen. A. (1991). *Heroic Sagas and Ballads*. Cornell University Press.

- . (2023). Courts, consorts, and the Transformation of Medieval Scandinavian Literature. *Old Norse Folklore: Tradition, Innovation, and Performance in Medieval Scandinavia*, 231–243. Cornell University Press.
- Moe, Moltke. (1914–1917). Episke Grundlove. *Edda. Norsk tidsskrift for litteraturforskning* 1914 2 (3), 1–16; 1914 2 (4), 233–249; 1915 4 (3), 85–126; 1917 7 (1), 72–88.
- Nína Björk Eliasson. (1980). Eru sagnadansar kvennatónlist? *Konur skrifa til heiðurs Önnu Sigurðardóttur*, 143–154. Ritstj. Valborg Bengtsdóttir, Guðrún Gísladóttir og Svanlaug Baldursdóttir. Sögufélag.
- Nors, Thyra. (1987). Kampen om ægteskabet. En konfliktsfyldt historie om kirkens forsøg på at genne lægfolk ind i den hellige ægtestand. *Den jyske historiker* 42, 28–46.
- Old Icelandic Literature and Society*. (2009). Ritstj. Margaret Clunies Ross. Cambridge University Press.
- Ólafur Halldórsson. (1973). Morgunverk Guðrúnar Ósvífursdóttur. *Skírnir* 147, 125–128.
- Olrik, Axel. (1908). Episke Love i Folkedigtningen. *Danske Studier* 5, 69–89. Ritstj. Marius Kristensen og Axel Olrik. For Universitetsjubilæets danske Samfund. Det Schubothske Forlag.
- . (1992) *Principles for Oral Narrative Research*. Þýð. Kirsten Wolf og Jody Jensen. Indiana University Press.
- Páll Eggert Ólason. (1919). *Menn og menntir siðaskiptaaldarinnar á Íslandi I*. Bókaverzlun Guðm. Gamalíelssonar.
- . (1922). *Menn og menntir siðaskiptaaldarinnar á Íslandi II*. Bókaverzlun Guðm. Gamalíelssonar.
- . (1924). *Upptök sálma og sálmalaga í lútherskum sið á Íslandi*. Fylgirit Árbókar Háskóla Íslands. Prentsmiðjan Gutenberg.
- Páll Vídalín. (1854). *Skýringar yfir fornryrði lögbókar þeirrar, er Jónsbók kallast, samdar af Páli lögmanni Vídalín*. Hið íslenska bókmenntafélag.
- Platón. (1991). *Ríkið I–II*. Þýð. og höf. inngangs Eyjólfur Kjalar Emilsson. Hið íslenska bókmenntafélag.

- Pontoppidan, M. (2012). Wizlaw III og Minnesangen. *Eufemia: Oslos middelalderdronning, 173–183*. Ritstj. Bjørn Bandlien. Dreyer.
- Propp, Vladimir (1968). *Morphology of the Folktale*. Þýð. Laurence Scott. 2. útg. Ritstj. og höf. inngangs. Louis A. Wagner. Indiana University Research Center in Anthropology and Linguistics.
- Præstgaard Andersen, L. (2000). Dødedans eller folkevisedans – eller hvad Jungshoved kirke gemte. *Et spørgsmål om stil, 463–497*. Svøbt i mår: Dansk Folkevissekultur 1550–1700 2, Ritstj. Flemming Lundgreen-Nielsen og Hanne Ruus. C. A. Reitzels Forlag.
- Quinn, Judy. (2000). From Orality to Literacy in Medieval Iceland. *Medieval Icelandic Literature and Society, 30–60*. Ritstj. Margaret Clunies Ross. Cambridge University Press.
- . (2020). Orality, textuality and performance. *A Critical Companion to Old Norse Literary Genre, 73–88*. Ritstj. Massimiliano Bampi, Carolyne Larrington og Sif Ríkharðsdóttir. D.S. Brewer.
- Rowe, Karen E. (1986). To Spin a Yarn: The Female Voice in Folklore and Fairy Tales. *Fairy tales and Society: Illusion, Allusion, and Paradigm, 53–74*. Ritstj. R. B. Bottigheimer. University of Pennsylvania Press.
- Rósa Þorsteinsdóttir. (2020). Þjóðsögur Magnúsar Grímssonar: Hlutur Magnúsar Grímssonar í upphafi þjóðsagnasöfnunar á 19. öld. *Gripla 31, 105–124*.
- Sandoyarbók I–II*. (1968–1982). Útg. Rikard Long. Tórshavn.
- Sävborg, Daniel. (1997). *Sorg och elegi i Eddans hjälte-diktning*. Almquist & Wiksell International.
- Sif Ríkharðsdóttir. (2010). Meykóngahefðin í riddarasögum. Hugmyndafræðileg átök um kynhlutverk og þjóðfélagsstöðu. *Skírnir 184 (2), 410–433*.
- . (2015). Translating Emotion: Vocalisation and Embodiment in Yvain and Ívents saga. *Emotions in Medieval Arthurian Literature: Body, Mind, Voice, 161–179*. Ritstj. Frank Brandsma, Carolyne Larrington og Corinne Saunders. D.S. Brewer.
- . (2017). *Emotion in Old Norse Literature: Translations, Voices, Context*. Cambridge: D.S. Brewer.
- Sigfús Blöndal. (1920–1924). *Íslensk-dönsk orðabók*. Meðhöfundar: Björg Þorlákssdóttir Blöndal, Jón Ófeigsson og Holger Wiehe. Prentsmiðjan Gutenberg.

- . (1933). Dans i Island. *Itrott och leg. Dans*, 163–180. Ritstj. Johan Götlind og Hakon Grüner-Nielsen. Nordisk Kultur XXIV. A. Bonnier.
- Sigríður Þ. Valgeirsdóttir. (2010). *Íslenskir söngdansar í þúsund ár: Andblær aldanna*. Háskólaútgáfan.
- Sigurður Líndal. (2012). *Réttarsögubættir. Prentað sem handrit*. Hið íslenska bókmenntafélag.
- Sigurjón Páll Ísaksson. (2006). Enn um Íslandslýsingu Odds biskups. *Saga* 44 (2), 149–174.
- Sigurveig Guðmundsdóttir. (1981). *Heilög Barbara*. Útg. Barbörusjóður.
- Solberg, Olav (2012) Eufemiaviserne og balladen. *Eufemia: Oslos middelalderdronning*. 184–193. Ritstj. Bjørn Bandlien. Dreyer.
- Stefán Karlsson. (2000). *Stafkrókar. Ritgerðir eftir Stefán Karlsson gefnar út í tilefni af sjötugsafmáli hans 2. desember 1998*. Ritstj. Guðvarður Már Gunnlaugsson. Stofnun Árna Magnússonar.
- Steenstrup, Johannes (1919). Den danske Folkeviser ældste tid og Visernes Herkomst. *Historisk Tidsskrift* 9, 232–254, 355–397.
- Steffen, Richard. (1898). *Enstrofig nordisk folklyrik i jämförande framställning*. Kungl. Boktryckeriet, P.A. Norstedt & Söner.
- Strömbäck, Dag. (1948). Cult Remnance in Icelandic Dramatic Dances. *Arv* 4, 132–145.
- . (1953). Um íslenska vikivakaleiki og uppruna þeirra: fyrirlestur fluttur í Háskóla Íslands 12. júní 1953. *Skírnir* 127, 70–80.
- . (1961). Kölbígg och Hårga I. En sägenhistorisk undersökning. *Arv* 17, 1–48.
- Sveinbjörn Egilsson. (1931). *Lexicon poeticum: Antiquæ linguæ septentrionalis. Ordbog over det norsk-islandske skjaldesprog*. [2. útgáfa, aukin af Finni Jónssyni.] S. L. Møllers bogtrykkeri.
- Sveinn Einarsson. (1991). *Íslensk leiklist I. Ræturnar*. Menningarsjóður.
- Sveriges medeltida ballader*. (1983–2001). Ritstj. Bengt R. Jonsson. Svensk visarkiv.
- Sverrir Tómasson. (1977). Hvenær var Tristrams sögu snúið? *Gripla* 2, 47–78.
- . (1988). *Formálar íslenskra sagnarita á miðöldum*. Stofnun Árna Magnússonar.

