

Í kraftalífi Um tengsl dæmisagna og helgisagna

Sú grein vestrænna miðaldabókmennta sem nefnd er dæmisögur (*exempla*) stóð lengst af í órjúfanlegum tengslum við predikanir.¹ Í víðkunni skilgreiningu frá ofanverðri síðustu öld er fyrirbærinu lýst svo:

Dæmisaga er stutt frásögn, látið er að því liggja eða fullyrt beinlínis að hún sé sönn og henni er ætlað að verða umlukin af öðrum texta (yfirleitt predikun) í því skyni að færa tilteknum áheyrendahópi einhvern siðferðilegan boðskap.²

Þetta sérstaka samband dæmisagna og predikana kom þó ekki í veg fyrir að aðrar textategundir tengdust dæmisögunni og mótuðu merkingarsvið hennar. Helgisögur eru ein fjölmargra bókmennta-greina sem blandast saman við dæmisögur í heimildum, enda forsendur hvors tveggja um margt sameiginlegar.³ Í helgisögum er greint frá ævi og afrekum einstaklinga sem bera af öðrum mönnum að guðsótta og hvers konar dyggðum eða *kröftum* eins og það er gjarnan orðað í þýddum textum. Latneska orðið *virtus* er dregið af

1 Þessi grein er byggð á doktorsritgerð minni, Þýdd ævintýri í íslenskum handritum 1350-1500: Uppruni þróun og kirkjulegt hlutverk (Hugvísindasvið Háskóla Íslands, 2019).

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

3 Hér eru hugtökin „helgisögur“ og „heilagra manna sögur“ notuð jöfnum höndum sem þýðing þess sem á erlendum málum er kallað *hagiógráfía*.

orðinu *vir* sem merkir einfaldlega „karlmaður“ og hin upprunalega merking vísar til líkamlegra krafta, hreysti, hugrekkis og annarra eiginleika sem þóttu fyrst og fremst karlmannlegir að mati fornaldarhöfunda. Siðferðilega dyggðamerkingin bætist við orðið síðar og með tilkomu kristninnar er svo þriðja merkingin kynnt til sögunnar þegar *virtus* byrjar að vísa til yfirnáttúrulegra afreka hjá mönnum sem gæddir eru heilagleika. Þetta má sjá af umsögn Heródesar um Jóhannes skírara í *Mattensarguðsþjalli*: „... því gjörast þessi kraftaverk af honum“ (... *ideo virtutes inoperantur in eo*).⁴ Orðið „kraftaverk“ virðist viðeigandi í þessu samhengi, enda eru fjölmörg dæmi um það í trúarlegum bókmenntaþýðingum 14. aldar að orðið „kraftur“ sé notað sem þýðing á latneska orðinu *virtus* í margs konar samhengi og látið vísa jöfnum höndum í líkamlegt atgervi, siðferðilegar dyggðir og jarteinir. Með tímanum er líkt og hinn kynjaði merkingarauki orðsins þoki inn í skuggann, enda vísar orðalagið ekki síður til kvenna en karla á 14. öld, m.a. þar sem rætt er um heilaga Rómúlu í *Stjórn* og sagt að hún hafi skarað fram úr í heilögum bænum og „háleitum kraftalífnaði“.⁵

Eitt af grundvallarmarkmiðum helgisagna er að lýsa hegðun sem er til eftirbreytni fyrir lesandann og í þeim skilningi eru helgisögur og dæmisögur sambærilegar. Sú hugsun kemur skýrt fram í formálum margra heilagra manna sagna að verkið sé hugsað sem „skuggsjá til eftirdæmis“ og grunnforsenda þess sé þar með sú sama og í dæmisagnahefðinni.⁶ Jafnvel þótt höfundar og ritstjórar helgisagna segi ekkert beinum orðum um tilgang verka sinna er yfirleitt hægur leikur að setja þær í samband við eðli og tilgang dæmisagna. Þannig má t.d. túlka helgisagnasafnið *Gullnu lesbókina* (*Legenda aurea*) eftir Jacobus frá Voragine (um 1230–1298) sem handbók fyrir predikara, sagnaforða til hagnýtingar við kirkjulegan málflutning á messudögum dýrlinga.⁷ Tengsl helgisagna og dæmi-

4 Matt. 14:2. Í *Vúlgötun* er latneska orðið *virtus* á þessum stað notað sem þýðing gríska orðsins *δύναμις*, sem merkir „kraftur“ í fornöld.

5 *Stjórn*, 158.

6 Sverrir Tómasson hefur tekið saman fjölda dæma þar sem sögumenn íslenskra heilagra manna sagna útskýra tilganginn með skrifum sínum á þessum nótum. Sjá Sverri Tómasson, *Formálar íslenskra sagnaritara á miðöldum*, 122–129. Orðalagið sem hér er vitnað til er sótt í Þorláks sögu helga.

7 D.L. d'Avray, *The Preaching of the Friars*, 70–71.

sagna má rekja aftur til árdaga kristinnar og mörkin á milli þeirra virðast hafa verið fremur óljós allt fram á 12. öld.

Í samhengi norrænna bókmennta á 14. öld hefur hugtakið „ævintýri“ lengst af verið talið samsvara latneska orðinu *exempla*. Málið er þó flóknara og ég hef gert grein fyrir því hvernig margar ólíkar textategundir stuðla að hinu fjölbreytta merkingarsviði ævintýra í meðförum norrænna þýðenda.⁸ Í þessari grein verða tekin nokkur dæmi um það hvernig efni af sviði helgisagna er þýtt á norrænu á 14. öld og miðlað á vettvangi ævintýra.

Jarteinir og dæmisögur í evrópskum bókmenntum

Gregoríus mikli páfi (um 540–604) samdi mikinn fjölda rita af guðfræðilegum toga, einkum ritskýringar, hómilíur og ýmsar kennslubækur fyrir kirkjunnar þjóna. Allt voru þetta útbreidd og áhrifamikil rit, enda höfundurinn eitt helsta kennivaldið innan miðaldakirkjunnar. Engin bók eftir Gregoríus naut þó viðlíka vinsælda og *Víðræðurnar* (*Dialogi*) sem voru öldum saman í hópi útbreiddustu latínurita í vestrænum bókmenntum. Verkið er sett upp sem samræða í fjórum bókum þar sem Gregoríus sjálfur og Pétur, djákni hans, tala saman. Gregoríus segir Pétri sögur af heilögum mönnum á Ítalíu og kraftaverkum þeim tengdum. Í *Víðræðunum* er sú aðferð ríkjandi að sagðar eru stuttar sögur til að útskýra þær guðfræðilegu kenningar sem fjallað er um hverju sinni, lögð er áhersla á að textinn sé aðgengilegur og skemmtilegur og að boðskapurinn nái greiddlega til áheyranda. Megnið af þessum stuttu sögum eru jarteinafrásagnir (*miracula*), þ.e. sögur af kraftaverkum sem eignuð eru helgum mönnum. Þetta gildir ekki síst um aðra bók þar sem heilagur Benedikt frá Núrsíu er í aðalhlutverki. Sögurnar í fjórðu bók eru hins vegar nær því sem á 13. öld er kallað *exempla*.

