



Universitetet  
i Stavanger

FAKULTET FOR UTDANNINGSVITENSKAP OG HUMANIORA

## MASTEROPPGAVE

Studieprogram: Lektorutdanning for trinn 8-13	Vårsemesteret, 2021  Åpen
Forfatter: Markus Armstrong Jonassen	Markus Armstrong Jonassen (signatur forfatter)
Veileder: Dolly Jørgensen	
Tittel på masteroppgaven: Mellom hage og himmel: en utforskning av miljøets tilstedeværelse i fem islandske bispesagaer  Engelsk tittel: Between garden and God: an exploration of the environmental presence in five Icelandic bishop sagas	
Emneord: Island, miljøhistorie, middelalder, saga, bispesaga, environmental imagination, helgenbiografi, vikingtid	Antall sider: 95 + vedlegg/annet: 0  Stavanger, 05.05.2021 dato/år

## *Sammendrag*

Denne oppgaven undersøker hvilken tilstedeværelse miljøet har i fem islandske bispesagaer, i den hensikt å belyse aspekter ved forholdet mellom de norrøne islendingene og det islandske miljøet. For å gjøre denne analysen benytter jeg meg av litteraturvitenskapelig teori, hovedsakelig konseptet «environmental imagination». Denne teorien anvendes på mirakelhistorier og andre spesielle hendelser sagaene rapporterer om. Oppgaven ønsker å bidra med en miljøhistorisk analyse av forholdet mellom middelalderens islandske befolkning og dere omgivelser.

Jeg grupperer historiene i tre: en gruppe som handler om islendingenes nærmiljø, en som tar for seg havet og en som ser mer generelt på forholdet til naturfenomener. Min analyse viser at islendingene prøvde å konstruere en relasjon til øya, men en relasjon preget av menneskelig dominans. Dette kommer til uttrykk i mirakelhistorier der Gud, og da indirekte menneskene, kontrollerer omgivelsene. Allikevel er ikke dette alltid like vellykket, noe som kan speile de harde forholdene på øya. Jeg argumenterer at tekstene viser større grad av tilhørighet til, og kontroll over, islendingenes nærmiljø, en havet og andre mer distanserte fenomener.

Noe annet som kommer til uttrykk i tekstene, er at personene på denne tiden levde i frykt og ærbødighet for de farene som befant seg på øya. Spesielt er sagaene opptatt av vulkaner og hungersnød. Til sammen peker dette mot at islendingene hadde et komplekst forhold til sine omgivelser, der de ønsket å få kontroll over det islandske miljøet, men sto ovenfor krefter som ikke lot seg temme.

## *Abstract*

This thesis seeks to explore the presence of the environment in five Icelandic bishop sagas, with the intention of uncovering aspects of the relationship between the Icelanders and their environment. Literary theory has been used in order to achieve this goal, especially the concept of “environmental imagination”. This theory has been used to analyse miracle-stories and other episodes in the sagas.

I have sorted the stories into three groups: one group deals with the relationship between the Icelanders and their immediate surroundings, the second group focuses on the relationship with the sea, and the last group deals with stories that given an impression of how the precarious situation on the island affected its inhabitants. My analysis shows that the Norse Icelanders had a complicated relationship with their environment. The sagas show that they tried to establish a form of dominion over the island but were in large parts rebuffed by a non-compliant environment. I argue that this goal was more successful in stories that dealt with the immediate surroundings, though success was never guaranteed.

My thesis also shows that the Icelanders of the middle ages lived in a state of continuous imminent danger. Volcanoes and famine are the two forms of danger that the sagas emphasise the most. The relationship between man and nature that is depicted in the sagas is thus complicated and ambiguous.

# Innholdsfortegnelse

<b>1.0 Innledning</b> .....	<b>1</b>
1.1 Problemformulering.....	2
1.2 Begrepsdefinisjoner .....	2
1.3 Oppgavens ramme .....	4
<b>2.0 Teori &amp; Metode</b> .....	<b>8</b>
2.1 «Environmental Imagination» som teoretiske rammeverk .....	8
2.2 Miljøhistorie som fagfelt.....	10
2.3 Konklusjon .....	15
<b>3.0 Kildediskusjon</b> .....	<b>16</b>
3.1 Sagakritikken .....	16
3.2 Helgenbiografi.....	21
3.3 Sagaene.....	25
3.4 Konklusjon .....	33
<b>4.0 Bakgrunn</b> .....	<b>35</b>
4.1 Geografiske & klimatiske forhold.....	35
4.2 Det islandske middelaldersamfunnet.....	38
4.3 Kirke & religion.....	41
4.4 Konklusjon .....	45
<b>5.0 Dyr i bispesagaene</b> .....	<b>46</b>
5.1 Gårdsdrift & den fiendtlige naturen .....	51
5.2 Dyr under Guds kontroll.....	56
5.3 Konklusjon .....	63
<b>6.0 Hav &amp; sjøfart</b> .....	<b>64</b>
6.1 Det stormfulle havet.....	67
6.2 Det medgjørlige & fremmede havet.....	72
6.3 Konklusjon .....	75
<b>7.0 Naturfenomener</b> .....	<b>76</b>
7.1 Stormens overmakt.....	76
7.2 Økende ismasse.....	80
7.3 Vulkanens store tilstedelsesværelse .....	83
7.4 Tørke & hungersnød – den ustabile naturen .....	85
7.5 Himmelske tegn.....	88
7.6 Konklusjon .....	90
<b>8.0 Konklusjon</b> .....	<b>91</b>

<b>Referanser</b> .....	<b>96</b>
<i>Sagaer</i> .....	96
<i>Litteratur</i> .....	96
<i>Leksikon &amp; nettkilder</i> .....	104

## 1.0 Innledning

Året er 1194. Stedet er Island. En tidlig januardag gjør et følge på 16, inkludert mange barn og kvinner, seg klar til å reise over det harde islandske vinterlandskapet. De skal til Hólar for å besøke Brandr, biskopen der. Før de kan reise insisterer reisefølgets leder, Guðmundr, på at de må fullføre en preken. Prekenen tar lengre tid enn planlagt, og er ikke ferdig før utpå ettermiddagen.

De velger å trosse den sene starten, og setter i vei mot Hólar. De har ikke gått langt før det setter inn en tykk tåke. Luften blir full av sludd. Det blir stadig kaldere. Vinden øker i styrke. Snøfallet tykner. Akkurat da velger nattemørket å gjøre sin entré. Gruppen blir oppsplittet, med katastrofale følger. Vi hører om flere, deriblant barn, som omkommer. Guðmundr prøver å redde sine to fosterbarn ved å grave seg ned i snøen, men bare et overlever.

Når det blir lyst bestemmer Guðmundr og Joðis, hans fosterdatter, seg for å gå mot bebyggelsen. På veien møter de letemannskapet, som frakter dem til nærmeste gård. Guðmundr sender umiddelbart ut personer for å lete etter lik og gjenlevende. Vi hører bare om en person som blir funnet i livet. Dette var en liten jente, Una, som hadde fått Guðmundr sin kappe. Denne hadde hun pakket seg inn i, og den eneste skaden hun hadde var en frostbitt tå, som var «den eneste delen som ikke var dekket av Guðmundrs tunika».<sup>1</sup> I etterkant av begravelsen for de døde har lille Joðis en drøm. Der møter hun den avdøde gutten Vermundr. Han kan fortelle at han og noen av de andre døde barna nå er i himmelen, der de arbeider for Guðmundr.