- (2005). Hlutverk rímna í íslensku samfélagi á síðari hluta miðalda. *Ritið* 5 (3), 77–94.
- von Sydow, Carl Wilhelm. (1934). Geography and Folk-Tale Ecotypes, *Béaloideas* 4 (3), 344–355.
- (1948). On the Spread of Tradition. *Selected Papers on Folklore: Published on the Occasion of his 70th birthday*, 11–43. Rosenkilde and Bagger.
- Sønderholm, Erik. (1978). The Importance of the Oldest Danish Ballad Manuscripts for the Dating of the Ballad Genre. *Ballads and Ballad Research: Selected Papers of the International Conference on Nordic and Anglo-American Ballad Research, University of Washington, Seattle, 2.–6. maí 1977*, 231–237. Ritstj. Patricia Conroy. Seattle.
- (1982). Nogle folkevisebetragtninger eller en norsk quijotiade. *Danske Studier* 77, 114–123.
- (1984). Fornkvæðaspjall II: Randbemærkninger til en disputats. *Gripla* 6, 165–186.
- Taylor, Archer. (1928) Precursors of the Finnish Method. *Modern Philology* 25 (4), 481–91.
- Teresa Dröfn Freysdóttir Njarðvík. (2017). Ölvis rímur sterka: Aldur og bragfræðileg einkenni. *Són. Tímarit um óðfræði* 15, 109–142.
- (2023). Bragða Ölvis saga. *Hetjur fyrri alda: fjórar gleymdar fornsögur*. Almenna bókafélagið.
- Thompson, Stith. (1932–1936, endurútg. 1975–1976). *Motif-Index of Folk-Literature: a Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*. Indiana University Press.
- Togebý, Knud. (1963). *Vor kulturarv 1961–1970* 2, 267–269. Ritstj. P. Krarup, H. Holmboe og Gierow. Forlaget for faglitterature.
- (1971). *Verdens litteraturhistorie* 2, 360–361. Ritstj. F. J. Billeskov Jansen, H. Stangerup og P. H. Traustedt. Gyldendal.
- Torfi H. Tulinius. (1993). Kynjasögur úr fortíð og framandi löndum. *Íslensk bókmenntasaga* II, 167–245. Ritstj. Vésteinn Ólason. Mál og menning.
- TSB = *The Types of the Scandinavian Medieval Ballad. A descriptive Catalogue*. (1978). Ritstj. Bengt R. Jonsson, Svale Solheim og Eva Danielson. Universitetsforlaget.
- Úr fórum Jóns Árnasonar: *Sendibréf* I–II. (1950–1951). Útg. Finnur Sigmundsson. Hlaðbúð.

- Valdimar Tr. Hafstein. (2004). Biological Metaphors in Folklore Theory: An Essay in the History of Ideas. *Folklore: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, 407–435. Ritstj. Alan Dundes. Folkloristics: Theories and Methods IV. Routledge.
- Vedel, Anders Sørensen. (1993). *Anders Sørensens Vedels Hundredvisebog*. Ljósprentuð útgáfa með formála og skýringum eftir Karen Thuesen. C.A. Reitzels Forlag.
- Veturliði Óskarsson. (2017). Íslensk málsaga. *Málsgreinar*. (Sótt: 28.07.2024) <http://ait.arnastofnun.is/grein.php?id=703#sixTwo>
- Védís Ragnheiðardóttir. (2018). Formáli Clári sögu – eða – að vera eða vera ekki ritklif. *Gott skálkaskjól: Veitt Gottskálki Jenssyni sextugum 4. apríl 2018*, 86–88. Menningar- og minningarsjóður Mette Magnussen.
- . (2021). Clári saga and its Continental Siblings: A Comparative Literary Approach to an Old Problem. *Dominican Resonances in Medieval Iceland: The Legacy of Bishop Jón Halldórsson of Skálholt*, 92–122. Ritstj. Gunnar Á. Harðarson og Karl G. Johannsson. Brill.
- Vésteinn Ólason. (1975). Alvara í gamni og íslensk fornkvæði. *Opuscula* 5 (Bibliotheca Arnamagnæana: 31), 278–290.
- . (1976). Nýmæli í íslenskum bókmenntum á miðöld. *Skírnir* 150, 68–87.
- . (1978). Frásagnarlist í fornum sögum. *Skírnir* 152, 166–202.
- . (1979). *Sagnadansar*. Rannsóknarstofnun í Bókmenntafræði og Menningarsjóður.
- . (1982). *The Traditional Ballads of Iceland. Historical Studies*. Stofnun Árna Magnússonar.
- . (1984). Fornkvæðaspjall III: Svör Vésteins Ólasonar. *Gripla* 6, 187–201.
- . (1988). Fear and Desire: from Emotion to Action in ballads and in Real Life. *Jahrbuch für Volksliedforschung*. Im Auftrag des Deutschen Volksliedarchivs, 55–69. Ritstj. Otto von Holzapfel og Jürgen Dittmar. Erich Schmidt Verlag.
- . (1991). Literary Backgrounds of the Scandinavian Ballad. *The Ballad and Oral Literature*, 116–138. Ritstj. Joseph Harris. Harvard University Press.
- . (1992). Dróttkvæði. *Íslensk bókmenntasaga* I, 191–262. Ritstj. Vésteinn Ólason. Mál og menning.

- . (1993). Kveðskapur frá síðmiðöldum. *Íslensk bókmenntasaga* II, 285–378. Ritstj. Vésteinn Ólason. Mál og menning.
- de Vries, Jan. (1918). Quelques particularités de la poésie populaire. *Edda* 10, 165–187.
- Walker, B. G. (1983). *The Women's Encyclopedia of Myths and Secrets*. Castle Books.
- Werth, Romina og Aðalheiður Guðmundsdóttir. (2017). Glitvoðir genginna alda: Um framlag kvenna til söfnunar þjóðsagna á Austurlandi. *Gripla* 28, 7–38.
- Wettlaufer, J. (2000). The *Jus Primae Noctis* as a Male Power Display: A Review of Historic Sources with Evolutionary Interpretation. *Evolution and Human Behavior* 21 (2000), 111–123.
- Wolf, Kirsten, útg. og höf inngangs. (2003). *Heilagra meyja sögur*. Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands.
- Þórunn Sigurðardóttir. (2009). „Píkan leikur píparatart“. Um Stefán Ólafsson, Gunnu og biðilinn. *38 vöplur bakaðar og bornar fram Guðrúnu Ingólfsdóttur fimmtugri 1. maí 2009*, 119–121. Menningar- og minningarsjóður Mette Magnussen.
- . (2017). „Dyggðafull kona er ein eðla gáfa“: menningarleg mótun kyngervis á 17. öld. *Áhrif Lúthers: siðaskipti, samfélag og menning í 500 ár*, 337–366. Ritstj. Hjalti Hugason, Loftur Guttormsson og Margrét Eggertsdóttir. Hið íslenska bókmenntafélag.
- Ögmundur Helgason. (1991). Upphaf að söfnun íslenzkra þjóðfræða fyrir áhrif frá Grimmsbræðrum. *Árbók Landsbókasafns Íslands* 1989 15, 112–124.