Jacques Le Goff, sem lagði mikla áherslu á þátt Gregoríusar í tilurð evrópsku dæmisögunnar, fann upp hugtakið frum-dæmisaga („pre-exemplum“) og vísaði með því til jarteinafrásagna á borð við þær sem koma fyrir í *Víðræðunum*.⁹ Að mati Le Goff og ýmissa

8 Hjalti Snær Ægisson, *Þýdd ævintýri í íslenskum handritum*, 57–110.

9 Jacques Le Goff, „«Vita» et «pre-exemplum»“, 105–120.

annarra fræðimanna eru jartheinafrásagnir beinn forveri dæmisagna og gildissvið beggja tegundanna nokkurn veginn hið sama. Þetta viðhorf kemur ágætlega heim og saman við þá hugtakanotkun sem Gregoríus sjálfur og viðmælandi hans, lærisveinninn Pétur, viðhafa í *Viðræðunum* en í máli þeirra eru orðin *exempla* og *miracula* allt að því víxlanleg í mörgum tilvikum. Í upphafi verksins er hugarangri Gregoríusar lýst, hann saknar þeirra daga þegar hann var óbreyttur munkur og gat alfarið helgað sig bænagjörðum og trúarlegri íhugun. Þegar hér er komið sögu er hann hins vegar orðinn páfi og þarf að standa í stöðugum embættisverkum með tilheyrandi áreynslu. Hann hugsar með hlýju og lotningu til þeirra heilögu manna sem lifðu í árdaga kristninnar, manna sem gátu þjónað frelsaranum í ró og spekt, áður en kirkjan varð sú flókna og kerfisbundna stofnun sem hún er á æviskeiði hans sjálfs. Lærisveininum Pétri leikur forvitni á að heyra sagt nánar frá þessum helgu feðrum: „Eigi eru mér ærið kunnir þeir menn er hér skína í kraftalífi því er þú megir af þeirra samvirðingu hitna til guðs ástar. Eigi efa ég marga góða vera á því landi, en eigi ætla ég þá *jarteinir* gera, eða ella er því svo leynt að vér vitum eigi jarteinir þeirra.“ Gregoríus svarar: „Þótt ég segi þá hluti eina er ég man af hinum skynsömum mönnum eða ég mátti sjá eða heyra, þá ætla ég fyrir munu þennan dag þrjóta en *dæmisögur*.“¹⁰

Mörkin á milli jartheinafrásagna og dæmisagna verða skýrari um miðja 12. öld. Þessi afmörkun helst í hendur við þá áherslubreytingu í latneskum heilagra manna sögum sem André Vauchez lýsir í fræðiriti sínu frá 1987 um leikmenn á miðöldum. Breytingin fólst í því að vægi jartheina og yfirnáttúrulegra atvika, sem höfðu verið aðalmerki helgisagna frá öndverðu, tók að minnka og í staðinn voru jarðneskar dyggðir og fyrirmyndarhegðun dýrlinganna settar í forgrunn. Frá sjónarhóli lesenda eða viðtakenda þessara verka var m.ö.o. um að ræða færslu frá addáun til samsömunar, frá *admiratio* til *imitatio*. Jarteinir eru verk Guðs og eiga sér stað fyrir milligöngu hins heilaga manns. Þær er ekki hægt að leika eftir en dyggðugt líf-erni dýrlingsins er öllum mönnum fordæmi og myndar sjálfan kjarnann í boðskap heilagra manna sagna eftir 1150.¹¹ Þessu mætti

10 *Heilagra manna sögur* I, 180 [leturbr. mín].

11 André Vauchez, *Les laïcs au Moyen Age*, 49–92.

lýsa sem svo að dæmigildi hinna fornu helgisagna hafi farið vaxandi eftir því sem leið á 12. öldina.

Þegar kemur fram á 13. öld verður sífellt ljósara að orðið hefur rof á milli jarteina og dæmisagna. Í sagnasafninu *Víðræðu um jarteinir* (*Dialogus miraculorum*) eftir sistersíumunkinn Caesarius frá Heisterbach, sem ritað er um 1220, er munurinn á *miracula* og *exempla* grundvallaratriði og fyrirliggjandi að þessi tvö form eru ekki lengur tvær leiðir að sama marki. Í þriðju bók berst talið að syndajátningum og greinir þá meistarann og lærisveininn á um það hvort játningar megi vera skriflegar eða ekki. Lærisveinninn þykist fullviss um að skrifleg syndajátning geti talist góð og gild því hann hafi lesið um slíkt atvik í sögu heilags Jóhannesar ölmusugóða. Í þeirri sögu sé því lýst hvernig kona ein afhendir dýrtingnum bréf þar sem syndir hennar eru útlistaðar og fær hún syndaaflausn eftir það. Caesarius bendir á að hliðstætt atriði komi fyrir í annarri helgisögu þar sem heilagur Egedíus veitir Karlamagnúsi keisara syndaaflausn eftir skriflega beiðni þess efnis. En dýrtingarnir eru ekki gott viðmið þegar fordæmi eru annars vegar: „Það á ekki að nota jarteinir sem fordæmi.“¹² Hér hefur orðið greinileg breyting á því viðhorfi sem einkennir *Víðræður* Gregoríusar rúmum sex öldum áður. Það ýtir síðan enn fremur undir aðskilnaðinn á milli greinanna tveggja að á 12. öld á sér stað hliðstætt ferli sem felst í eflingu Maríudýrkunar og vinsældum Maríujarteina umfram allar aðrar jarteinir. Maríujarteinir eru enn fjarlægari dæmisögum en þær jarteinir sem eignaðar eru öðrum dýrtingum, þær hafa afar takmarkaða skírskotun út fyrir sjálft samhengi helgihaldsins þótt þær kunni að lýsa aðstæðum og atvikum sem minna á dæmisögur.¹³

Þegar fullur aðskilnaður hefur orðið á milli jarteina og dæmisagna í hinni latnesku sagnahefð virðist það vera algeng regla að viðamiklar einfaldanir eigi sér stað í framsetningu og orðalagi þegar efniviður ferðast af fyrrnefnda sviðinu yfir á hið síðarnefnda. Marie Anne Polo de Beaulieu hefur sannreynt þetta með saman-

12 „Miracula non sunt in exemplum trahenda.“ Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum* I, 145. Hér vitnað eftir Bremond, Le Goff og Schmitt, *L'exemplum*, 54.