Slik relateres en av de mest dramatiske episodene i *Prestssaga Guðmundar góða*.<sup>2</sup> Her slippes naturens krefter løs for fullt. Guðmundr, som senere ble hyllet som en islandsk helgen, kjempet mot naturelementene og klarte, til tross for store tap, å redde både Joðis og Una. Den islandske naturen lot seg ikke dominere, men kunne, med Guds hjelp, overkommes. Forholdende som islendingene måtte tilpasse seg var harde. Slike historier og mirakler om

---

<sup>1</sup> Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, overs., «The Life of Gudmund the Good», 1942, 27, <http://vsnrweb-publications.org.uk/The%20Life%20of%20Gudmund%20the%20Good.pdf>. Åpnet 14. april 2020. (Min oversettelse).

<sup>2</sup> Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, 25–28.

helgener og naturen kan gi et inntrykk av hvordan datidens mennesker tenkte om og forholdt seg til sine omgivelser. De viser hvilke farer som lurket i horisonten; men de viser også hvordan islendingene ønsket at verden skulle forholde seg.

## 1.1 Problemformulering

Denne oppgaven skal undersøke *hvilket forhold mellom naturen, det hellige og mennesket som fremstilles i de islandske bispesagaene som er skrevet mellom 1100 og 1300*. For å svare på det skal jeg utforske hvilken tilstedeværelse naturen har i de islandske bispesagaene. En del av dette vil være å se på hvilket forhold islendingene hadde til sine omgivelser. Dette vil utdypes gjennom tre delspørsmål:

1. Hvordan forestilte man seg forholdet til dyr og natur i sitt nærmiljø?
2. Hvordan forestilte man seg forholdet til havet?
3. Hvordan responderte islendingene på det islandske klimaet, og hvordan forholdt de seg til de overhengende farene på øya?

For å kunne utføre denne undersøkelsen trekker jeg på miljøhistoriske metoder og litteraturvitenskapelige teorier tilknyttet økokritikk. Spesielt Lawrence Buell sitt konsept om «environmental imagination», som handler nettopp om hvordan miljøet blir representert i litteratur. Jeg bruker også en taksonomi om middelalderens miljøsyn, samt en modell om hvordan en kan forstå forholdet mellom natur og kultur.

## 1.2 Begrepsdefinisjoner

Her skal jeg gjøre rede for noen av de sentrale begrepene som brukes i løpet av denne oppgaven, og hvordan de brukes.

I problemformuleringen nevnte jeg *det hellige*. Med det mener jeg noe som blir sett på som overnaturlig eller tilknyttet det gudommelige. I denne teksten bruker jeg Gud og det hellige

om hverandre, ettersom Gud ble sett på som kilden til alt det andre som kan kalles hellig.<sup>3</sup> Helgenene, som hellige personer, var delt i to hovedgrupper: martyrer, som hadde dødd for sin tro, og bekjennere (confessors) som hadde vært vitne til Gud på grunn av deres hellighet. Denne helligheten bunnet, som vi skal se senere, i personenes etterlevelse av den kristne doktrine, eller spredning av den kristne tro. I den tidsperioden jeg skriver om, ble personer erklært til helgen etter folkelig akklamasjon, og trengte ikke mer støtte fra den offisielle kirken enn bifall fra den lokale biskopen. Først på 1100-tallet skal pavene ha begynt å ta kontroll over kanoniseringsprosessen.<sup>4</sup>

Ordene *vær*, *natur*, *klima* og *miljø* blir hyppig brukt i denne teksten. Disse er relatert til hverandre og brukes ofte om hverandre. Det kan derfor være oppklarende å presisere hva jeg mener med de forskjellige ordene. Ifølge OED kan *natur* defineres som «The phenomena of the physical world collectively; *esp.* plants, animals, and other features and products of the earth itself, as opposed to humans and human creations.»<sup>5</sup> Det kan også forstås bredere, til også å inkludere mennesker og deres kreasjoner. Denne distinksjonen kan være problematisk. Allikevel, når ordet *natur* blir brukt i denne oppgaven, er det ut ifra den mer begrensede definisjonen, ettersom dette skillet er viktig for teksten. Med *miljø* menes den naturlige verden eller de fysiske omgivelsene generelt, eller innenfor et spesifikt område.<sup>6</sup> Når jeg sikter til *mennesket*, mener jeg da personer og det som er skapt av mennesker, det være seg fysiske eller abstrakte kreasjoner (f.eks. kultur). *Vær* blir her sett på som de meteorologiske fenomenene som manifesterer seg på en dag-til-dag-basis, mens *klima* er værmønstre over en lengre periode.<sup>7</sup>

I en slik oppgave kan det være fornuftig å understreke at dette er vår moderne forståelse av disse begrepene, og at definisjonene jeg har gitt ovenfor ikke nødvendigvis harmonerer med middelalderens syn. For eksempel, når en i middelalderen diskuterte naturen, mente en vanligvis, men absolutt ikke alltid, jordlige og atmosfæriske fenomener som hendte under

---

<sup>3</sup> Per Kværne og Bente Groth, «hellig», Store norske leksikon, åpnet 9. desember 2020, <http://snl.no/hellig>. Det skal nevnes at ikke alt som er overnaturlig i bispesagaene nødvendigvis har sitt utspring i Gud, men kan stamme fra djevelen. Det går jeg ikke dypere inn i her.

<sup>4</sup> Bernard Hamilton, *Religion in the medieval West*, 2nd ed (London: Arnold, 2003), 100–103.

<sup>5</sup> «Nature, n.», i *OED Online* (Oxford University Press), åpnet 10. oktober 2020, <http://www.oed.com/view/Entry/125353>.

<sup>6</sup> «Environment, n.», i *OED Online* (Oxford University Press), åpnet 10. oktober 2020, <http://www.oed.com/view/Entry/63089>.

<sup>7</sup> Bernadine McCreesh, *The Weather in the Icelandic Sagas: The Enemy Without* (Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publisher, 2018), 2.



månen, til forskjell fra metafysikken og matematikken som tok for seg gud og himmellegemene over månen, respektivt. Generelt brukte man ordet *natur* i to sammenhenger. For det første kunne man se på natur som den essensielle kvaliteten eller karakteren til noe eller noen. For det andre kunne natur være den kraften som styrte verden, mennesker, eller begge deler.<sup>8</sup>

I denne oppgaven kan det også være fruktbart å dra inn Buells diskusjon av «space» (rom) og «place» (sted). Mens *rom* er et avgrenset romlig område, er *sted* et rom som har blitt gitt en mening. Det siste er altså mer koblet til den menneskelige konstruksjonen av tilhørighet til et geografisk område. Denne tilknytningen baserer seg på forskjellige faktorer. Disse faktorene kan eksempelvis være nærhet i avstand eller tid, men kan også være rene konstruksjoner, uten noen reel fysisk tilknytting.<sup>9</sup> Et relatert begrep kan være *Topofilia*; troen på at et visst landskap har en iboende hellighet og «a heightened sence of place.»<sup>10</sup> Jeg bruker også begrepene *Locus amoenus* og *locus horribilis*. Det første indikerer et idyllisk og vakkert landskap, det andre er det motsatte. Det er et forferdelig og eller isolert landskap befestet med ville dyr og monstre.<sup>11</sup>

### 1.3 Oppgavens ramme

Det er forholdet mellom middelalderens mennesker og miljøet som er denne oppgavens fokus. Selv om det er en historiske studie, har jeg tatt i bruk litteraturvitenskapelig teori, ut av en antagelse om at det er litterære tekster som kan gi oss best innblikk i slike fenomener som jeg skal undersøke.<sup>12</sup> Jeg har også støttet meg på generelle tekster om middelalderens miljøhistorie, samt mer litteraturvitenskapelige studier om hvordan forholdet mellom

---

<sup>8</sup> Richard Jones, *The Medieval Natural World* (Harlow, England: Pearson, 2013), 4–5.