Vefheimildir:

Handrit. <https://handrit.is>

Íslensk nútímamálsorðabók. <https://islenskordabok.arnastofnun.is>

Íslensk orðsifjabók. <https://ordsifjabok.arnastofnun.is>

Lögfræðiorðasafn. <https://idordabanki.arnastofnun.is>

Norsk visearkiv. <https://www.nb.no/samlingen/musikk/viser>

Orðanet. <https://ordanet.arnastofnun.is>

Svenskt visarkiv. <https://musikverket.se/svensktvisarkiv>

Kvæðaskrá

A

Áls kvæði · 81, 280
Ásu dans · 32, 91, 92, 170, 279, 281, 284, 292
Ásu kvæði · 128, 152, 153, 170, 279, 282, 290

B

Bjarnarsona kvæði · 87, 114, 160, 161, 162, 163, 169, 186, 229, 278, 282, 291, 293
Bóthildar kvæði · *Sjá Bóthildar kvæði (37)*
Bóthildar kvæði (37) · 81, 84, 87, 120, 134, 142, 149, 153, 154, 164, 169, 187, 203, 204, 279, 289, 290, 291, 292, 293
Bóthildar kvæði (65) · 84, 123, 155, 168, 235, 279, 289, 290, 292

D

Draumkvæði · 128, 170
Drengs dilla · 82, 280

E

Ebba kvæði · *Sjá Ebbadætra kvæði*
Ebbadætra kvæði · 84, 87, 117, 134, 137, 139, 154, 162, 169, 180, 186, 203, 204, 235, 278, 281, 289, 290, 292, 293
Eiturbyrlunarkvæði · 279, 282
Elenar ljóð · 83, 84, 125, 152, 235, 278, 280, 289
Elveskud · 38, 39, 41, 261
Eufemíuvísurnar · 8, 39, 43, 44, 45, 46, 47, 56, 175, 238
Eyvindar ríma · 81, 85, 100, 181, 280, 282, 285

F

Fants kvæði · 82, 280

G

Gauta kvæði · 100, 157, 278, 280, 283
Giftingarhjal · 280
Grimilds Hævn · 38
Gunnbjarnar kvæði · 279, 281, 283
Gunnlaugs kvæði · 85, 181, 279, 281, 285
Gyrðis kvæði · 81, 82, 280, 282

H

Harmabótar kvæði · 79, 279, 284
Heimsku kvæði · 81, 280
Herr Olof och älvorna · 38
Herr Tidemand · 116, 138, *sjá Kvæði af herra kóng Símoni*
Hildibrands kvæði · 83, 110, 118, 148, 150, 151, 152, 158, 164, 169, 214, 278, 280, 289, 291
Hökulsmokks kvæði · 84, 131, 149, 181, 200, 280, 281, 289
Hörpu kvæði · 83, 111, 156, 157, 169, 229, 278, 280, 290
Húfan dýra · 82, 280, 282
Hústrúar kvæði · 280, 282, 285

I

Ingu kvæði · 279, 281, 285
Ísungu kvæði · 81, 280

J

Jomfruen i bindeham · 41

K

Kærestens død · 41
Kára kvæði · 81, 83, 131, 152, 153, 154, 280, 282, 290
Karlamagnúsar kvæði · 128, 279, 281, 284, 292
Kaupmanna kvæði · 85, 166, 278, 281, 286

Kirkjuklerks kvæði · 81, 280
Klæða vísur · 82, 280
Klerks kvæði · 81, 88, 181, 279, 281, 284
Kong Diderik í Birtingsland · 49
Kong Diderik og hans Kæmper · 49
Kong Diderik og Løven · 49
Kong Magnus í Noregi ella Margretu kvæði · 89, *Sjá Kvæði af Margrétu og Eilíf*
Kóngssona kvæði · 81, 280
Konukaup · 82, 280
Konuríki · 131, 146, 280, 282, 290
Kristínar kvæði · 125, 126, 165, 170, 278, 282, 292
Kvæði af Birni og Ingigerði · 100
Kvæði af Bóthildi · *Sjá Bóthildar kvæði (65)*
Kvæði af Elenu og Andrésí Stígssyni · 279, 281, 285
Kvæði af frúnni Kristínu · 127, 166, 279, 281, 292
Kvæði af Gunnari á Hlíðarenda · 81, 184, 279, 282
Kvæði af Gunnlaugi og Sigurði · 81, 279, 282, 285
Kvæði af Heiðabæjar draug · 82, 279, 280
Kvæði af herra Birni og Ingigerði · 127, 166, 170, 279, 282, 292
Kvæði af herra Birni og Kristínu · 94, 113, 159, 164, 168, 229, 278, 282, 291, 293
Kvæði af herra Jóni og Ásbirni · 117, 163, 164, 169, 278, 281, 291
Kvæði af herra Jóni og Loga · 124, 163, 164, 169, 181, 279, 282, 291
Kvæði af herra kóng Símoni · 84, 115, 134, 135, 137, 154, 168, 203, 204, 205, 224, 227, 234, 235, 278, 281, 289, 290, 293
Kvæði af herra Pána · 115, 116, 120, 161, 162, 169, 278, 282, 290, 291, 293
Kvæði af herra Pána og Gunnvöru · 84, 97, 100, 129, 152, 154, 290
Kvæði af herra Pétri og Ásbirni · 114, 163, 168, 278, 281, 291
Kvæði af Hringi kóngi og Alexander · 81, 94, 119, 159, 161, 169, 279, 282, 291, 293
Kvæði af Imnar og Elínu · 81, 82, 97, 130, 165, 170, 279, 292, 293
Kvæði af Ingu lífsstuttu · 278, 282, 283
Kvæði af Knúti í Borg og Sveini kóngi · 84, 117, 134, 141, 154, 158, 164, 169, 203, 204, 224, 228, 229, 235, 278, 281, 289, 290, 291, 293
Kvæði af köppum Þiðriks kongs · 100
Kvæði af Kristínu og Ásbirni · 88, 279, 281, 284
Kvæði af Loga í Vallarhlíð · 83, 116, 154, 164, 165, 169, 183, 278, 282, 290, 291

Kvæði af Loga Þórðarsyni · 84, 124, 145, 169, 173, 185, 280, 281, 292
Kvæði af Magnúsi Jónssyni · 89, 90, 116, 163, 166, 168, 278, 281, 291, 292, 293
Kvæði af Margrétu og Eilíf · 84, 89, 112, 133, 134, 149, 152, 165, 167, 169, 174, 209, 224, 227, 235, 278, 289, 292, 293
Kvæði af Nikulási · 85, 88, 121, 164, 166, 168, 279, 282, 286, 291, 293
Kvæði af Ólafi liljurós · 38, 83, 84, 87, 110, 128, 155, 169, 214, 278, 290
Kvæði af Pána og Gunnvöru · 279, 281
Kvæði af Pétri ríka · 129, 166, 279, 281, 292
Kvæði af pilti og stúlku · 280, 282, 286
Kvæði af Ribbaldi og Gullbrúnu · 83, 87, 113, 144, 159, 160, 163, 169, 181, 200, 228, 278, 280, 291
Kvæði af Rögnvaldi og Gunnhildi · 86, 111, 134, 143, 150, 151, 167, 169, 174, 278, 281, 289, 293
Kvæði af Sigmundi · 82, 166, 278, 286
Kvæði af skógarmanni og hans unnustu · 118, 154, 158, 159, 160, 169, 235, 278, 281, 290, 291, 292
Kvæði af syndugri konu · 92, 93, 97, 130, 165, 174, 279, 281, 292, 293
Kvæði af Tófu og Suffaralín · 91, 123, 128, 156, 157, 165, 169, 187, 229, 279, 282, 290, 292
Kvæði af vallara systrabana · 83, 112, 134, 144, 154, 158, 169, 214, 235, 278, 281, 289, 290
Kvæði af Þorkeli og Margrétu · 84, 128, 134, 147, 148, 151, 165, 170, 188, 224, 279, 281, 289
Kvæði um sankti Hallvarð · 97, 100, 130, 279, 281
Kvæðið af Stíg og Regisu · 278, 280, 283
Kvonbóna kvæði · 81, 280

L

Linda kvæði · 82, 280, 282
Loga kvæði · 119, 124, 136, 149, 152, 160, 165, 169, 174, 214, 279, 281, 289, 293 *sjá Ólöfar kvæði*

M

Magna dans · 81, 83, 86, 87, 91, 116, 118, 154, 155, 159, 161, 169, 183, 185, 278, 282, 290, 291, 293
Málfríðar kvæði · 229, 278, 282, 283
Margrétar kvæði · *sjá Kvæði af Margrétu og Eilíf*
Marteins kvíða · 279, 281, 283
Múks kvæði · 81, 280