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

burði ýmissa heilagra manna sagna og dæmisagna sem á þeim eru byggðar. Eins og hún bendir á í grein sinni um *Gullnu lesbókina* frá 2001 er margt ólíkt með heilagra manna sögum og dæmisögum. Fyrirnefndi flokkurinn geymir bókmenntir sem ritaðar eru til dýrðar helgustu mönnum kristinnar trúar og stíll slíkra sagna ein-kennist því oft af lærdómi og málskrúði til samræmis við stórbrotið eðli dýrlingsins. Dæmisögurnar eru hins vegar samdar fyrir fjöldann, í þeim eru hnitmiðun, einfaldur búningur og skýrleiki það sem mestu máli skiptir.¹⁴ Aðgreiningin í lærðar og alþýðlegar bókmenntir verður meðvitaðri í evrópskum bókmenntasmekk á 12. öld og meðferð dýrlingafrásagna tekur sífellt meira mið af henni. Flestir kunnustu dæmisagnahöfundar 13. aldarinnar sækja efnivið í helgisögur og telja það sitt hlutverk að flytja þessar frásagnir af hinu lærða og kirkjulega sviði yfir í sagnaheim alþýðunnar.¹⁵

Dýrlingar í lífi og dauða

Allnokkur þeirra ævintýra sem varðveist hafa í norrænum þýðingum frá 14. öld standa í beinu sambandi við hefð heilagra manna sagna.¹⁶ Þetta eru ýmist sögur um nafngreinda dýrlinga eða sögur þar sem ritklif og sagnaminni úr helgisögum eru í fyrirrúmi. Meginmunurinn á þessum ævintýrum og hinum eiginlegu heilagra manna sögum felst í formi fremur en efnistöku. Ævintýri um dýrlinga eru til marks um að ævisagan sé ekki eina formið sem helgisagnahöfundum stendur til boða þótt hún sé algengari en flest önnur form.¹⁷ Flestum heilagra manna sögum fylgir útlistun á þeim jarsteinum sem verða eftir andlát dýrlingsins (*miracula post mortem*) en

14 Marie Anne Polo de Beaulieu, „Présence de la *Légende dorée*“, 162. Þessi skilgreining Polo de Beaulieu er ekki algild og kemur raunar illa heim og saman við þá stefnu í ýmsum helgisagnathýðingum að „boða [...] háleitar dygðir með lágum málshætti.“ Sjá Sverri Tómasson, „Helgisögur og helgisagnaritun“, 1.

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

16 Þekktasta útgáfa íslenskra miðaldaævintýra er tveggja binda safn Hugo Gering (útg.), *Íslenszké ævintýri I-II*. Hér verður vísað til þessarar útgáfu með skammstöfuninni IÆ ásamt bindisnúmeri og blaðsíðutali.

17 Alexandra Hennessey Olsen, „De Historiis Sanctorum“, 407–429. Hér vitnað eftir Margaret Cormack, „Saints' Lives and Icelandic Literature“, 27 (nmgr. 2).

sérstaða slíkra jarteinafrásagna felst í því að þær eru yfirleitt settar fram sjálfstætt og ekki sem hluti af neinni söguframvindu.¹⁸ Frásagnir af þessum toga geta þannig tekið á sig búning dæmisagna þegar þær eru settar fram í réttu samhengi. Sjónarhornið í þessum sögum er iðulega hjá hinum dauðlegu en ekki dýrlingunum, sem greinir þær enn frekar frá hinum ævisögulegu jarteinum (*miracula in vita*).¹⁹

Ritun heilagra manna sagna stendur í miklum blóma á Íslandi á fyrri helmingi 14. aldar. Í mörgum þeirra sagna sem þá verða til eru undirkaflar eða stakar einingar innan heildarinnar sem samsvara jarteinum en eru ósjaldan kynntir til sögunnar sem dæmisögur eða ævintýri. Þetta bendir til þess að engin skýr og formleg aðgreining hafi verið til á *exempla* og *miracula* í hugum 14. aldar höfunda héraendis. *Mikaels saga erkiengils* eftir Berg Sökkason ábóta er þessu marki brennd. Þar eð Mikael lifði aldrei meðal jarðneskra hefur *Mikaels saga* enga lífssögu heldur er hún fyrst og fremst runa af jarteinafrásögnum sem staðfesta helgi dýrlingsins. Þessar jarteinir eru ýmist kallaðar „dæmisögur“ eða „ævintýri“.²⁰ Ekkert stendur hins vegar í formálanum, né heldur sögunni sjálfri, um að þeir atburðir sem hún lýsir séu ætlaðir áheyrendum til eftirdæmis. Heilagur Mikael er enda engill en ekki dauðlegur maður og enginn skyldi ætla sér þá dul að líkjast höfuðenglinum sem leiddi hinar guðlegu herdeildir til sigurs gegn Lúsífer og uppreisnarliði hans. Þessu til áréttingar er tekið fram í formála að söguna megi ekki birta með ættartölum jarðneskra manna.²¹ Hugsanlegt er að höfundinum hafi þótt ástæða til að setja þennan fyrirvara í söguna til að greina hana örugglega frá hinu nýja formi, ævintýrunum.

Mikaels saga er varðveitt í handritinu AM 657 a-b 4to sem mun vera ritað um miðja 14. öld. Í því handriti er elsta safn norrænna ævintýra sem varðveist hefur og jafnframt hið umfangsmesta. Þrátt fyrir margvísleg tengsl ævintýraflokksins í 657 við helgisögur eru þar aðeins fáar sögur sem telja má til lífssagna (*vita*). Flestir dýrling-

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

19 Tue Gad, *Legenden i dansk middelalder*, 127–128.

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

21 Sama heimild, 676.

arnir sem koma fyrir í þessum sögum stökkva fram fullskapaðir án þess að greint sé frá uppvexti þeirra og mótunarárum. Ævintýrið „Af Lanfranco“ er helsta undantekningin frá þessu en þar er því lýst hvernig hinn heilagi maður verður afhuga þeim hégómlega og veraldlega lærdómi sem hann hefur iðkað af stakri kostgæfni frá því í æsku og helgar sig trúariðkunum eftir að Guð veitir honum hugljómun.²² Lanfrancus ákveður að snúa baki við sínum fyrri met-orðum, laumast burt úr heimaborg sinni og stefnir í klaustur þar sem hann hyggst setjast að. Á leiðinni verður hann fyrir árás ræn-ingja sem svipta hann klæðum og öllum eigum, kefla hann og skilja eftir bjargarlausan í þyrnirunna. Í nauðum sínum heitir Lanfrancus á Guð sér til bjargar og lofar að þjóna honum hvern dag upp frá því ef hann kemst lífs af. Snemma næsta morgun eiga kaupmenn þar leið um og koma þeir honum til aðstoðar. Í sögu Lanfrancusar er þannig lögð áhersla á að trúarstyrkur grundvallist á lífsháska en slíkt er vel þekkt í ævisögum dýrlinga. Sagan er jafnframt til marks um það viðhorf að ævisöguformið geti hæglega fléttast saman við veraldarsögu; þegar sagt hefur verið frá inngöngu og framgangi Lanfrancusar í klaustrinu í Bec vikur sögunni til Vilhjálms bastarðs sem þá er enn ekki orðinn Englandskonungur. Deilur Vilhjálms við erkibiskupinn í Rouen leiða til þess að klaustrið í Caen er stofnað og Lanfrancus er skipaður fyrsti ábótinn þar. Fáeinum árum síðar sigrar Vilhjálmur England og í kjölfarið tekur Lanfrancus við embætti erkibiskups í Kantaraborg. Lífsferill Lanfrancusar er settur fram sem samtíðarspegill eða farvegur fyrir frásögn af stórviðburðum sem verða um hans daga. Þátturinn er eftir sem áður slitróttur, tvær langar leiðslufrásagnir rjúfa lífssöguna og Lanfrancus hverfur á endanum úr eigin sögu.