<sup>9</sup> Lawrence Buell, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture* (Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 1995), 3; Lawrence Buell, *The Future of Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination*, Blackwell manifestos (Malden, MA: Blackwell Pub, 2005), 63–76.

<sup>10</sup> Steven Sutcliffe og Marion Bowman, red., *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000), 91.

<sup>11</sup> John Howe, «Creating Symbolic Landscapes: Medieval Development of Sacred Space», i *Inventing medieval landscapes: senses of place in Western Europe*, red. John Howe og Michael Wolfe (Gainesville, Fla: University Press of Florida, 2002), 210–14.

<sup>12</sup> Peter Barry, *Beginning Theory: An Introduction to Literary and Cultural Theory*, Fourth edition, Beginnings (Manchester: Manchester University Press, 2017), 248–78; Buell, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*; Buell, *The future of environmental criticism*.

mennesket og miljøet kommer til uttrykk i litteraturen.<sup>13</sup> Selv om ikke alle referansene for sistnevnte handler om Island, vil disse være gode illustrasjoner for hvordan slike studier kan gjøres, om bare metodologisk, altså hvordan man kan bruke litteraturvitenskapelig teori i en historisk undersøkelse. Heidi Estes sin bok *Anglo-Saxon Literary Landscapes* er spesielt interessant, ettersom hun finner noen av de samme holdningene og kulturelle forestillingene som jeg gjør i mitt kildemateriell, i Anglo-saksiske tekster. Bernadine McCreesh sin bok *The Weather in the Icelandic Sagas* har også sterke paralleller til min oppgave, da hun har undersøkt hvordan været fremstilles og tolkes i de islandske sagaene, og kommer der innom bispesagaene. Min oppgave har et bredere fokus en McCreesh, i det jeg ser på mer en bare vær. Samtidig går den dypere i bispesagaene. Jeg presenterer det miljøhistoriske forskningsfeltet og den teorien jeg henter derfra i kapittel to.

Opgaven vil være et bidrag til og en del av den kulturhistoriske vendingen historiefaget har gjennomgått de siste tiårene. Videre står vi midt i en erklært klimakrise. Det gjorde også de norrøne islendingene, og paralleller kan trekkes, som kan bidra til å belyse sider vår egen forståelse av hvilket forhold vi har til våre omgivelser.

Ettersom mine primærkilder er representanter for sjangrene saga og helgenbiografi, er det nødvendig å få innsikt i disse sjangrenes konvensjoner, logikk og funksjon, samt selve helgenkultens fremvekst.<sup>14</sup> Det har også vært utført mer spesifikke studier på de islandske og

---

<sup>13</sup> John Aberth, *An Environmental History of the Middle Ages: The Crucible of Nature* (London ; New York: Routledge, 2012); Dominic Alexander, *Saints and Animals in the Middle Ages* (Woodbridge, UK ; Rochester, NY: Boydell Press, 2008); Ellen Fenzel Arnold, «An Introduction to Medieval Environmental History», *History compass* 6, nr. 3 (2008): 898–916, <https://doi.org/10.1111/j.1478-0542.2008.00534.x>; Ellen Fenzel Arnold, *Negotiating the Landscape: Environment and Monastic Identity in the Medieval Ardennes*, 1st ed., The Middle Ages series (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013); Paul Edward Dutton, *Charlemagne's Mustache: And Other Cultural Clusters of a Dark Age*, The New Middle Ages (New York: Palgrave Macmillan, 2004); Heidi Estes, *Anglo-Saxon Literary Landscapes: Ecotheory and the Anglo-Saxon Environmental Imagination*. (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017); Richard C. Hoffmann, *An Environmental History of Medieval Europe*, Cambridge medieval textbooks (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2014); Howe, «Creating Symbolic Landscapes: Medieval Development of Sacred Space»; Victoria M. Lord, «Nature, Fertility, and Animal Miracles in the Lives of Saints Coemgen and Cainnech», *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium* 15 (1995): 129–38; McCreesh, *The Weather in the Icelandic Sagas: The Enemy Without*; Ian Wyatt, «The Landscape of the Icelandic Sagas: Text, Place and National Identity», *Landscapes (Bollington, England)* 5, nr. 1 (2004): 55–73.

<sup>14</sup> Theodore Murruck Andersson, *The Growth of the Medieval Icelandic Sagas (1180-1280)* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2006); Robert Bartlett, *Why Can the Dead do Such Great Things? Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013); Margaret Clunies Ross, *The Cambridge Introduction to the Old Norse-Icelandic Saga*, Cambridge introductions to literature (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2010); William A Craigie, *The Icelandic Sagas*, The Cambridge Manuals of Science and Literature (Cambridge: Cambridge University Press, 1913); Sigvald

norrøne helgenene.<sup>15</sup> Disse tekstene har bidratt med innsikt og synspunkter som jeg både har dratt på og gått i dialog med. Jeg går dypere inn i historiografien til sagastudier og helgenbiografier i kapittel tre.

I motsetning til kongesagaene og samtidssagaene er disse bispesagaene lite studert. Det er heller ikke mange av de studiene som faktisk er gjort, som har samme innfallsvinkel og teoretisk grunnlag som denne oppgaven. Et av formålene til denne oppgaven er da å hjelpe til med å tette dette kunnskapshullet.

Jeg velger altså å begrense meg til de «lokale» islandske sagaene. Begrunnelsen for dette er tredelt. For det første er jeg nødt til å gjøre en begrensning i form av mengde, basert på hva jeg har kapasitet til å gå gjennom. For det andre, og viktigere, er det at kildematerialet er skapt i lignende kulturhistoriske kontekst. Målet er å få større innsikt i en kultur, og da må naturligvis materialet stamme fra den samme kulturen. Til sist er det et faktum at det rikeste takstgrunnlaget er fra Island. Selv om den norrøne kulturen strakk seg over et stort område, er det kun Island som har produsert flere lokale helgensagaer. De sagaene jeg her skal bruke er *Guðmundar biskups saga*, *Jóns biskups saga*, *Þorlákrs biskups saga*, *Páls biskups saga* og *Laurentius saga*. Jeg kommer også til å trekke inn sagaen om St. Sunniva, selv om den verken er fra Island eller handler om en helgen, da denne kan stå som en kontrast til noen av synspunktene i de øvrige tekstene. Etersom jeg verken kan norrønt eller latin vil jeg også være begrenset til det jeg kan finne av oversettelser, og det gjør muligens at jeg må utelukke noen tekster som ellers kunne vært interessante.

---

Grøsfjeld, *Sagakritikkens Historie: Hovedlinjer i Norsk og Nordisk Forskning på Sagaenes Troverdighet Fra Torfæus Til Vår Tid* (Stavanger: Saga, 2016); Thomas J. Heffernan, *Sacred Biography: Saints and their Biographers in the Middle Ages* (New York: Oxford University Press, 1988); John Lindow, «Norse Mythology and the Lives of the Saints», *Scandinavian Studies* 73, nr. 3 (2001): 437–56; Anna Taylor, «Hagiography and Early Medieval History», *Religion compass* 7, nr. 1 (2013): 1–14, <https://doi.org/10.1111/rec3.12023>; Benedicta Ward, *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record, and Event, 1000-1215* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982); Donald Weinstein og Rudolph M. Bell, *Saints & Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000 - 1700*, Paperback ed (Chicago, Ill.: Univ. of Chicago Press, 1986).