O

Ólaf's kvæði · 110 sjá *Kvæði af Ólafi liljurós*
Ólaf's vísur · 81, 92, 93, 279, 281, 284, 292
Ólafur liljurós · 41, *Sjá Kvæði af Ólafi liljurós*
Olav Liljukrans · 38
Ólavur riddararós · 38
Ólöfar kvæði · 79, 119, 124, 150, 159, 160, 165, 169,
170, 214, 278, 279, 280, 281, 290, 291, 292
Osta kvæði · 81, 93, 100, 280

P

Prestsdóttur kvæði · 84, 97, 125, 134, 145, 146, 169,
173, 280, 282, 289

R

Riddara kvæði · 81, 88, 181, 279, 281, 284
Ridderen i hjorteham · 42
Ríka álfs kvæði · 81, 83, 84, 126, 134, 147, 148, 165,
188, 215, 278, 280, 289, 292

S

Sætröllskvæði · 278, 281
Salomons kvæði · 82, 279, 282
Samtal mæðgina · 279, 282, 285
Sekkjar kvæði · 82, 280, 282
Signýjar kvæði · 129, 152, 153, 279, 282, 289, 290
Sjö bræðra kvæði · 82, 279, 281
Skeggkarls kvæði · 82, 280, 282
Skrifta kvæði · 82, 280, 282
Soffiu kvæði · 122, 150, 152, 156, 157, 165, 166, 167,
169, 187, 224, 229, 235, 279, 282, 289, 290, 292

Sonarharmur · 85, 278, 282, 283
Spélof · 81, 82, 280
Stafrós kvæði · 111, 152, 168, 278, 280, 289
Stjúpmóður kvæði · 151, 278, 280, 282, 283
Stjúpmóður kvæði/Draumkvæði · 279, 282, 283
Systkina kvæði · 279, 281, 284
Systra kvæði · 112, 279, 281, 284

T

Taflkvæði · 86, 120, 134, 149, 169, 214, 279, 282,
289
Tófu kvæði · 91, 126, 165, 170, 278, 282, 292
Tristrams kvæði · 43, 80, 81, 115, 155, 156, 158, 167,
169, 229, 278, 282, 290, 291, 293

U

Ulfvan Jærn · 49

V

Vilhjálms kvæði · 97, 121, 164, 169, 181, 279, 281, 291

Þ

Þernu kvæði · 97, 100, 121, 152, 165, 166, 169, 279,
281, 289, 292
Þiðriks kvæði kóngs · 81, 88, 123, 163, 164, 168, 279,
281, 291
Þjófa kvæði · 82, 280, 282
Þorgeirs rimur · 81, 85, 100, 181, 196, 280, 282, 285
Þorkels kvæði Þrándarsonar · 85, 181, 196, 279, 281,
285

Viðaukar

Viðauki 1: Sagnadansar með ÍF og TSB-númeri

ÍF 1	Kvæði af Ólafi liljurós	(A 63)
ÍF 2	Elenar ljóð	(A 48)
ÍF 3	Gauta kvæði	(A 50)
ÍF 4	Ríka álfs kvæði	(A 55)
ÍF 5	Sætrölls kvæði	(A 74)
ÍF 6	Kaupmanna kvæði	(B 26)
ÍF 7	Hildibrands kvæði	(A 26)
ÍF 8	Kvæðið af Stíg og Regisu	(A 4)
ÍF 9	Stafrós kvæði	(A 66)
ÍF 10	Kvæði af Sigmundi	(exempla-kvæði án TSB-númers)
ÍF 11	Stjúpmóður kvæði	(A 68)
ÍF 12	Kvæði af Rögnvaldi og Gunnhildi	(D 231)
ÍF 13	Hörpu kvæði	(A 38)
ÍF 14	Kvæði af Margrétu og Eilíf	(D 94)
ÍF 15	Kvæði af vallara systrabana	(B 21)
ÍF 16	Kvæði af Ribbaldi og Gullbrúnu	(A 41)
ÍF 17	Sonarharmur	(D 289)
ÍF 18	Kristínar kvæði	(D 374)
ÍF 19	Kvæði af herra Birni og Kristínu	(D 431)
ÍF 20	Kvæði af herra Pétri og Ásbirni	(D 67)
ÍF 21	Bjarnarsona kvæði	(D 335)
ÍF 22	Kvæði af herra Pána	(D 334)
ÍF 23	Tristrams kvæði	(D 383)
ÍF 24	Málfríðar kvæði	(D 291)
ÍF 25	Kvæði af Ingu lífsstuttu	(D 283)
ÍF 26	Kvæði af herra kóng Símoni	(D 179)
ÍF 27	Kvæði af Magnúsi Jónssyni	(D 212)
ÍF 28	Kvæði af Loga í Vallarhlíð	(E 96)
ÍF 29	Kvæði af herra Jóni og Ásbirni	(D 56)
ÍF 30	Ebbadætra kvæði	(D 183)
ÍF 31	Kvæði af Knúti í Borg og Sveini kóngi	(D 172)
ÍF 32	Kvæði af skógarmanni og hans unnustu	(D 76)
ÍF 33	Magna dans	(D 350)
ÍF 34/80	Ólöfar kvæði	(D 234/ B 20)
ÍF 35	Tófu kvæði	(D 433)
ÍF 36	Kvæði af Hringi kóngi og Alexander	(D 337)
ÍF 37	Bóthildar kvæði	(D 159)
ÍF 38	Taflkvæði	(D 399)

ÍF 39	Stjúpmóður kvæði/Draumkvæði	(D 397)
ÍF 40	Marteins kviða	(D 36)
ÍF 41	Gunnbjarnar kvæði	(D 28)
ÍF 42	Vilhjálm's kvæði	(D 57)
ÍF 43	Eiturbyrlunar kvæði	(D 274)
ÍF 44	Kvæði af Nikulási	(D 319)
ÍF 45	Harmabótar kvæði	(D 71)
ÍF 46	Systra kvæði	(D 111)
ÍF 47	Þernu kvæði	(D 118)
ÍF 48	Kvæði af herra Birni og Ingigerði	(D 259)
ÍF 49	Kvæði af Gunnari á Hlíðarenda	(samið kvæði, D 355)
ÍF 50	Ólafs vísur	(D 206)
ÍF 51	Karlamagnúsar kvæði	(D 207)
ÍF 52	Soffíu kvæði	(D 346)
ÍF 53	Kvæði af Tófu og Suffaralín	(D 258)
ÍF 54	Kvæði af frúnni Kristínu	(D 232)
ÍF 55	Kvæði af Kristínu og Ásbirni	(D 16)
ÍF 56	Riddara kvæði	(D 59)
ÍF 57	Þiðriks kvæði kóngrs	(D 134)
ÍF 58	Klerks kvæði	(D 27)
ÍF 59	Systkina kvæði	(D 90)
ÍF 60	Ásu kvæði	(D 412)
ÍF 61	Ásu dans	(D 117)
ÍF 62	Þorkels kvæði Þrándarsonar	(D 201)
ÍF 63	Gunnlaugs kvæði	(D 6)
ÍF 64	Kvæði af Gunnlaugi og Sigurði	(D 266)
ÍF 65	Bóthildar kvæði	(D 158)
ÍF 66	Ingu kvæði	(D 4)
ÍF 67	Kvæði af Elenu og Andrésí Stígssyni	(D 5)
ÍF 68	Kvæði af Þorkeli og Margrétu	(D 182)
ÍF 69	Signýjar kvæði	(D 264)
ÍF 70	Kvæði af herra Jóni og Loga	(F 11)
ÍF 71	Kvæði af Pétri ríka	(D 72)
ÍF 72	Kvæði af Pána og Gunnvöru	(D 153)
ÍF 73	Salomons kvæði	(brotakennt, D 256)
ÍF 74	Kvæði af Heiðabæjar draug	(brotakennt, líklega A 69)
ÍF 75	Sjö bræðra kvæði	(brotakennt, D 69)
ÍF 76	Samtal mæðgina	(D 320)
ÍF 77	Kvæði af syndugri konu	(B 16)
ÍF 78	Kvæði um sankti Hallvarð	(B 13)
ÍF 79	Kvæði af Imnar og Elínu	(utan bragarháttu)
ÍF 80	Loga kvæði (Ólöfar kvæði)	(B 20, D324)
ÍF 81	Eyvindar ríma	(E 66)
ÍF 82	Þorgeirs rímur	(E 4)
ÍF 83	Kára kvæði	(E 161)