Þegar dýrlingar koma fyrir í ævintýrum er sjaldgæft að reynt sé að draga upp heildstæða mynd af lífshlaupi þeirra. Dauðastund dýrlingsins er aftur á móti gjarnan miðlæg í slíkum sögum. Í ævintýrinu um Lanfrancus kemur Maurelius, erkibiskup í Rúðuborg, við sögu en ekkert er þar sagt um ævistarf hans annað en að hann var „áður munkur í Fiscamno, hann var bindindismaður mikill og lofsamlegur í sínu lífi“.²³ Um dauða Maureliusar er hins vegar fjallað í

22 IÆ 1, 298–305.

23 IÆ 1, 301.

allöngu máli og er sá kafli tilbrigði við hið kunna stef helgisagna að dýrlingurinn fái innsýn í himnaríki skömmu fyrir dauða sinn.²⁴ Lýsing Maureliusar á ferðalagi sálar sinnar til handanlífsins hefur hins vegar þá sérstöðu að vera eins konar heimsreisa þar sem fararstjórnarnir leiða hann á augabragði um allar deildir jarðarinnar: „Mér sýndist sem þeir leiddu mig héðan til austurs og í augabragði liðum vér um vesturhálfunna er Afríka kallast og gengum svo inn í Asíam út yfir hafíð til Jórsala. Vér sóttum heim heilaga dóma í Hierusalem með lítillátri lotning og fórum þaðan út yfir Jórdan. Sögðu leiðtogar mínir mörgu sinni mér til huggunar að ég myndi brátt finna Paradísar port.“²⁵ Með þessu móti er lögð áhersla á hina hnattrænu og altæku fyrirhyggju dýrlingsins, alsjáandi augu hans eru hvarvetna vakandi og því öruggt að treysta á hann til áheita hvar sem vera kann í heiminum. Leiðarlýsingin ber nokkurn keim af þrískiptum veraldarkortum sem eiga rót sína að rekja til skrifa Ísidórusar. Á slíkum kortum er Jerúsalem venjulega miðja heimsins.²⁶ Maurelius liggur örendur hálfan dag en snýr svo aftur til lífsins í skamma stund því hann hefur verið beðinn fyrir skilaboð til eftirlifenda. Hann hvetur nærstadda til að gleyma ekki að játa syndir sínar, hversu lítilfjörlegar sem þær virðast, því aðeins þannig sé sáluhjálþeirra tryggð. Að því búnu deyr hann.

Helgi dýrlingsins er yfirlétt orðin öllum ljós á því augnabliki sem hann deyr. Þegar um er að ræða píslarvættisdauða er heilagleikinn afleiðing af sjálfu andlátinu. Í einstaka tilvikum er umdeilt hvort sál deyjandi manns sé hólpin eða ekki og þá geti jarteinir skorið úr um afdrif hennar eftir líkamsdauðann. Þetta er dæmi um það hvernig mótíf úr helgisögum geta þróast og fengið nýja merkingu þegar þau eru tengd sögupersónum sem hvorki teljast til píslarvotta né játara. Ævintýrið um Gregoríus VI. páfa sýnir þetta.²⁷ Á valdatíma Gregoríusar ríkir óöld í Rómaborg, ófriðarmenn fara ránshendi um kirkjur og drepa ölmusumenn. Páfinn beitir ýmsum ráðum til að sporna við illgjörðunum en án árangurs. Hann skrifar bréf til keisarans og biður hann að aðstoða sig. Keisarinn skrifar á

24 Tue Gad tilfærir sjö dæmi um þetta úr *Gullnu lesbókinni*. Sjá Tue Gad, *Løgden i dansk middelalder*, 57.

25 Æ 1, 301.

26 Alfred W. Crosby, *The Measure of Reality*, 25–26.

27 LÆ 1, 50–51.

móti að hann eigi þegar í stríði við útlendar þjóðir en biður páfann að stýra hernaðaraðgerðum fyrir sína hönd. Páfinn safnar herliði og ræðst gegn ránsmönnum með góðum árangri. Í kjölfarið hvísla kardinálarnir sín á milli að þar sem páfinn hafi gerst sekur um manndráp sé honum ekki lengur stætt í embætti. Þessi orðrómur berst páfanum ekki til eyrna og um síðir leggst hann á sóttarsæng. Þegar sýnt þykir að hann liggi fyrir dauðanum gengur einn kardinálinn inn til hans og segir að sér og kollegum sínum þyki ekki við hæfi að hann verði greftraður í Péturskirkjunni meðal heilagra biskupa. Páfinn mótmælir þessum skilningi þeirra og stingur upp á prófraun. Þeir skuli láta læsa Péturskirkjunni með rammgerðum festingum og ef kirkjan opnast ekki af sjálfri sér fyrir líki hans skuli úrskurður þeirra dæmast réttur. Þetta er gert og kirkjan opnast fyrir líkinu til marks um að Gregoríus sé boðinn velkominn í vist útvalinna.

Í píslarvættis nafni

Píslarvættisdauði er án nokkurs vafa áhrifamesta breytan í allri meðferð dýrlinga, hvort heldur sem er í hinni opinberu stefnumótun kirkjunnar eða þeim bókmenntum sem henni tengjast. Þeir sem deyja fyrir trúna eiga skýrari kröfu en nokkrir aðrir til þess að teljast helgir menn. Í upphafi 17. aldar, þegar Úrbanus VIII. páfi setur fram staðlaða útgáfu af þeim skilyrðum sem þarf að uppfylla til að tilnefningar um dýrlingsdóm teljist gildar, eru píslarvottar undanskildir. Í slíkum tilvikum hlýtur umsóknin einfaldlega brautargengi sjálfkrafa og endurspeglar það þá aldalöngu hefð að setja píslarvotta í sérstakan úrvalsflokk.²⁸ Í samhengi helgisagna birtist þessi sérstaða píslarvottanna í því að sögur þeirra eru afgreiddar sem sérstök bókmenntategund, aðskilin frá játarasögnum þar sem helgi dýrlingsins er staðfest með einhverjum öðrum hætti. Píslarsögur höfðu skýr tengsl við fordæmi Krists og gegndu mikilvægu hlutverki við tilbeiðsluathafnir dýrlinga í síðfornöld; með þeim var allur tími upphafinn og nærvera píslarvottsins í samtímanum undir-