<sup>15</sup> Ciklamini, M. og Arason, I.G, «Sainthood in the Making: The Arduous Path of Guðmundr the Good, Iceland's Uncanonized Saint», *Alvíssmál* 11 (2004): 55–74; Thomas Dubois, red., *Sanctity in the North: Saints, Lives, and Cults in Medieval Scandinavia* (University Of Toronto Press, 2018); Haki Antonsson og Ildar H Garipzanov, *Saints and Their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000-1200)* (Turnhout: Brepols, 2010); Lindow, «Norse Mythology and the Lives of the Saints»; Bernadine McCreesh, «Saint-Making in Early Iceland», *Scandinavian-Canadian studies* 17 (2007): 12–23; Diana Whaley, «Miracles in the Sagas of Bishops: Icelandic Variations on an International Theme», *Collegium Medievale* 7, nr. 2 (1994): 155–84; Kirsten Wolf, «Pride and Politics in Late-Twelfth-Century Iceland: The Sanctity of Bishop Þorlákur Þórhallsson», i *Sanctity in the North: Saints, Lives, and Cults in Medieval Scandinavia*, red. Thomas Dubois (Toronto: University of Toronto Press, 2020), 241–70.

Denne oppgaven handler om tekster fra middelalderens Island. Jeg har brukt flere bøker og tekster for å innhente informasjon om hvordan de sosiale og klimatiske forholdene på øya var i denne perioden, samt den historiske utviklingen, for slik å kunne kontekstualisere kildene mine.<sup>16</sup> Kapittel fire inneholder en diskusjon om noen av forholdene til Island i middelalderen.

Etter kapitler om oppgavens teoretiske ramme, historiografi om de benyttede kildene, og Island i middelalderen, kommer jeg til de analytiske kapitlene. I kapittel fem analyserer jeg historier tilknyttet gårdsdrift og dyrehold, og ønsker med det å undersøke hvordan middelalderens islendinger forholdt seg til sitt *sted*. Kapittel seks vender blikket mot islendingenes *rom*, her representert ved havet. I kapittel syv undersøker jeg hvordan islendingene reagerte mer generelt på naturfenomener og hvordan de forholdt seg til de overhengende farene på øya. Kapittel åtte er oppgavens konklusjon.

---

<sup>16</sup> Jesse L. Byock, *Viking Age Iceland* (London ; New York: Penguin Books, 2001); Jón R. Hjálmarson, *History of Iceland: From the Settlement to the Present Day* (Reykjavík: Iceland Review, 1993); Gunnar Karlsson, *The History of Iceland* (Minneapolis, Minn: University of Minnesota Press, 2000); Orri Vésteinsson, *The Christianization of Iceland: Priests, Power, and Social Change 1000 - 1300* (Oxford: Oxford University Press, 2000); Helgi Þorláksson, «Historical Background: Iceland 870 - 1400», i *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, red. Rory McTurk (Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd, 2008), 136–54; Jón Viðar Sigurðsson, *Det Norrøne Samfunnet: Vikingen, Kongen, Erkebiskopen og Bonden* (Oslo: Pax forlag, 2008).

## 2.0 Teori & Metode

Jeg begynner denne delen med å redegjøre for oppgavens mest grunnleggende teoretiske konsept. Dette er konseptet «environmental imagination», eller «miljøforestillingsevne». Deretter plasserer jeg oppgaven i den miljøhistoriske fagtradisjonen, og gjør kort rede for denne. Ettersom miljøforestillingsevne er et begrep knyttet til økokritikk, avslutter jeg med å greie ut om dette.

### 2.1 «Environmental Imagination» som teoretiske rammeverk

Det mest sentrale konseptet i denne oppgaven er altså «environmental imagination», et begrep som ikke har noen god norsk ekvivalent. Direkte oversatt vil dette være «miljøforestillingsevne», et noe tungvint, men brukbart, begrep, og er derfor det som vil bli brukt i resten av teksten. Miljøforestillingsevne er da et litteraturteoretisk konsept. I likhet med Ellen Arnold, som er en historiker med fokus på middelaldersk miljøhistorie, skal jeg derimot bruke dette som en historiker. I boken *Negotiating the Landscape: Environment and Monastic Identity in the Medieval Ardennes* bygger hun på Buells konsept om «environmental imagination» og økokritiske teorier for å undersøke hvordan menneskene konstruerte sin kulturelle identitet ved å knytte til seg landskapet rundt dem.

Som nevnt bygger Arnold på Lawrence Buell og hans konsept om miljøforestillingsevne. I boken *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture* undersøker Buell hvordan en rekke tekster fra forskjellige grupper forholder seg til, reflekter og (gjen)skaper omverdenen.<sup>17</sup> I min lesning av boken så jeg ingen direkte definisjon av begrepet «miljøforestillingsevne». På den andre siden er bokens intensjon å fokusere på «[...]art's capacity to image and remythify the natural environment[...]»<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Buell, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*.

<sup>18</sup> Buell, 31.

Det han derimot beskriver, er hva han mener som må til for at en tekst skal være en «environmental text» (heretter oversatt som miljøorientert tekst). En miljøorientert tekst mener han er en tekst der miljøet er aktivt til stede, og ikke bare som et rammeverk. En slik tekst viser også at miljøet må tas hensyn til; menneskenes interesser er ikke de eneste som er legitime. Den må også fremvise miljøet som en prosess, og ikke noe statisk. Altså at det rundt oss er levende og aktivt. Mange tekster vil nok krysse av noen av disse boksene, men få vil krysse av alle.<sup>19</sup> Han har senere utvidet dette konseptet noe, og anerkjent at en tekst kan være miljøorientert så lenge miljøet er til stedet i teksten, i enhver form.<sup>20</sup> Dette er et meget relevant poeng for min oppgave. I likhet med de tekstene Arnold har undersøkt, er ikke naturen og miljøet det primære for mine undersøkelsesobjekt. Allikevel er disse elementene fullt til stedet, og det skal være mulig å undersøke bispesagaene som miljøorienterte tekster.

Det foregående bygger på en forståelse av at hver del av en tekst er grundig forankret i miljøet og konteksten som den ble skapt i. Teksten vil bære med seg en del av denne konteksten, i form av en språklig mediert representasjon. Hvor «riktig» en slik representasjon er, vil være åpent for diskusjon, også hvorvidt om det er produktivt å diskutere i det hele tatt. Men selv om teksten ikke kan speile virkeligheten en-til-en, vil den språklige representasjonen være gyldig konseptuelt, ideologisk og estetisk, om kun fordi at hvordan en forestiller noe, påvirker hvordan vi forholder oss til dette.<sup>21</sup> Da har vi sirklet tilbake til Ellen Arnolds, og min, misjon med våre respektive tekster.

Ellen Arnolds bok søker å “explore and explain the many religious, cultural, and social forces that met in this account and to understand the relationship that the monks of Stavelot-Malmedy had with their local environment.”<sup>22</sup> For å gjøre dette undersøker hun en rekke typer skriftlige kilder, både normative og narrative. Slik ønsker hun å avdekke hvordan dette samfunnet utnyttet og rent fysisk forholdt seg til sine omgivelser, og hvordan dette forholdet ble forstått via narrativer. Slike kilder vil være fulle av miljø og natur, og kan da brukes til å forstå deres miljøforestillingsevne.<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> Buell, 7–8.