ÍF 84	Ísungs kvæði	(exempla-kvæði)
ÍF 85	Þjófa kvæði	(F 75)
ÍF 86	Konuríki	(F 33)
ÍF 87	Hústrúar kvæði	(F 32)
ÍF 88	Kvæði af Loga Þórðarsyni	(D 135)
ÍF 89	Prestsdóttur kvæði	(F 24)
ÍF 90	Fants kvæði	(brotakennt, líklega F 26)
ÍF 91	Sekkjar kvæði	(F 17)
ÍF 92	Hökulsmokks kvæði	(D 166)
ÍF 93	Giftingarhjal	(F 3)
ÍF 94	Konukaup	(utan bragarhátt)
ÍF 95	Kvæði af pilti og stúlku	(F 7)
ÍF 96	Áls kvæði	(exempla-kvæði)
ÍF 97	Gyrðis kvæði	(D 379)
ÍF 98	Spélof	(utan bragarhátt)
ÍF 99	Skeggkarls kvæði	(F 77)
ÍF 100	Kirkjuklerks kvæði	(exempla-kvæði)
ÍF 101	Osta kvæði	(exempla-kvæði)
ÍF 102	Kóngssona kvæði	(exempla-kvæði)
ÍF 103	Kvonbóna kvæði	(exempla-kvæði)
ÍF 104	Heimsku kvæði	(exempla-kvæði)
ÍF 105	Múks kvæði	(exempla-kvæði)
ÍF 106	Klæða vísur	(ekki frásögukvæði)
ÍF 107	Linda kvæði	(F 46) (utan efnis)
ÍF 108	Húfan dýra	(F 47) (utan efnis)
ÍF 109	Skrifta kvæði	(F 73) (utan efnis)
ÍF 110	Drengs dilla	(utan bragarhátt)

Kvæðunum raðað eftir TSB-númerum – 95 kvæði (Ólöfar kvæði er tvítalið)

A 4	Kvæðið af Stíg og Regisu	ÍF 8
A 26	Hildibrands kvæði	ÍF 7
A 38	Hörpu kvæði	ÍF 13
A 41	Kvæði af Ribbaldi og Gullbrúnu	ÍF 16
A 48	Elenar ljóð	ÍF 2
A 50	Ríka álfs kvæði	ÍF 4
A 55	Gauta kvæði	ÍF 3
A 63	Ólafur liljurós	ÍF 1
A 66	Stafrós kvæði	ÍF 9
A 68	Stjúpmóður kvæði	ÍF 11
A 69	Kvæði af Heiðabæjar draug (brotakennt)	ÍF 74
A 74	Sætröllskvæði	ÍF 5

B 13	Kvæði um sankti Hallvarð	ÍF 78
B 16	Kvæði af syndugri konu	ÍF 77
(B 20	Loga kvæði	ÍF 80)
B 21	Kvæði af vallara systrabana	ÍF 15
B 26	Kaupmanna kvæði	ÍF 6
D 4	Ingu kvæði	ÍF 66
D 5	Kvæði af Elenu og Andrésí Stígssyni	ÍF 67
D 6	Gunnlaugs kvæði	ÍF 63
D 16	Kvæði af Kristínu og Ásbirni	ÍF 55
D 27	Klerks kvæði	ÍF 58
D 28	Gunnbjarnar kvæði	ÍF 41
D 36	Marteins kviða	ÍF 40
D 56	Kvæði af herra Jóni og Ásbirni	ÍF 29
D 57	Vilhjálmkvæði	ÍF 42
D 59	Riddara kvæði	ÍF 56
D 67	Kvæði af herra Pétri og Ásbirni	ÍF 20
D 69	Sjö bræðra kvæði, brotakennt,	ÍF 75
D 71	Harmbótar kvæði	ÍF 45
D 72	Kvæði af Pétri ríka	ÍF 71
D 76	Kvæði af skógarmanni og hans unnustu	ÍF 32
D 90	Systkina kvæði	ÍF 59
D 94	Margrétar kvæði	ÍF 14
D 111	Systra kvæði	ÍF 46
D 117	Ásu dans	ÍF 61
D 118	Þernu kvæði	ÍF 47
D 134	Þiðriks kvæði kóngs	ÍF 57
D 135	Kvæði af Loga Þórðarsyni	ÍF 88
D 153	Kvæði af Pána og Gunnvöru	ÍF 72
D 158	Kvæði af Bóthildi	ÍF 65
D 159	Bóthildar kvæði	ÍF 37
D 166	Hökulsmokks kvæði	ÍF 92
D 172	Kvæði af Knúti í Borg og Sveini kóngi	ÍF 31
D 179	Kvæði af herra kóng Símoni	ÍF 26
D 182	Kvæði af Þorkeli og Margrétu	ÍF 68
D 183	Ebbadætra kvæði	ÍF 30
D 201	Þorkels kvæði Þrándarsonar	ÍF 62
D 206	Ólafs vísur	ÍF 50
D 207	Karlamagnúsar kvæði	ÍF 51
D 212	Kvæði af Magnúsi Jónssyni	ÍF 27
D 231	Kvæði af Rögnvaldi og Gunnhildi	ÍF 12
D 232	Kvæði af frúnni Kristínu	ÍF 54
D 234	Ólöfar kvæði	ÍF 34
D 256	Salomons kvæði, brotakennt	ÍF 73
D 258	Kvæði af Tófu og Suffaralín	ÍF 53

D 259	Kvæði af herra Birni og Ingigerði	ÍF 48
D 264	Signýjar kvæði	ÍF 69
D 266	Kvæði af Gunnlaugi og Sigurði	ÍF 64
D 274	Eiturbyrlunarkvæði	ÍF 43
D 283	Kvæði af Ingu lífsstuttu	ÍF 25
D 289	Sonarharmur	ÍF 17
D 291	Málfríðar kvæði	ÍF 24
D 319	Kvæði af Nikulási	ÍF 44
D 320	Samtal mæðgina	ÍF 76
D 334	Kvæði af herra Pána	ÍF 22
D 335	Bjarnarsona kvæði	ÍF 21
D 337	Kvæði af Hringi kóngi og Alexander	ÍF 36
D 346	Soffíu kvæði	ÍF 52
D 350	Magna dans	ÍF 33
D 355	Kvæði af Gunnari á Hlíðarenda	ÍF 49
D 374	Kristínar kvæði	ÍF 18
D 379	Gyrðis kvæði	ÍF 97
D 383	Tristrams kvæði	ÍF 23
D 397	Stjúpmóður kvæði/Draumkvæði	ÍF 39
D 399	Taflkvæði	ÍF 38
D 412	Ásu kvæði	ÍF 60
D 431	Kvæði af herra Birni og Kristínu	ÍF 19
D 433	Tófu kvæði	ÍF 35
E 4	Þorgeirs rímur	ÍF 82
E 55	Eyvindar ríma	ÍF 81
E 96	Kvæði af Loga í Vallarhlíð	ÍF 28
E 161	Kára kvæði	ÍF 83
F 3	Giftingahjal	ÍF 93
F 7	Kvæði af pilti og stúlku	ÍF 95
F 11	Kvæði af herra Jóni og Loga	ÍF 70
F 17	Sekkjar kvæði	ÍF 91
F 24	Prestsdóttur kvæði	ÍF 89
F 32	Hústrúar kvæði	ÍF 87
F 33	Konuríki	ÍF 86
F 46	Linda kvæði	ÍF 107
F 47	Húfan dýra	ÍF 108
F 73	Skrifta kvæði	ÍF 109
F 75	Þjófa kvæði	ÍF 85
F 77	Skeggkarls kvæði	ÍF 99

Viðauki 2: Önnur kvæði um hlutskipti og örlög kvenna

ÍF 3 Gauta kvæði (A50)

Óumflýjanleg örlög. Magnhildi dreymir fyrir því að hún muni drukkna í Skotbergsá og að ekkert geti komið í veg fyrir það. Gauti, eiginmaður hennar, lætur byggja járnbrú yfir ána en allt kemur fyrir ekki. Hún hverfur í ána og Gauti kastar hörpu á gólf sem er formúla og virðist tengd einhvers konar tónlistargaldri. Með tónlistinni særir hann fram margs konar hluti, að lokum lík Magnhildar og spinnur strengi úr hári hennar.