28 Donald Weinstein og Rudolph M. Bell, *Saints & Society*, 141.

strikuð með áhrifamiklum hætti.²⁹ Lengi framan af voru sögur af píslarvottum fastar í forminu og innihéldu fjórar grunneiningar frásagnar: kynningu persóna, réttarhöld, píslardauða og jarteinir.³⁰ Þegar kemur fram á 13. öld er myndin hins vegar orðin flóknari. Tue Gad kemst að þeirri niðurstöðu í rannsókn sinni á píslarsögnum í *Gullnu lesbókinni* að þar séu hreinar píslarsögur sjaldgæfar. Frásagnarmynstrið er yfirleitt víkkað út, gjarnan með því að aðalpersónum er fjölgað eða með því að innleiða mótíf úr rómönsum í sögunum.³¹

Í þeim norrænu ævintýrum þar sem píslarvættisdaudi kemur við sögu blasir við að hið upphaflega form píslarsagna er aðeins fjarlægur endurómur. Áherslan í þessum sögum er allt önnur en í hinum hreinræktuðu píslarsögum og skiptir þar vísast nokkru máli að ævintýrin hafa ekki þjónað neinu hlutverki við tilbeiðslu dýrlinganna sem þau fjalla um að því er best verður vitað. Hér má nefna tvö ævintýri sem standa saman í 657: „Af Marcellino páfa“ og „Af frú Aglais“. Bæði eru tímasett á valdatíma Díókletíanusar keisara sem setur þau í beint samband við píslarsagnahefð frumkristinnar. Frásögnin um píslardauðann sjálfan er hins vegar ekki sett fram sem upprunagoðsögn um tilbeiðslu viðkomandi dýrlings heldur rökleg niðurstaða frásagnar þar sem tiltekið almennt vandamál, ótengt dýrlingnum sjálfum og ævi hans, er í forgrunni. Ævintýrið um Marcellinus páfa hefst á því þegar aðalpersónan er þvinguð að tilbiðja skurðgoð í þeim ofsóknum sem geisa um Rómaveldi.³² Þetta er honum þvert um geð og í kjölfarið ríður hann til Puglia á biskupafund þar sem hann játar brot sitt og iðrast sárlega. Vandamálið sem sagan hverfist um er eftirfarandi: Hver á að dæma páfann þegar hann gerist brotlegur við lög kirkjunnar? Marcellinus páfi hefur brotið sjálft fyrsta boðorðið og biskupafundurinn þarf að taka afstöðu til þess hver skuli setja æðsta fulltrúa kirkjunnar skriftir. Niðurstaðan er sú að Marcellinus skuli sjálfur dæma í eigin

29 Peter Brown, *The Cult of the Saints*, 80–82.

30 Hippolyte Delehaye, *Les passions des martyrs*, 236–315. Hér er átt við þann flokk sem Delehaye kallar „skáldaðar píslarsögur“ (fr. *passions épiques*) til aðgreiningar frá þeim sögum sem hafa skýrari sagnfræðilega áherslu. Hér vitnað eftir Tue Gad, *Legenden i dansk middelalder*, 17. Ásdís Egilsdóttir fjallar um þessa hefðbundnu frásagnargerð í samhengi við íslenskar biskupasögur, sjá „Biskupasögur og helgar ævisögur“, *Biskupa sögur* I, fyrri hluti, xiv–xv.

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

32 *lÆ* 1, 16–19.

máli. Hann fagnar þessu og úrskurðar að hann skuli ekki hljóta gröf meðal kristinna manna eftir dauða sinn. Að fundinum loknum fer páfi aftur til Rómar og gengur rակleitt á fund DÍókletíanusar í höll hans. Hann lýsir sig kristinn mann í heyranda hljóði og afneitar allri skurðgoðadýrkun. Keisarinn skipar að Marcellínus skuli hálhöggvinn utan borgarinnar. Lík hans er skilið eftir í óbyggðunum, en eins og títt er um helga menn grandast líkaminn ekki eftir dauðann.

Aftaka Marcellínusar fellir refsinguna sem hann kveður upp yfir sjálfum sér úr gildi. Með píslarvættisdauða öðlast líkamsleifar hans óhjákvæmilega stöðu helgra dóma og það er augljós fjarstæða að ætla slíkum dýrgripum varðveislustað annars staðar en í kristnu umhverfi. Helgir dómar koma mjög við sögur dýrlinga á öllum öldum. Beinaupptaka dýrlings gegnir lykilhlutverki við upphaf dýrkunar hans og nærvera líkamsleifanna er hin táknræna kjölfesta tilbeiðslunnar, eins og sjá má í sögum íslensku dýrlinganna þriggja.³³ Allt frá frumkristni fyrirfinnast hins vegar sögur þar sem líkamsleifar dýrlinga eru til umfjöllunar með óvæntum hætti og á skjön við hina opinberu stofntexta. Í því sambandi má nefna söguna um farandpredikarann Aldebertus sem var uppi á 8. öld og útdeildi í lifanda lífi hárlökkum og afskornum nöglum af sjálfum sér til fylgismanna sinna í því skyni að tryggja eigin tilbeiðslu eftir dauðann.³⁴ Sögur um þjófnad á helgum dómum eru sömuleiðis fjölmargar eins og rakið er í bók Patricks Geary, *Furta Sacra*, sem út kom 1978. Slíkum sögum fylgja gjarnan vangaveltur um raunverulegan vilja dýrlingsins, ef þjófnadurinn heppnast er ekki hægt að útiloka þann möguleika að hinn helgi maður hafi velþóknun á þjófunum og að honum hugnist nýi dvalarstaðurinn betur en sá gamli. Ævintýrið „Af frú Aglais“ sver sig í ætt við þessi sagnaminni að því leyti að þar er tilurð hinna helgu dóma liður í ólíkindalegri atburðarás.³⁵ Aglais er rík ekkja sem býr rausnarbúi í Róm og á í ástarsambandi við Bonifacius, ungan og stæðilegan mann. Þau lifa í vellystingum en þegar ofsóknir DÍókletíanusar hefjast ákveður Aglais að snúa sér frá hinu veraldlega lífi og breyta glæsihöll sinni í kirkju. Hún

33 „Jóns saga ins helga“, *Biskupasögur* I, síðari hluti, 269–276; „Þorláks saga A“, *Biskupasögur* II, 97–98; „Guðmundar biskups saga hin elsta“, *Biskupa sögur* I (1858), 609–610.

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

35 *ÍE* 1, 19–21.

biður Bonifacius að ríða til Puglia og kaupa þar helga dóma fyrir hið væntanlega guðshús. Bonifacius fer í förina en gengur beint á fund DÍókletíanusar og fordæmir hann fyrir ofbeldið sem hann beitir kristna menn. Hann er pyntaður hrottalega og drepinn. Fylgismenn hans flytja líkið til Rómar. Engill Guðs birtist Aglais í draumi og segir henni að taka á móti leifum píslarvottsins Bonifaciusar og grafa þær í því húsi sem hún ætli að gefa Guði. Hún gerir svo og lifir í fátækt og guðrækni upp frá því.