<sup>20</sup> Buell, *The future of environmental criticism*, 25.

<sup>21</sup> Buell, 33–34.

<sup>22</sup> Arnold, *Negotiating the Landscape: Environment and Monastic Identity in the Medieval Ardennes*, 3.

<sup>23</sup> Arnold, 1–15.

Hvordan Arnold bruker de normative kildene er ikke interessant for min oppgave. Det er derimot hennes bruk av narrative kilder. Her viser hun blant annet hvordan munkene underlegger seg naturen ved å knytte dem til spesifikke helgener, religionen og klosteret. Narrativt kunne dette gjøres via mirakelhistorier, som kunne vise hvordan helgenene kontrollerte naturen, eller andre typer historisk legitimitetsbygging. Hun så også på historier om mer fysiske fenomener, som å sette ut kors eller å bygge nye bygg, som forsøk på kontroll og tilhørighetsbygging. Med andre ord viser Arnold hvordan munkene brukte sine omgivelser, og sitt forhold til disse, til å skape en institusjonell identitet.<sup>24</sup> Jeg ønsker å gjøre lignende med min oppgave.

## 2.2 Miljøhistorie som fagfelt

### *Miljøhistorie*

Ved å undersøke hvilket forhold sagatidens mennesker hadde til naturen, plasserer denne oppgaven seg inn i det miljøhistoriske fagfeltet. Miljøhistorie er historie som «[...]studies all the interactions that societies in the past have had with the nonhuman world, the world we have not in any primary sense created.»<sup>25</sup> Ønsket er altså å undersøke hvilken effekt miljøet hadde på mennesket, og omvendt. For å begrunne denne plasseringen trekker jeg inn Donald Worster og hans tre nivåer en miljøhistoriker kan operere på.<sup>26</sup> På det første nivået kan en søke å oppklare hvordan naturen opererte og fungerte i tidligere tider. På nivået over kan en undersøke hvordan fortidens mennesker grep inn i, og fysisk forholdt seg til omgivelsene. Det skal være her den største delen av forskningen befinner seg. Det er derimot på det siste nivået denne oppgaven opererer. Her vil en prøve å nøste opp i hvordan menneskene forholdt seg til miljøet på en abstrakt og kognitiv måte. Hvordan omverdenen blir definert og forstått er her de store spørsmålene. Worsters artikkel var nemlig et opprop, en utfordring til historikere om

---

<sup>24</sup> Arnold, 176–93; Steffen Hope, «Strategies for Constructing an Institutional Identity: Three Case Studies from the Liturgical Office of Saint Edmund Martyr», *Open Library of Humanities* 5, nr. 1 (2019): 2, <https://doi.org/10.16995/olh.310>.

<sup>25</sup> Donald Worster og Alfred W. Crosby, «Transformations of the Earth: Toward an Agroecological Perspective in History», *Journal of American History* 76, nr. 4 (1990): 1089.

<sup>26</sup> Worster og Crosby, 1090–91.

å utvide sin horisont. Som allerede hintet til, mente han at historikere hadde fokusert i stor grad på de to nederste av hans nivåer, og det han ønsket var å åpne mer opp for det tredje.<sup>27</sup>

Mer spesifikt vil denne oppgaven gjøre seg gjeldende i underkategorien middelaldersk – miljøhistorie, som da utforsker hvordan middelalderens samfunn forholdt seg til sine omgivelser. I likhet med miljøhistorie generelt har en her hatt et overveldende søkelys på de materielle og fysiske aspektene ved dette forholdet. De siste årene har en begynt å utvide fokusområdet til også å inkludere mer kulturelle og sosiale aspekt, og religion er en stor del av dette.<sup>28</sup>

Miljøhistorie er en relativt ung gren innen historiefaget, og skal som fagfelt ha blitt født på 1970-tallet. På den andre siden tok en allerede i antikken høyde for miljø-relaterte faktorer. F.eks. trakk Thucydides inn geografiske og miljømessige faktorer i mange av sine konklusjoner. I moderne tid kan en si at den franske annalskolen og Fernand Braudel var en pioner innen denne grenen. I verket *Middelhavet og Middelhavsområdet i Styringstiden Til Filip 2*, fra 1949, tilla han geografien og naturen den ledende rollen i den historiske utviklingen. Som så mye annet fikk miljøhistorie et oppsving på 1960 og 1970-tallet, her i USA, inspirert av økende fokus på forurensning og miljøproblemer. Det er på bakgrunn av dette at det utkrystalliserer seg en gruppe mennesker som ønsket å undersøke det en nå anser som miljøhistoriske spørsmål. Som nevnt hadde lignende tema og problemstilling vært løftet tidligere, og de amerikanske miljøhistorikerne har fått kritikk for å være selvsenterte i sitt studiefelt.<sup>29</sup>

Her i Europa var en tidligere ute en i USA med å stille miljøhistoriske spørsmål. Derimot var en senere til å organisere seg til en selvbevisst gruppe. I Europa skal en ha hatt et bredere repertoar av både metoder, geografisk nedslagsfelt og emner en har vært interessert i. Siden det siste årtusenskiftet skal feltet også ha hatt stor vekst i andre verdensdeler.

---

<sup>27</sup> J. Donald Hughes, *What Is Environmental History?*, 2nd ed., *What Is History?* (Cambridge, England: Polity, 2016), 8; Worster og Crosby, «Transformations of the Earth: Toward an Agroecological Perspective in History», 1090–91, 1106.

<sup>28</sup> Arnold, «An Introduction to Medieval Environmental History».

<sup>29</sup> Hughes, *What Is Environmental History?*, 19–39, 50–51; Leidulf Melve, *Historie: Historieskriving Frå Antikken Til i Dag* (Oslo: Dreyers forl., 2010), 197; Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, overs. Richard Crawley, Dover Thrift edition (Mineola, New York: Dover Publications, Inc, 2017); Worster og Crosby, «Transformations of the Earth: Toward an Agroecological Perspective in History», 1088.



Miljøhistorie er et interdisiplinært fagfelt, der ny teknologi har gjort at en kan ta i bruk pollenanalyser, dendrokronologi, arkeologi mm. for å utdype vår forståelse av hvordan fortidens miljø var, og hvordan fortidens mennesker interagerte med denne. Religion skal bli stadig viktigere i dette henseende, en gnist tent av Lynn White Jr. White argumenterte for at den vestlige, katolske kirken la grunnlaget for den vestlige vitenskapstradisjonen og dens ødeleggende utnyttelse av naturen.<sup>30</sup>

Selv om miljøhistorisk forskning kan ta for seg nasjonale og globale problemstillinger, vil slik forskning hovedsakelig være lokalt forankret. Det skal være tre tema som spesielt har interessert forskere innenfor dette fagfeltet: sykdommer og katastrofer, urbanisering og skoghistorie. Selv om miljøhistorie er, som nevnt over, et interdisiplinært fagfelt, skal det i løpet av de siste tiårene ha blitt mer profesjonalisert. I denne sammenhengen betyr det at det miljøhistoriske fagfeltet har i større grad nærmet seg den «klassiske» historieskrivningen. Som vi så over var «fødselen» til miljøhistorie knyttet til den sterkere miljøbevisstheten på 1960 og 1970-tallet. Denne aktivismen har etter hvert gått tapt, i den forstand at en vanligvis ikke er like politisk i sitt arbeid. Det betyr ikke at det ikke finnes miljøhistorikere som ikke ønsker å påvirke verden. Et eksempel er den allerede nevnte Donald Worster. At samspillet mellom natur og kultur er viktig for miljøhistorie burde nesten være for opplagt til å nevnes, men om det er natur eller kultur som er det primære, er fortsatt et diskusjonstema.<sup>31</sup>