ÍF 5 Sætröllið kvæði (A74)

Hjón eru föst á báti úti á sjó ásamt barni sínu, því enginn byr er. Sætröllið kemur og segir að ef þau gefi því barnið muni það færa þeim byr. Þau gera eins og Sætröllið vill.

ÍF 8 Kvæðið af Stíg og Regisu (A4)

Rúnakvæði. Stígur sendir ástarrúnir til rangrar konu. Stígur giftist konunni enda er hún konungsdóttir.

ÍF 11 Stjúpmóður kvæði (A68)

Látin kona vitjar stjúpu barna sinna og biður hana um að vera góða við þau.

ÍF 17 Sonarharmur (D289)

Maður syrgir son sinn sem dó í fæðingu. Móðir barnsins dó líka.

ÍF 24 Málfríðar kvæði (D291)

Málfríður deyr af barnsförum. Eiginmaður hennar springur úr harmi.

ÍF 25 Kvæði af Ingu lífsstuttu (D283)

Inga deyr á sóttarsæng. Eiginmaður hennar deyr úr harmi.

ÍF 39 Stjúpmóður kvæði/Draumkvæði (D397)

Stjúpmæðgur tala saman, dóttirin segir stjúpunni drauma sína og stjúpan ræður þá á besta veg.

ÍF 40 Marteins kviða (D36)

Kvæði um bragðaref. Marteinn þykist vera dáinn og liggur á líkbörum til að komast nálægt konu. Þau hlaupast á brott.

ÍF 41 Gunnbjarnar kvæði (D28)

Annað kvæði um bragðaref. Gunnbjörn klæðist kvenmannsfötum til að komast inn til konu. Þau hlaupast á brott.

ÍF 43 Eiturbyrlunar kvæði (D274)

Kona reynir að byrja sonum sínum eitur. Einn þeirra grunar hana um græsku og biður hana um að drekka af bikarnum. Hún gerir það og deyr. Ekki kemur fram hvers vegna hún vill drepa þá.

ÍF 45 Harmabótar kvæði (D71)

Ljóstrað er upp um leyndarmál stúlku en hún endar í örmum elskhugans eftir miklar flækjur.

ÍF 46 Systra kvæði (D111)

Hefst eins og Harmabótarkvæði; leyndarmál stúlku og elskhuga hennar sem einhverjum er trúað fyrir fer á flakk. Að lokum berst það konunginum til eyrna sem fer og hittir stúlkuna. Hann fær að vita um hvað var slúðrað og þvingar karlinn sem málið snýst um til að kvænast stúlkunni. Vésteinn Ólason telur jafnvel 45 og 46 eitt og sama kvæðið og fjallar þannig um þau (1982: 284–286).

ÍF 50 Ólafs vísur (D206)

Kvæðið fjallar um Ólaf helga Haraldsson sem getur son við stúlkunni Álfheiði. Hann eltir hana uppi á víðavangi og segir henni að fara heim til konu sinnar og þjóna henni. Hún sendir stúlkuna að leita að skærum sínum eina vetrarnótt en hún lendir í rúminu hjá kónginum. Þar verður upphaf Magnúsar sonar hans, sem varð kóngur.

ÍF 51 Karlamagnúsar kvæði (D207)

Drottningin heyrir kónginn óska henni dauða, svo hann geti elskað aðra. Hún gengur á stúlkuna sem er þjónustustúlka hennar og spyr hvað kóngurinn hafi sagt – hún snýr þessu við, segir að hann hafi óskað sér dauða, en drottningunni langlífis. Drottningin lætur flytja þernuna í annað land. Kóngurinn eltir hana og dvelur með henni yfir nótt. Karlamagnús er getinn þá nótt.

ÍF 55 Kvæði af Kristínu og Ásbirni (D16)

Stúlka saumar skyrtu á mann sem hún vill fá. Hann virðist bjóða henni í brúðkaupið sitt, sem er hennar brúðkaup um leið.

ÍF 56 Riddara kvæði (D59)

Brotthlaupskvæði. Riddari fer upp í turn til stúlku og þau hlaupast á brott. Þau stökkva út um glugga og lenda á hesti hans.

ÍF 58 Klerks kvæði (D27)

Brotthlaupskvæði. Klerkur fellir hug til stúlku og skríður upp í rúm hjá henni. Þau hlaupast á brott.

ÍF 59 Systkina kvæði (D90)

Stúlka gengur að brunni til að bleikja tvinna. Þá ber þar að riddara sem heitir henni gulli ef hún lofist sér. Hún segir honum sögu sína og í ljós kemur að þau eru systkin. Hér er því systkinum forðað frá sífjaspellum.

ÍF 61 Ásu dans (D117)

Ása eignast barn utan hjónabands og foreldrar hennar henda henni út. Fóstra hennar tekur barnið að sér. Barnsfaðirinn kemur tólf árum síðar og ávítar föður hennar fyrir að hafa ekki stutt hana og giftist henni.

ÍF 62 Þorkels kvæði Þrándarsonar (D201)

Er einskonar brúðarleitarkvæði. Þorkell lokkar frúna Aðallist og liggur á örmum hennar. Síðan eru þau aðskilin og ganga bæði í hjónaband með öðru fólki en þegar makarnir eru látnir ná Þorkell og Aðallist aftur saman.

ÍF 63 Gunnlaugs kvæði (D6)

Brúðarleitarkvæði. Gunnlaugur fer að leita sér brúðar eftir áeggjan móður sinnar. Hann kemur til Eireks sem á fimm dætur og fær eina þeirra.

ÍF 64 Kvæði af Gunnlaugi og Sigurði (D266)

Sigurður biður Sigríðar en hún vill ekki eiga hann. Sigurður segir þá við Gunnlaug, bróður hennar, að til séu vænni fljóð, til dæmis sú sem er á skipi hans. Gunnlaugur reiðist þessu og vill veðja um hvor sé fegurri. Í ljós kemur að Sesselja, systir Sigurðar, hefur vinninginn. Í lok kvæðis eignast Sigríður barn með þræli. Henni hefnist fyrir að hafa ekki viljað biðilinn.

ÍF 66 Ingu kvæði (D4)

Inga fer og hittir kónginn til að kvarta undan bræðrum sínum. Hún vill frekar gefa kónginum arf sinn en að þeir fái hann. Hann leyfir henni að kjósa sér mann af riddurum sínum. Hún kys Loga Stígsson sem lætur sér það vel líka og lærir bústörfin.

ÍF 67 Kvæði af Elenu og Andrési Stígssyni (D5)

Stoltsfrúin Elena sér skip koma siglandi og óskar þess að þetta sé Andrés Stígsson. Hún býðst til að gefa honum alls kyns dót (hvað?), en hann vill bara hana sjálfa; „Mín kærasta, gefðu mér viljann þinn.“ Hann segir henni að ríða til skógar, þar munu átján systur hans gæta hennar og breiða ofan á hana og setja hár hennar í band (að öllum líkindum eins konar brúðkaupsvísun).

ÍF 76 Samtal mæðgina (D320)

Karl segir móður sinni að hann þurfi að flýja. Í ljós kemur að hann hefur drepið mann.

ÍF 81 Eyvindar ríma (E55)

Brúðarleitar- og kolbítiskvæði. Drottning sem er svo þung að átján menn sem eiga að bera hana í vagni detta niður. Í kvæðinu fæðir hún svo svein, fola og turn. Sveinninn er Eyvindur sem kvæðið fjallar um. Hann etur kappi við Sóta, og þeir kljást um stúlku. Eyvindur vinnur.

ÍF 82 Þorgeirs rímur (E4)

Brúðarleitarkvæði. Sérkennilegt kvæði með yfirbragð rímna og riddarasagna.

ÍF 87 Hústrúar kvæði (F32)

Raunir konu sem hefur ekki legið með karlmanni í langan tíma, og er skapvond fyrir vikið. Það lagast með góðum drætti.