Sagan um Aglais og Bonifacius kemur fyrir í tveimur meiri háttar sagnasöfnum frá miðri 13. öld: *Gullnu lesbókinni* eftir Jacobus da Voragine og *Söguspegli* (*Speculum historiale*) eftir Vincent frá Beauvais. Þótt síðarnefnda verkið sé ein af helstu heimildum þeirra höfundu sem koma að safninu í 657 stendur norræna þýðingin þó nær þeirri gerð sem finna má í *Acta sanctorum* og er mun eldri. Það vekur athygli að mannlýsing Bonifaciusar er verulega mismunandi milli gerða. Í *Gullnu lesbókinni* er honum lýst sem fremur hefðbundnum dýrlingi. Um ástarsamband hans við Aglais segir einfaldlega: „... hann lifði hórdómi með henni en þar kom um síðir að þau urðu óefað snortin af guðlegum vilja, og ákváðu að Bonifacius skyldi fara og leita að líkamsleifum dýrlinga.“³⁶ Samband Aglais og Bonifaciusar er eina misgjörðin sem þeim er reiknuð í þessari gerð sögunnar. Bonifacius gerir enga fyrirvara við sendiförina sem honum er ætluð heldur leggur strax af stað til Tarsus þar sem hann verður vitni að því hvernig kristnir menn eru pyntaðir og drepnir á hrottafenginn hátt. Atburðirnir vekja hjá honum óhug, hann heldur ræðu yfir píslarvottunum og hvetur þá til að missa ekki kjarkinn því þeim sé ætluð mikil dýrð í handanlífinu. Ræðuhöld Bonifaciusar verða til þess að menn keisarans taka hann höndum og hann hlýtur sömu örlög og píslarvottarnir sem hann reyndi að hughreysta.

Í norrænu þýðingunni er nefnt að Bonifacius sé drykkfelldur og „sallífur til líkams“.³⁷ Hann hefur þó ýmsa ótvíræða kosti og eru ölmusugæði, gestrisni og réttvísi sérstaklega tilgreind. Það er eitt-hvert veraldlegt og kaupmannslegt yfirbragð yfir Bonifaciusi í þessum texta sem ekki er til staðar í öðrum gerðum sögunnar, þess

36 „...cum ea in stupro misceretur, tandem utique divino nutu compuncti consilium haberunt, ut ad requirendum corpora martirum Bonifacius mitteretur...“ Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*, 317.

37 *LE* 1, 20.

er getið sérstaklega að hann „elskaði mjög réttar vogir og rétt mælikeröld“.³⁸ Þegar Aglais tilkynnir honum þá ákvörðun sína að hann skuli fara í ferðalag og kaupa helga dóma spyr hann á móti: „Mynduð þér nokkuð vilja taka mig í kirkju yðra ef ég kæmi aftur *sem einn dugandi maður*?“³⁹ Í texta *Acta sanctorum* er orðalag spurningarinnar heldur nákvæmara: „Frú mín, ef mér tekst að finna helga dóma til kaups, það er að segja líkamsleifar heilagra píslarvotta, mun ég snúa aftur með þá. Ef hins vegar minn líkami kemur aftur, munt þú þá taka við honum í píslarvættis nafni?“⁴⁰ Bonifacius ýjar þannig að áformum sínum strax á kveðjustundinni, hann ætlar að umbreyta sínum eigin líkama í helga dóma, fórna lífi sínu og upphefja sig af hinu veraldlegasta tilverustigi upp til hins heilagasta. Sú ákvörðun norræna þýðandans að hylja þessa fyrirætlun Bonifaciusar með óljósu orðalagi gerir hvörf sögunnar enn óvæntari. Annað sérkenni norræna textans er síðan sú hugmynd Aglais að breyta höll sinni í kirkju. Sams konar staðaráherslu er ekki að finna í latneskum gerðum sögunnar, þar segir einfaldlega að Aglais vonist til að „stuðla að eigin sáluhjálpi fyrir bænir dýrtinganna með því að heiðra þá og vegsama“, án þess að fyrirhugaður tilbeiðslustaður sé tilgreindur.⁴¹ Í norrænu þýðingunni er skert á því mikilvæga hlutverki sem helgir dómar höfðu þegar kirkjur voru grundvallaðar; sú hefð náði allt aftur til frumkristni og var lögfest á sjöunda kirkjuþinginu í Níkeu árið 787.⁴²

Gildi helgra dóma við stofnsetningu kirkju er einnig í brenni-depli í ævintýrinu „Frá Karlamagnúsi“, en í þeirri sögu er vægi efnisþátta sem almennt eru tengdir helgisögum umtalsvert.⁴³ Aðeins rúmur þriðjungur textans er lýsing á atburðum sem hafa sögulega eða hernaðarlega þýðingu og sjálf orustan um Jórsali sem öll atburðarásin snýst um er afgreidd í einni málsgrein. Afgangurinn

38 Sama heimild. Eftirlit með því að mæliáhöld væru rétt var mikið réttlætismál öldum saman og kom það í hlut Páls Jónssonar Skálholtsbiskups að tryggja öryggi fólks í þessum efnum á Íslandi; sjá „Páls sögu byskups“, í *Biskupasögur* II, 312.

39 IÆ 1, 20 (leturbr. mín).

40 „Domina mea, si invenero ad comparandum reliquias, id est corpora sanctorum Martyrum, afferro mecum; sin vero meum corpus redierit, in nomine Martyris suscipies illud?“ „De S. Bonifacio“, 281.

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

42 Joseph Braun, *Der Cristliche Altar*, 545–573.

43 IÆ 1, 34–43.

fjallar um jarteinir, fyrirboða og helga dóma. Karlamagnús aðstoðar Constantinus konung í Miklagarði við að flæma heiðingja burt af Jórsalalandi en neitar að þiggja nokkra greiðslu fyrir afrek sín, jafnvel þótt honum séu boðin mikil auðæfi. Hæverska og lítillæti eru megindrættirnir í lýsingu Karlamagnúsar eins og hann kemur fyrir í síðari hluta ævintýrisins. Constantinus bregst illa við þegar gjafir hans eru afpakkadar, gremjan sem hann finnur til gagnvart Karlamagnúsi hefur verið viðvarandi frá upphafi sögunnar og hann lítur á þennan nýkjörna Frakkakeisara sem ógn við eigið veldi. Karlamagnús afræður því að þiggja helga dóma, nánar tiltekið nokkur af pínigartáknum Krists, í þakklætisskyni frá Constantinusi. Þótt viðtektin virðist gerð með semingi eru hinir helgu dómar engu að síður það sem texti ævintýrisins snýst um upp frá því og allt til loka. Frásögnin er fágæt heimild um færslu helgra dóma frá einni kirkju til annarrar og á sér fáar ef nokkrar hliðstæður í norrænum bókmenntaþýðingum. Karlamagnúsi og mönnum hans er gert að fasta í þrjá daga og skrifta áður en þeir mæta til höfuðkirkjunnar. Athöfnin sem þar tekur við fer fram eftir settum reglum sem er lýst ítarlega. Keisaranum eru afhentir ýmsir gripir sem komu við sögu í krossfestingunni: nagli úr krossinum, þyrnikóróna Krists, reifalindi hans og svitadúkur, serkur Maríu meyjar og handleggur Símons frá Kýrene sem bar Krist. Þetta tekur hann með sér til Aachen þar sem munirnir verða stofnfé nýrrar kirkju. Frásögnin tekur þannig á sig mynd upprunagoðsagnar en henni lýkur á runu jarteina sem orsakast vegna hinna helgu dóma. Þýðandinn leggur þar spilin á borðið og gerir grein fyrir tengslunum við aðrar heimildir; nánari upplýsingar um þessa atburði og aðra skylda er að finna í Maríu jarteinum.⁴⁴ Frásögnin um Karlamagnús finnur þannig sitt lokatakmark í jarteinabálkinum.