For å vise hvordan naturen er til stede i mine primærkilder har jeg, i tillegg til overnevnte begrep, benyttet meg av to teoretiske konsepter. Disse har jeg hentet fra to forskjellige generelle miljøhistoriske verk om europeisk middelalder. Det første gis i boken *An Environmental History of Medieval Europe*, der presenterte Richard Hoffman en modell som kan brukes i miljøhistorisk forskning. Tidligere historisk forskning har tradisjonelt behandlet miljø og samfunn som to separate enheter. Denne interaksjonsmodellen behandler mennesker og deres samfunn som hybrider, som både (sosiale) representasjoner og materielle konstruksjoner. Den materielle naturen og den menneskelige symbolske kulturen er sammenvevd i et interaktivt og gjensidig forhold som medieres via språk og andre kulturelle

---

<sup>30</sup> Arnold, «An Introduction to Medieval Environmental History», 907; William Cronon, «The Uses of Environmental History», *Environmental History Review* 17, nr. 3 (1993): 4; Lynn White Jr, «The Historical Roots of Our Ecologic Crisis», *Science (New York, N.Y.)* 155, nr. 3767 (1967): 1203–7; Hughes, *What Is Environmental History?*, 52–83.

<sup>31</sup> Arnold, «An Introduction to Medieval Environmental History», 900–902; Hughes, *What Is Environmental History?*, 101–9.

representasjoner. Når denne informasjonen er inne i denne kulturen, kan den få et eget liv og bli en del av en nytt kulturelt artefakt. Disse artefaktene får først innvirkning når menneskene handler etter disse artefaktene. Naturen blir da kolonisert; den blir formet for å tjene menneskers ønske. Naturen responderer så på denne manipulasjonen, og sirkelen begynner på nytt.<sup>32</sup> Dette er en modell som kan være nyttig å bruke for å forklare noen av de hendelsene som nevnes i sagaene.

Det andre konseptet har jeg hentet fra John Aberth. Han har gitt en modell som skal skissere hvordan middelalderens syn på naturen utviklet seg gjennom tre stadier. Disse stadiene kan være nyttige referansepunkter for min analyse. De er som følger:

1. Det eskatologiske, som var gjeldende i overgangen mellom antikken og tidlig middelalder (år 200-400). Denne tiden skal ha vært preget av en kristen seiersfølelse som oppfordret til å multiplere og ta kontroll over alle andre levende skapninger. Samtidig vaket synden og førte til et mer pessimistisk verdensbilde.
2. Det fiendtlige, som skal ha hersket i den tidlige middelalderen, i årene 500-900. De små, isolerte, lommene med mennesker var nå overveldet av, og levde i frykt for, naturen.
3. Det samarbeidsvillige, som begynte å utvikle seg i tidsrommet 1000-1300. Befolkningen viste nå at de kunne manipulere sine omgivelser, demonstrert av en vekst i bosetninger. En utviklet et syn der en så på mennesket og naturen som partnere for å bringe harmoni til Guds skaperverk. Gud hadde skapt alt, naturen holdt dette ved like ved en syklus av fødsel og gjenfødsel, og menneskene omformet dette på grunnlag av deres behov.<sup>33</sup>

Det er klart at en slik modell ikke må forstås kategorisk, og at årstallene ikke er absolutte. Dette er tydelig i mitt kildemateriell, som er fra 1100-1300-tallet, men som ifølge denne modellen hovedsakelig speiler et samfunn som befinner seg i det andre nivået. Jeg ønsker å bruke denne kategoriseringen for å tydeliggjøre og konkretisere det miljøsynet som kildene mine gir uttrykk for.

---

<sup>32</sup> Hoffmann, *An Environmental History of Medieval Europe*, 6–10.

<sup>33</sup> Aberth, *An environmental history of the Middle Ages*, 5–6.

## Økokritikk

Da har jeg utredet litt om miljøhistorie. Et felt som er nært knyttet til dette er økokritikk, og det kan da være relevant å redegjøre for dette. Begrepet økokritikk skal være en forkortelse for økologisk litterær kritikk, og skal være spesielt interessert i hvordan natur og miljø blir fremstilt i litteratur. Som mange andre teoretiske retninger mangler økokritikk en fastlagt metode. Det er noen gjennomgående synspunkter og tendenser som skal være spesielt sentrale. For det første har man vært kritisk til sosialkonstruktivismens behov for å forklare alt som sosialt konstruert; en mener heller at naturen faktisk eksisterer, selv om man naturligvis kan oppfatte den forskjellig. Det finnes tre «verdener» - en for naturen, en for kulturen, og en som deltar i begge disse (som i Hoffmanns modell). For det andre, og i utvidelse av det første, legges hovedvekten på det eksterne. Der litteraturforskning ofte setter søkelys på de interne psykologiske og mentale prosessene, og ser på omgivelsene som underlagt disse, vil en fra et økokritisk perspektiv gi forrang til sistnevnte, eller i det minste sidestille dem. For det tredje trekker en inn nye konsepter innen økologi – vekst, energi og atrofi. Til slutt blir nye typer litteratur lagt under lupen, det være seg dagbøker, reisebøker ol.<sup>34</sup>

For økokritikken sin del skal det ha vært den amerikanske William Rueckert som lanserte begrepet i 1978. Det pekes på to noe overlappende retninger som på godt norsk kan kalles «ecocriticism» og «green studies». Den første er en amerikansk variant, med inspirasjon fra de amerikanske transcendentalistene. «Green studies» er på sin side mer brukt i Storbritannia, og slekter tilbake på romantikken. Forskjellen er at sistnevnte har et mer pessimistisk syn på hvordan naturen utviklet seg, og fokuserer i større grad på industrialisering og menneskenes ødeleggelser. Det er også et bredere begrep. Der økokritikk begrenser seg til litteratur, inkluderer også «green studies» andre former for kulturelle uttrykk.<sup>35</sup> Økokritikken har vært med å informere min tenkemåte og hvordan jeg har angrepet tekstene.

---

<sup>34</sup> Barry, *Beginning Theory*, 248–75; Laurence Coupe, «Green Theory», i *The Routledge Companion to Critical and Cultural Theory*, red. Paul Wake og Simon Malpas, Routledge Companions (London: Routledge, 2013), 154.

<sup>35</sup> Barry, *Beginning Theory*, 248–51; Coupe, «Green Theory», 154–57.

## 2.3 Konklusjon

Som nevnt tidligere bygger jeg på Buells økokritiske idéer om å lese tekster for deres innsyn i folks «environmental imagination» eller miljøforestillingsevne. Dette handler om hvilken tilstedeværelse miljøet har i litteratur. Som hjelp benytter jeg meg og av en «interaksjonsmodell», som handler om samhandlingen mellom kultur og natur, samt en taksonomi av middelalderens miljøsyn. Jeg tar også i bruk noen begreper som ble gjort rede for i oppgavens introduksjonsdel.