ÍF 93 Giftingahjal (F3)

Dóttir spyr móður sína hvers vegna enginn vilji biðja hennar – „láttu mig ekki lengur sofa eina.“ Móðir hennar kemur með alls konar uppástungur. Niðurstaðan er sú að hún vill helst vera

hoffmannskvinna þótt hann muni slá hana, því heiðurinn verði mikill og hún fái yndisnætur. Konur þurfi því að setta sig við ofbeldið vilji þær karl af háum stigum.

ÍF 95 Kvæði af pilti og stúlku (F7)

Vinnustúlka spyr vinnumann hvernig hann ætli að fæða hana og kemur með alls kyns vífillengjur við öllum svörum sem hann kemur með. Hann endar á að segja henni að fara til Óðins og afla sér þar fanga.

Viðauki 3: Frásagnarlögmál Olriks: Episke love i Folkedigtningen

(Miðað er við útgáfu Olriks í Danske Studier 1908: 69–89 og þýðingu Kirsten Wolf og Jody Jensen)

- 1) Einfaldleiki og yfirsýn (d. *overskuelighed*, e. *clarity of the narrative*). Í frásögninni eru fáar sögupersónur og fátt hefur áhrif á framvinduna.
- 2) Tvær persónur eru á sviðinu hverju sinni (d. *scenise totalslov*, e. *law of two to a scene*). Í hverju atriði eru yfirleitt aðeins tvær persónur sem skipta máli. Ef þriðja persónan tekur til máls, dregur önnur hinna fyrri sig í hlé.
- 3) Fyrirsjáanleiki, sagan er sögð á fyrirsjáanlegan hátt (d. *sagnet skematiserer sit stof*, e. *the narrative scematizes its characters and incidents*). Efnið er sett fram í stórum dráttum og aðeins það sem skiptir máli er tekið fram. Því fylgir að bæði atburðarásin og persónurnar eru fremur einhliða og fátt gerist í raun og veru, sagan fylgir sinni slóð og ekkert utanaðkomandi truflar það. Samtöl eru endurtekin orðrétt eins og mögulegt er.
- 4) Form sögunnar er fyrirsjáanlegt (d. *sagnets plastik*, e. *the tableau (or the palpability) of the narrative*). Ytri hegðun samræmist innri markmiðum/ástæðum.
- 5) Rökhugsun sögunnar (d. *sagnets logik*, e. *the logic of the narrative*). Innan sögunnar eru aðeins atriði sem eru nauðsynleg fyrir framvinduna. Framvindan er skýr og einföld og atriði sem falla ekki undir aðalatriði eru ekki tekin með.
- 6) Einföld framvinda (d. *enkelt begivenhed*, e. *plot constraint on the narrative*). Sagan hverfist um einn einstakan atburð og í henni er aðeins það sem styður við söguna og öðru er sleppt. Þetta er nátengt nr. 3 og 5 en þó sjálfstæð regla.
- 7) Sögð er saga á einfaldan og skýran hátt (d. *episk handlingenhed*, e. *the epic and the ideal unity of plot*). Framvindan er epísk, skýr og einföld. Hvert atvik hefur það hlutverk að byggja undir það sem á eftir kemur þannig að einkenni hvernar sögupersónu komi skýrt fram.
- 8) Lögmálið um einfaldan söguþráð (d. *handlingens ligebeleb*, e. *the single-strandedness of plot*). Hver atburður rekur annan í eðlilegri tímaröð.
- 9) Lögmál sögumiðjunnar (d. *midtpunktsloven*, e. *the law of concentration on a Leading Character*). Sagan snýst um eina aðalpersónu, atburðirnir raðast í kringum hana og aðeins það sem kemur henni/honum við er með.

- 10) **Tvær aðalpersónur (d. *to hovedpersoner*, e. *two main characters may appear in a narrative*).** Í sögu geta verið tvær aðalpersónur, oftast þá kona og karl. Karlinn er þá formlega aðalpersónan og sagan fylgir örlögum hans.
- 11) **Andstæðulögmálið (d. *modsatningsloven*, e. *the law of contrast*).** Þegar tvær aðalpersónur eru í sögu gilda oft um þær lögmál andstæðna, t.d. góð–ill, fátæk–rík, stór–lítill, o.s.frv. Samúðin liggur þá hjá þeirri sem stendur verr.
- 12) **Lögmál andstæðnanna 2. (d. *modsat karakter e. law of contrast emanates from the main character of the narrative down to subordinate characters*)** Í krafti andstæðulögmálsins er fleiri aukapersónum með andstæð persónueinkenni stillt upp á móti aðalpersónunni.
- 13) **Tvenndarlögmálið (d. *tvillingeloven*, e. *the law of twins*).** Þegar tvær persónur eru í hlutverki aðalpersóna eru þær veikari en þær sögupersónur sem standa einar. Þetta á við um tvo bræður, tvær systur o.s.frv.
- 14) **Lögmálið um þrítekningu og endurtekningarlögmálið (d. *tretalsloven og gentagelsesloven*, e. *the law of three*).** Í sögum eru þrenndir afar algengar, þrjár persónur, þrír hlutir, eitthvað gerist þrisvar.
- 15) **Áhersla á það síðasttalda (d. *bagvægt*, e. *the law of final stress*).** Þegar nokkrir svipaðir atburðir verða í röð eða upptalning á atburðum eða fólki, er áherslan á þann síðasta. Yngsti bróðirinn afrekar einhverju t.d.
- 16) **Fyrsta sögupersóna í senu stendur hæst í þjóðfélagsstiganum, en samúðin er með þeirri sem er kynnt síðust (d. *reglen om forvægt*, the law of concentration on a leading character).** Þetta á t.d. við um elsta bróðurinn sem er hæst í virðingarstiganum.
- 17) **Sagan færirst frá hinu einfalda til hins flókna (d. *indledningsloven*, e. *the law of opening*).**
- 18) **Hvildarlögmálið (d. *hvileloven*, e. *law of closing*).** Sagan endar yfirleitt ekki skyndilega, oft er eftirmáli eða niðurlagsformúla.

Oft styðjast þjóðfræðingar frekar við enskar þýðingar á lögmálum Olriks (Dundes, Alan 1965; Wolf, Kirsten og Jody Jensen 1992). Í þýðingu Dundes eru þó aðeins 13. lögmál tilgreind. Hér var valið að fara þá leið að skoða upphaflega framsetningu Olriks sjálfs enda er hún mjög skýr og með númeruðum liðum og því auðveld í notkun. Vísað er í þýðingu Wolf og Jensen þar sem lögmálin samsvara framsetningu Olriks. Ensk hugtök eru í sviga á eftir dönskum hugtökum.

Viðauki 4: Helstu frásagnarliðir og kvæði sem hafa þá að geyma

A. Karlar beita konur ofbeldi (og sumar þeirra hefna):

1. Nauðgun/nauðung og tilraun til nauðgunar:

1.1 Nauðgun, konan lætur lífið:

Kvæði af Margrétu og Eilíf (14).

1.2 Nauðgun, konan hefnir, karlinn lætur lífið:

Kvæði af herra kóng Símoni (26),

Ebbadætra kvæði (30).

1.3 Tilraun til nauðungar, konan hefnir:

Kvæði af Knúti í Borg og Sveini kóngi (31),

Bóthildar kvæði (37),

Bóthildar kvæði (65).

1.4 Tilraun til nauðungar, kona deyr:

Kvæði af Rögnvaldi og Gunnhildi (12),

Kvæði af vallara systrabana (15).

1.5 Kynferðisleg niðurlægning refsing fyrir hroka, konan hefnir ekki:

Ein gerð Kvæðis af Loga Þórðarsyni (88),

Prestsdóttur kvæði (89).

1.6 Kynferðisleg þvingun gefin í skyn, konan verður barnshafandi:

Ríka álfs kvæði (4),

Kvæði af Þorkeli og Margrétu (68).

1.7 Karl nær konu undir sig með brögðum:

Taflkvæði (38).

1.8 Brúðarrán:

Hökulsmokks kvæði (92).