Hans leynda réttlæti

Jarteinir eru inngríp guðdómlegra aflu í jarðneskt líf, ýmist til að leiðbeina mönnunum eða hafa bein áhrif á gang mála. Í guðfræði

44 Sjá *Maríu sögu*, 923. Millivísunin á sér enga fyrirmynd í heimildinni sem þýtt er úr, þ.e. *Speculum historiale*. Þetta er einfaldlega viðbót þýðandans og ber vott um viðleitni hans til að tengja verkið öðrum textum sem hann veit að eru til í norrænni þýðingu.

eru atburðir af þessum toga og þýðing þeirra veigamikid viðfangs-efni um langt skeið. Á 13. öld er skerpt á greinarmuninum milli *mirabilia*, sem eru óskiljanlegir kraftar í náttúrunni, og *miracula*, sem eru Guðs verk, íhlutun andstætt lögmálum náttúrunnar í því skyni að koma einhverju góðu til leiðar.⁴⁵ Jarsteinir eru alls ekki alltaf auðskildar við fyrstu sýn, fordæmisgildi þeirra kann að vera lítið sem ekkert og þær eru að ýmsu leyti fullkomin andstæða þeirrar hugmyndafræði sem dæmisagnahefðin byggist á.⁴⁶ Dómar Guðs virðast oft bæði órókréttir og óréttlátir. Í ævintýrinu „Af einsetumanni og engli“ er því lýst hvernig ekki er allt sem sýnist þegar guðlegt réttlæti er annars vegar.⁴⁷ Sagan er varðveitt í fjöldamörgum gerðum, bæði á latínu og þjóðtungum, og eru þær ósamhljóða um ýmis atriði. Í megindráttum fjallar sagan um einsetumann sem fær heimsókn frá engli. Engillinn leiðir hann með sér í ferðalag og þeir beiðast gistingar hjá ýmsu fólki sem verður á vegi þeirra. Hegðun engilsins í þessum heimsóknum gengur í berhogg við allt velsæmi og frómlyndi; hann stelur góðum gripum frá því fólki sem kemur vel fram við hann og gefur þessa sömu gripum þeim gestgjöfum sem sýna honum lítillsvirðingu. Hann drepur börn vinveittra gestgjafa eða gestgjafana sjálfa, og meginreglan er sú að því meiri gestrisni sem englinum er sýnd, þeim mun níðingslegri er framkoma hans á móti. Þegar einsetumaðurinn fær nóg og krefur engilinn um skýringar kemur ítarleg greinargerð frá honum í sögulok: Barnið sem ég drap hefði orðið glæpamaður á fullorðinsárum, vinnumaðurinn sem ég hrinti í ána ætlaði að drepa húsbónda sinn, gullbikarinn sem ég stal hefði brenglað allt lundarfar eigandans og orsakað hjá honum ofdrykkju og græðgi, en nú lifir hann í sannri guðhræðslu. Þannig kemur í ljós að þótt gjörðir engilsins virðist svívirðilegar eru þær allar framdar til að tryggja framgang réttlætisins, umbuna góðum mönnum og stuðla að glötun þeirra illu.

Ævintýrið „Af einsetumanni og engli“ er ekki varðveitt heilt í norrænni þýðingu en af þeim hlutum sem varðveist hafa má sjá að

45 Benedicta Ward, *Miracles and the Medieval Mind*, 3–32.

46 Caroline Walker Bynum vísar til John of Salisbury í umfjöllun sinni um andstæðuhugsun sem birtist í tvenns konar leshætti með tvö ólík markmið, annars vegar undur (*admiratio*) og hins vegar almennar ályktanir eða „innleiðing dæma“ (*inductio exemplorum*). Sjá Caroline Walker Bynum, „Wonder“, 7.

47 *lÆ* 1, 311–313.

textinn hefur minnst tvö sérkenni sem ekki eru þekkt í öðrum gerðum.⁴⁸ Fyrri atriðið er kynning sögunnar og aðdragandi atburðarásarinnar. Um einsetumanninn er sagt: „Einn hlutur var sá að hann tók í vana að hann mundi eigi synja þess sem hann var beðinn að veita fyrir guðs skuld.“⁴⁹ Þessi lífsregla einsetumannsins er kveikjan að sögunni, því þegar engillinn kemur til hans og biður hann „fyrir guðs skuld“ að fylgja sér hefur hann ekki af sér að synja honum fararinnar. Einsetumaðurinn er þannig í stöðu þolanda fremur en geranda í þessari gerð sögunnar, hann hrífst óviljugur inn í viðburðarás af þeirri ástæðu einni að hann vill vera trúr sannfæringu sinni. Tilgangur ferðarinnar er honum ekki ljós fyrr en í sögulok en í flestum erlendum gerðum sögunnar eru áform engilsins greinileg strax frá byrjun, jafnt lesendum sem einsetumanninum sjálfum. Hin óvæntu kennsl virðast vera hugkvæmd norræna þýðandans og þau má túlka sem framlag í þá veru að fjarlægja söguna helgisagnahefðinni – það er ekki fyrr en í sögulok að einsetumaðurinn áttar sig á því í hvers konar sögu hann er staddur, ef svo má segja.

Ævintýri voru margþætt bókmenntagrein á 14. öld og samsett úr þáttum sem sóttir voru í ólíkar hefðir. Vægi og samspil þessara þátta eru misjöfn frá einni sögu til annarrar en þær textategundir sem réðu mestu um samsetningu ævintýranna áttu það sameiginlegt að vera mikils metnar hjá kirkjulegum höfundum. Kristnar dæmisögur áttu sínar elstu og merkustu fyrirmyndir í málflutningi frelsarans í guðspjöllunum og helgisögur höfðu verið sagðar og skrifðar óslitið frá því að hinir fyrstu kristnu píslarvottar mættu örlögum sínum. Með samslætti þessara tveggja hefða má því segja að kristnir lausamálshöfundar hafi sett markið hátt.

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

49 *LE* 1, 311.