Miljøforestillingsevne er et begrep knyttet til økokritikk. Dette er en litteraturvitenskapelig gren som er opptatt av hvordan litteratur fremstiller natur og miljø. Videre plasserer denne oppgaven seg i det miljøhistoriske fagfeltet. Det gjør den ved å operere på det tredje av Donald Worsters tre nivåer for miljøhistorie. Dette nivået tar for seg abstrakte og mentale relasjoner til omgivelsene. Nå har jeg utredet om oppgavens teoretiske fundament. I neste kapittel skal jeg gå dypere inn på primærkildene som skal undersøkes med denne teorien.

## 3.0 Kildediskusjon

I dette kapitlet skal jeg se nærmere på tekstene som er oppgavens primærkilder, tekster som vanligvis kategoriseres under rubrikken «bispesaga». Disse er: *Guðmundar biskups saga*, *Jóns biskups saga*, *Þorlaks biskups saga*, *Páls biskups saga* og *Laurentius saga*. Først skal jeg undersøke mer generelt hvilke sjangere disse tekstene kan sies å kategoriseres som, og hvilken implikasjon det har for hvordan tekstene kan brukes. De tekstene jeg har undersøkt kan hovedsakelig defineres som eksempler på to sjangere: sagaer og helgenbiografier. Her begynner jeg med å undersøke tekstene som sagalitteratur, og tar opp noen problemstillinger som har vært problematisert i forhold til det. Etterpå diskuterer jeg hva det betyr at sagaene også er religiøse tekster. Til slutt utforsker jeg de konkrete tekstene jeg skal analysere i større detalj.

### 3.1 Sagakritikken

Ordet *saga* (norrønt, flertall: *sögur*) er beslektet med ordet *segja*, som betyr «å fortelle». En saga er altså noe som blir fortalt. Det er bred enighet om at sagaene bygger på en eldre, muntlig fortellertradisjon. Det skal finnes flere indikasjoner på dette, blant annet at sagaene inneholder eksplisitte fortellinger og dikt (om en biskopsagaene ikke har mye av dette), som må ha eksistert og vært overlevert i muntlig form, før det ble skrevet ned. En annen indikasjon er at flere av sagaene finnes i forskjellige varianter. Den fleksible formen er sannsynligvis et resultat av muligheten forskjellige forfattere og komponister hadde til å forme fortellingen. Muntlige kulturer bygger opp slike fortellinger rundt en kjerne av sentrale hendelser og beskrivelser, men (gjen)skaper en ny fortelling til hver anledning. De dramatiske hendelsene i sagaene er nok også en konvensjon som stammer fra tidligere tider. Theodore Andersson mente det er klart at også de korte *þættir*, som er korte anekdotiske fortellinger, har klare direkte trekk til en muntlig tradisjon.<sup>36</sup> Også de lengre sagaene skal inneholde retoriske virkemidler som peker på muntlige tradisjoner: «narrative dilation, elaborative premonitory

---

<sup>36</sup> Andersson, *The Growth of the Medieval Icelandic Sagas (1180-1280)*, 3–11; Carol J. Clover, *The Medieval Saga* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1982), 27, 181; Clunies Ross, *The Cambridge Introduction to the Old Norse-Icelandic Saga*, 15; Claude Orrieux, Pauline Schmitt Pantel, og Janet Lloyd, *A History of Ancient Greece* (Malden, Mass: Blackwell, 1999), 28–29.

devices, parallel actions, a gradual mounting of complex tensions, and a conspicuous sense of retardation.»<sup>37</sup>

Et av de største diskusjonspunktene rundt sagaene er hvorvidt de kan brukes som beretninger om tiden de omtaler, eller bare som levninger etter sin samtid. Her har pendelen svunget mellom to ytterpunkter. På den ene siden finner vi personer som Tormod Torfæus og Gerhard Schøning. Disse problematiserte ikke at sagaene var skrevet flere hundre år etter tiden de handlet om, og mente sagaene kunne gi et korrekt bildet av den tiden de var satt til.

Den andre ytterkanten er representert av den såkalte radikale sagakritikken. Personen som mer en noen annen introduserte denne tradisjonen skal ha vært Lauritz Weibull. For Weibull skal samtidsprinsippet – at den kilden som er nærmest i tid er mest troverdig - ha vært det viktigste verktøyet i kildegranskingens verktøykasse. I større grad enn sine forgjengere var han rede til å oppfatte sagaene som oppdiktninger. Han mente at den lange tiden mellom hendelsen og nedskrivningen av sagaene om dem var problematisk. Videre skal han også være en av de første som tar inn over seg konteksten kilden ble til i, og ikke bare tiden den omtaler, noe som henger sammen med samtidsprinsippet.<sup>38</sup>

Dette ser vi er en gjennomgående holdning hos Weibull og hans etterfølgere, blant dem Halvdan Koht og Claus Krag. Krag avviser blankt sagaenes verdi som kilder til vikingtiden. For å være konkret kan det sies at Krag mener at sagaene ikke kan brukes som beretninger om fortiden, men kun som levninger etter sin egen samtid.<sup>39</sup> Et talende sitat i så måte er: «Hva vet vi egentlig om Harald Hårfagre? Avgjørende er selvfølgelig ikke det som står i sagaer fra 1200-tallet [...]»<sup>40</sup> Krag mente at skaldekvadene er mer troverdige, da deres form er fastere og mer regelbundet.<sup>41</sup>

---

<sup>37</sup> Andersson, *The Growth of the Medieval Icelandic Sagas (1180-1280)*, 12.

<sup>38</sup> Grøsfjeld, *Sagakritikkens Historie: Hovedlinjer i Norsk og Nordisk Forskning på Sagaenes Troverdighet Fra Torfæus Til Vår Tid*, 29–43, 164–205.

<sup>39</sup> Grøsfjeld, 208–56, 447–60.

<sup>40</sup> Claus Krag, *Aschehougs Norgeshistorie. Bd. 2: Vikingtid og Rikssamling: 800 - 1130* (Oslo: Aschehoug, 2005), 93.

<sup>41</sup> Krag, 91–92.

Historikerne innenfor denne skolen var/er også følsom ovenfor at sagaene var subjektivt skapte produkter. Halvdan Koht sin misjon var sågar å vise at det bildet en hadde hatt av vikingtidens Norge, var skapt av sagaskriverne på 1200 og 1300-tallet, og de stridene som da raste. Spesielt samtaler og lignende mener Koht skal være oppdiktet.<sup>42</sup> Dette er jo et kjent og velbrukt grep også fra andre kulturer og tider. I min oversettelse av Thucydides sin historie om peloponneserkrigen sier forfatteren: «With reference to the speeches in this story [...] my habit has been to make the speaker say what was in my opinion demanded of them by the various occasions.»<sup>43</sup> Jeg har ikke sett at de nyere historikerne diskutere dette poenget i særlig stor grad, men det har nok med at det nå til dags blir tatt som en selvfølge at slike kilder vil være påvirket av personen som skapte dem.