2. Annað ofbeldi karla í garð kvenna:

2.1 Karl drepur dóttur/systur/eiginkonu til að verja heiður sinn/heiðursmorð:

Kvæði af Margrétu og Eilíf (14),

Loga kvæði (80) (ein gerð Ólöfar kvæðis),

Sofftu kvæði (52).

2.2 Karl beitir konu sína ofbeldi fyrir upplognar sakir:

Hildibrands kvæði (7),

Kvæði af Rögnvaldi og Gunnhildi (12).

2.3 Karl brennir konu (sem ekki er tengd honum) á báli í refsingarskyni:

Þernu kvæði (47).

2.4 Karl drepur konu með rúnagaldri:

Stafrós kvæði (8).

3. Ofbeldi hótáð, ýjað að ofbeldi/sloppið undan ofbeldi, óræð hótun:

Ofbeldi yfirvofandi, konan sleppur – konurnar eru gerendur í eigin lífi:

Elenar ljóð (2),

Sigmjjar kvæði (69),

Ásu kvæði (60),
Kvæði af herra Pána og Gunnvöru (72),
Kára kvæði (83),
Sigryjar kvæði (69).

B. Konur drepa karla/ beita þá ofbeldi

1. Hefnt fyrir nauðgun/nauðung:

Kvæði af herra kóng Símoni (26),
Ebbadætra kvæði (30).

2. Hefnd fyrir dráp á unnusta/brúðguma/bróður/systur:

2.1 Árásarmaður drepinn:

Kvæði af Knúti í Borg og Sveini kóngi (31),
Kvæði af skógarmanni og hans unnustu (32) (er einnig í C),
Bóthildar kvæði (37),
Kvæði af vallara systrabana (15).

2.2 Faðir drepinn með eldi, hefnd:

Ólöfar kvæði (34).

2.3 Kona eggjar son sinn til hefnda:

Kvæði af Loga í Vallarhlíð (28), sonur drepur banamann föður síns,
Magna dans (33), sonurinn drepur afa sinn.

3. Hefnd fyrir fyrri gerðir:

Tristrams kvæði (23).

4. Til að komast hjá hjónabandi:

Bóthildar kvæði (65).

5. Karl drepinn af álfkonu:

Vegna höfnunar (nema litið sé til færeyskrar gerðar kvæðisins, þá vegna svika):
Kvæði af Ólafi liljurós (1).

6. Kona jaskar eiginmanni sínum út í vinnu:

Konuríki (86).

C. Konur drepa konur/valda dauða kvenna:

1. Systurmorð:

Hörpu kvæði (13).

2. Frilla drepin:

Kvæði af Tófu og Suffaralín (53).

3. **Kona hvetur heitmann sinn til að drepa systur hans, henni er refsað:**
Soffiu kvæði (52).
4. **Óbeint, með ósannsögli:**
Tristrams kvæði (23).

D. Karlar drepa karla:

1. **Ættingjar og ástmenn konu takast á:**
 - 1.1 Faðir/bróðir/bræður drepa/láta drepa ástmann dóttur/systur sinnar:
Kvæði af Ribbaldi og Gullbrúnu (16),
Kvæði af herra Birni og Kristínu (19),
Kvæði af skógarmanni og hans unnustu (32),
Magna dans (33),
Ólöfar kvæði (34),
Kvæði af Hringi kóngi og Alexander (36).
 - 1.2 Eiginmaður/ synir drepa friðil/ ástmann eiginkonu/ móður:
Bjarnarsona kvæði (21),
Kvæði af herra Pána (22),
Kvæði af Magnúsi Jónssyni (27).
 - 1.3 Ástmaður/ biðill drepur föður og/eða bróður:
Kvæði af Ribbaldi og Gullbrúnu (16),
Kvæði af herra Pétri og Ásbirni (20),
Kvæði af herra Jóni og Ásbirni (29),
Þiðriks kvæði kóngs (57),
Kvæði af herra Jóni og Loga (70).
 - 1.4 Bróðir bjargar systur sinni frá eiginmanni hennar:
Hildibrands kvæði (7).
2. **Karl sem girnist konu (en hún vill ekki) drepur ástmann/bróður hennar:**
Kvæði af Loga í Vallarhlíð (28),
Kvæði af herra Jóni og Ásbirni (29),
Kvæði af Knúti í Borg og Sveini kóngi (31),
Bóthildar kvæði (37)
3. **Reynt að þvinga stúlku í hjónaband, ástmaður hennar drepur vonbiðilinn:**
Vilhjálmss kvæði (42),
Kvæði af herra Jóni og Loga (70).
4. **Drengur drepur morðingja föður síns:**
 - 4.1 Morðinginn er fyrrum keppinautur föðurins
Kvæði af Loga í Vallarhlíð (28).
 - 4.2 Morðinginn var afi drengsins
Magna dans (33).

5. **Bróðurmorð, karl drepinn af óljósum ástæðum** (misjafnt eftir gerðum):
Kvæði af Nikulási (44).

E. Ýmsir frásagnarliðir tengdir reynsluheimi kvenna:

1. **Barnsfæðing utan hjónabands:**

Ríka álfs kvæði (4),
Kvæði af Margrétu og Eilíf (14),
Ólöfar kvæði (34/80),
Tófu kvæði (35),
Þernu kvæði (36),
Soffiu kvæði (52),
Ásu dans (61),
Kvæði af syndugri konu (77),
Kvæði af Imnar og Elínu (79),
Kvæði af Loga Þórðarsyni (88).

2. **Útburður:**

Kristínar kvæði (18),
Ólöfar kvæði (34/80),
Tófu kvæði (35),
Kvæði af Imnar og Elínu (79) (dulsmál).

3. **Sifjaspell:**

Kvæði af Margrétu og Eilíf (14),
Soffiu kvæði (52),
Kvæði af syndugri konu (77),
Kvæði af Imnar og Elínu (79).

4. **Frillan og drottningin/heitkonan:**

Kvæði af Magnúsi Jónssyni (27),
Þernu kvæði (47),
Soffiu kvæði (52),
Kvæði af Tófu og Suffaralín (53),
Kvæði af frúnni Kristínu (54),
Kvæði af herra Birni og Ingigerði (48),
Ólafs vísur (50),
Karlamagnúsar kvæði (51),
Kvæði af Pétri ríka (71).

F. Annað

1. Kona sest í helgan stein í kjölfar ofbeldis:

Ebbadætra kvæði (30, fyrir utan eina gerð),
Kvæði af skógarmanni og hans unnustu (32),
Ólöfar kvæði (34),
Bóthildar kvæði (37, í flestum gerðum),
Bóthildar kvæði (65).

2. Kona fer til himna:

2.1 Kona fer til himna:

Kvæði af Rögnvaldi og Gunnhildi (12),
Kvæði af Margrétu og Eilíf (14).

2.2 ... í fylgd dúfu:

Loga kvæði (80, ein gerð *Ólöfar kvæðis*),
Kvæði af syndugri konu (77).

3. Karl fer til vítis:

Kvæði af Rögnvaldi og Gunnhildi (12),
Loga kvæði (80).

4. Kona deyr úr sorg:

Hörpukvæði (13),
Kvæði af herra Birni og Kristínu (19),
Bjarnarsona kvæði (21),
Tristrams kvæði (23),
Kvæði af Nikulási (44, í einni gerð).

5. Karl hálfhöggvinn:

Bjarnarsona kvæði (21),
Kvæði af herra kóng Símoni (26),
Kvæði af Magnúsi Jónssyni (27),
Ebbadætra kvæði (30),
Magna dans (33).

6. Ríks manns réttur:

Kvæði af kónginum Símon (26),
Ebbadætra kvæði (30),
Kvæði af Knúti í Borg og Sveini kóngi (31),
Bóthildar kvæði (37).

7. Erfiðir draumar/ dreynt fyrir dauða:

Bjarnarsona kvæði (21),

Kvæði af herra Pána (22),

Kvæði af Hringi kóngi og Alexander (36).

8. Heilagir hjálparmenn:

Kvæði af Margrétu og Eilíf (14),

Kvæði af syndugri konu (77),

Kvæði um santi Hallvarð (78),

Kvæði af Imnar og Elínu (79)