HEIMILDIR

- Biskupa sögur* I, útg. Jón Sigurðsson, Guðbrandur Vigfússon og Þorvaldur Bjarnarson. Kaupmannahöfn: Hið íslenska bókmenntafélag, 1858.
- Biskupasögur* I. Síðari hluti: Sögutextar. ÍF xv², útg. Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson og Peter Foote. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 2003.
- Biskupasögur* II. ÍF XVI, útg. Ásdís Egilsdóttir. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 2002.
- Braun, Joseph. *Der Cristliche Altar in seiner Geschichtlichen Entwicklung* II. München: Alte Meister Guenther Koch & co., 1924.
- Bremond, Claude, Jacques Le Goff og Jean-Claude Schmitt. *L'«exemplum»*. Typologie des sources du moyen âge occidental 40. Turnhout: Brepols, 1996.
- Brown, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago og London: The University of Chicago Press, 1982.
- Bynum, Caroline Walker. „Wonder.“ *The American Historical Review* 102, nr. 1 (1997): 1–26.
- Caesarius von Heisterbach. *Dialogus miraculorum* I-II, útg. Joseph Strange. Köln, Bonn og Brussel, 1851.
- Cormack, Margaret. „Saints' Lives and Icelandic Literature in the Thirteenth and Fourteenth Centuries.“ Í *Saints and Sagas: A Symposium*, ritstýrt af Hans Bekker-Nielsen og Birte Carlé, 27–47. Óðinsvéum: Odense University Press, 1994.
- Crosby, Alfred W. *The Measure of Reality: Quantification and Western Society 1250-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- d'Avray, D.L. *The Preaching of the Friars: Sermons Diffused from Paris Before 1300*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- „De S. Bonifacio Romano Martyri Tarsi in Cilicia.“ Í *Acta sanctorum Maii*, útg. Godfrey Henschen og Daniel Papebroch, 279–283. Feneyjum, 1738.
- de Voragine, Jacobus. *Legenda aurea: Vulgo historia Lombardica dicta*, útg. Th. Grässe. Leipzig: Libraria Arnoldiana, 1850.
- Delehaye, Hippolyte. *Les passions des martyrs*. Brussel: Bureaux de la Société des Bollandistes, 1921.
- Gad, Tue. *Legenden i danske middelalder*. Kaupmannahöfn: Dansk videnskabs forlag, 1961.
- Geary, Patrick. *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. Princeton NJ: Princeton University Press, 1978; endursk. útg. 1990.
- Heilagra manna sögur: Fortællinger og legender om bellige mænd og kvinder* I-II, útg. C.R. Unger. Kristjánía, 1877.
- Hjalte Snær Ægisson. Þýdd ævintýri í íslenskum handritum 1350-1500: Uppruni þróun og kirkjulegt hlutverk. Hugvísindasvið Háskóla Íslands, 2019.
- Isländzke aventyri: Isländische Legenden Novellen und Märchen* I-II, útg. Hugo Gering. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1882–1883.
- Le Goff, Jacques. „Vita et «pre-exemplum» dans le 2^e livre des «Dialogues» de Grégoire le Grand.“ Í *Hagiographie, cultures et sociétés. IV^e-XII^e siècles*, 105–120. Paris: Études Augustiniennes, 1981.

- Maríu saga: Legender om jomfru Maria og hendes jertegn*, útg. C.R. Unger. Kristjánía, 1868–1871.
- Olsen, Alexandra Hennessey. „De Historiis Sanctorum: A Generic Study of Hagiography.“ *Genre* XIII, nr. 4 (Winter 1980): 407–429.
- Polo de Beaulieu, Marie Anne. „Présence de la Légende dorée dans les recueils d'exempla: Citations, traces et réécritures.“ Í *De la sainteté à l'hagiographie: Genèse et usage de la Légende dorée*, ritstýrt af Barbara Fleith og Franco Morenzoni, 147–171. Genf: Librairie Droz, 2001.
- Sjorn: Gammelnorsk Bibelfistorie fra verdens skabelse til det babyloniske Fangenskab*, útg. C.R. Unger. Kristjánía, 1862.
- Sverrir Tómasson. *Formálar íslenskra sagnaritara á miðöldum: Rannsókn bókmenntahefðar*. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar, 1988.
- Sverrir Tómasson, „Helgisögur og helgisagnaritun.“ Í *Heilagra karla sögur*, útg. Sverrir Tómasson, Bragi Halldórsson og Einar Sigurbjörnsson, xxi–lx. Reykjavík: Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands, 2007.
- Vauchez, André. *Les laïcs au Moyen Age*. París: Cerf, 1987.
- Ward, Benedicta. *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record and Event 1000-1215*. London: Scholar Press, 1982.
- Weinstein, Donald og Rudolph M. Bell. *Saints & Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*. Chicago og London: The University of Chicago Press, 1982.
- Ævintýri frá miðöldum I-II*, útg. Bragi Halldórsson. Reykjavík: Skrudda, 2016.

ÚTDRÁTTUR

**Í kraftalífi
Um tengsl dæmisagna
og helgisagna**

Dæmisögur miðalda eru nátengdar helgisögum og mörk þessara tveggja textategunda virðast hafa verið óljós í meðförum evrópskra höfunda allt fram á 12. öld. Í þeim norrænu ævintýrum sem varðveist hafa frá miðri 14. öld er víða að finna frásagnir um jarteinir og píslarvætti sem hvort tveggja tilheyrir hefð helgisagna, en ritun þeirra stendur í miklum blóma á Íslandi á sama tímabili. Í greininni er fjallað um nokkur þýdd ævintýri með hliðsjón af helgisögum. Í ævintýrum sem fjalla um dýrlinga er gjarnan fjallað um stök augnablik, ekki síst dauðastundina, fremur en að reynt sé að draga upp heildarmynd af lífshlaupinu. Þegar píslarvættisdauði er í brenni-depli í ævintýrum er hann gjarnan settur fram sem rökleg niðurstaða spennandi frásagnar, fremur en að lýsingin á honum hafi sjálfstætt gildi sem hluti af tilbeiðslu dýrlingsins.

Lykilorð: Dæmisögur, helgisögur, jarteinir, píslarvætti, bókmenntasaga

ABSTRACT

**In a virtuous life:
On the relationship between exempla
and saints' lives**

Medieval *exempla* are closely related to saints' lives and the two genres had indefinite boundaries for European authors until the 12th century. Old Norse *avintýri* from the mid-14th century include numerous tales of miracles and martyrdoms, common themes of hagiographical works the likes of which had their heyday in Icelandic literature during the same period. The article discusses a number of translated *avintýri* with hagiography as the main point of the comparison. The *avintýri* that approach the lives of saints tend to focus on selected moments, mainly the hour of death, rather than attempting to sketch the life story as a whole. Martyrdom in translated *avintýri* is traditionally framed as a logical conclusion of a thrilling narrative, rather than a self-contained report to be applied as a component in the worship of a saint.

Keywords: Exempla, saints' lives, miracula, martyrdom, literary history