Denne veldig strenge posisjonen har kanskje ikke overraskende blitt møtt med en del kritikk. Spesielt har den gjort seg gjeldende etter andre verdenskrig. Ólafía Einarsdóttir problematiserte samtidsprinsippet, og mente at kilder som var produsert samtidig eller i nær tid etter begivenhetene de omtaler kan ha vært påvirket av sensur eller selvsensur. Her vil jeg påpeke at senere kilder heller ikke er motstandsdyktige mot sensurering eller manipulering. Sverre Bagge har også ment at det kan være logiske grunner til at de tidligere kildene er mer sparsommelige enn de senere. Han hevder det kan være fordi de ikke har sett det som ønskelig og eller nødvendig å ta med denne informasjonen. Dette kan være, skriver han, fordi tekstene ble brukt som holdepunkt til muntlige fremføringer. Det kan også være at publikumet for sagaene har endret seg, for eksempel med tanke på kjennskap til innholdet. Bagge foreslår også at kulturell tilknytning kan være viktigere enn tidsmessig tilknytning, ettersom forfatterne da er innenfor lignende forståelsesrammer.<sup>44</sup>

Der de tidligere historikerne har fokusert på enkeltdetaljenes «historiske korrekthet», er flere av de nyere historikerne mer opptatt av «det større bildet». Sverre Bagge skal ha uttalt at «sagaenes generelle samfunnsbilde kan være mer troverdig enn deres detaljopplysninger.»<sup>45</sup>

Bagge er for øvrig også villig til å gå andre veien:

---

<sup>42</sup> Grøsfjeld, *Sagakritikkens Historie: Hovedlinjer i Norsk og Nordisk Forskning på Sagaenes Troverdighet Fra Torfæus Til Vår Tid*, 208–51.

<sup>43</sup> Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, 10.

<sup>44</sup> Sverre Bagge, «Mellom Kildekritikk og Historisk Antropologi», *Historisk Tidsskrift* 81, nr. 02–03 (2002): 194–95; Ólafía Einarsdóttir, «Om Samtidssagaens Kildeverdi Belyst Ved Hákonar Saga Hákonarsonar», *Álvissmál* 5 (1995): 29–80.

<sup>45</sup> Bagge, «Mellom Kildekritikk og Historisk Antropologi», 174.

Vi kan ikke regne med at kildenes opplysninger er fullstendige, og vi kan ikke utelukke at de gir et skjevt bilde. Vi har imidlertid neppe noen mulighet til å korrigere dem, og etter vanlige kriterier hører denne type faktiske opplysninger om personer til det mest pålitelige i sagaoverleveringen. Her blir sagaenes fakta mer enn deres helhetssyn avgjørende for våre slutninger.<sup>46</sup>

Poenget for de nyere historikerne er altså at sagaene kan gi oss informasjon om samfunnet og kulturen i middelalderen, dels eller helt uavhengig av deres historiske korrekthet. Hans Jacob Orning argumenterte for at «[...] det viktigste er ikke *rekkefølgen* av momenter, men *totaliteten* av dem.»<sup>47</sup> Således mener han at fornaldersagaene kan gi oss informasjon om samfunnet som skapte tekstene. Knut Helle og Preben Meulengracht Sørensen er eksempler på historikere som har kommet med lignende uttalelser.<sup>48</sup> Generelt vil jeg i dette spørsmålet stille meg bak et slikt standpunkt. For den gjeldende oppgaven er sagaenes «historiske korrekthet» derimot lite relevant. Det jeg her er interessert i, er hvordan hendelsene blir tolket og forstått.

Sagaenes forankring og overføring i en muntlig kultur vil også ha implikasjon for deres historisitet og brukbarhet. Man kan på den ene siden stille seg helt avvisende og mistroisk til dette faktum. Spesielt er det om denne tradisjonen makter å ikke «tukle» med historiene og det kollektive minnet disse representerer, man er skeptisk til. Igjen er Weibull en av dem som har vært mest kritisk til sagaenes muntlige overlevering, da han mente at sagaene i løpet av denne tiden har vært under konstant omdanning. Også Klaus Krag har liten tillit til den muntlige tradisjonen. I boken *Vikingtid og Rikssamling: 800-1130* er det underforstått at hans skepsis hviler på en oppfatning om at de senere sagaforfatterne utbroderer og oppdikter historiene, slik at de tidligste kildene er minst korrumpert og gir det «riktigste» inntrykket.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> Bagge, 190.

<sup>47</sup> Hans Jacob Orning, «Fornaldersagaer Som Kilde Til Politisk Kultur i Senmiddelalderen», i *Statsutvikling i Skandinavia i middelalderen*, red. Sverre Bagge (Oslo: Dreyers forlag, 2012), 152. Kursiv fra originalen.

<sup>48</sup> Bagge, «Mellom Kildekritikk og Historisk Antropologi», 174–75; Knut Helle, «Hovedlinjer i utviklingen av den historiske sagakritikken», i *Leiv Eriksson, Helge Ingstad og Vinland: kjelder og tradisjonar ; innlegg ved eit seminar i regi av Det Kongelige Norske Videnskabers Selskab, 13 - 14 oktober 2000*, red. Jan Ragnar Hagland og Steinar Supphellen, Skrifter / Det Kongelige Norske Videnskabers Selskab, 2001,1 (Fagkritisk Seminar med Tittelen: Leiv Eriksson, Helge Ingstad og Vinland, Trondheim: Tapir Akad. Forl, 2001), 36–37; Grøsfjeld, *Sagakritikkens Historie: Hovedlinjer i Norsk og Nordisk Forskning på Sagaenes Troverdighet Fra Torfæus Til Vår Tid*, 413–29.

<sup>49</sup> Grøsfjeld, *Sagakritikkens Historie: Hovedlinjer i Norsk og Nordisk Forskning på Sagaenes Troverdighet Fra Torfæus Til Vår Tid*, 182; for Krag, se f.eks. Krag, *Aschehougs Norgeshistorie. Bd. 2*, 92–93.



Edvard Bull d.e. skal på lignende grunnlag ha stilt seg så tvilende til Heimskringla at han mente den ikke kunne bli brukt som kilde til tiden den omtaler.<sup>50</sup>

På den andre siden kan man ha stor tiltro til den muntlige tradisjonen og dens evne til å bevare minnet om disse hendelsene. Torgrim Titlestad, som er kanskje den nålevende historikeren med størst tiltro til sagaene, argumenterer for dette ved å henvise til forskning som viser at muntlige kulturer kan holde på informasjon i rundt 350 år. Denne forskningen peker mot at muntlige kulturer har utviklet metoder for å bevare minnet, som fortellinger, minnesmerker o.l., og bringer ved hjelp av slike metoder minnene nedover i generasjonene, og kan da gi et ganske korrekt bilde av fortiden.<sup>51</sup>

Til slutt kan man innta en mellomposisjon mellom disse to ytterpunktene, hvor man anerkjenner at den muntlige kulturen har en evne til å ta vare på minnet om hendelser og forhold, men man er mer forsiktig med hvilken type informasjon som blir bragt videre, og hvordan denne kan brukes. For å vise kontrasten kan jeg for eksempel nevne at Titlestad hevder at ættesagaene inneholder generelle opplysninger om politiske og samfunnsmessige forhold i Norge, den hedenske religionen i Norge og forhistorien til de islandske slektene i Norge (før innvandringen), og årsaker til at personer reiste til Island.<sup>52</sup>

En historiker som Sverre Bagge er litt mer sober, og mener det er «[...] lite sannsynlig at den muntlige tradisjonen har tatt vare på kulturelt bakgrunnsstoff [...]»<sup>53</sup> Bagge har større tro på at det er dramatiske episoder og spesielle hendelser som har mulighet til å leve i en muntlig overlevering.<sup>54</sup> Dette høres sannsynlig ut, om jeg ikke er noen ekspert på området. Det vil også stemme med hvordan muntlige kulturer bygger opp slike historier, som jeg nevnte innledningsvis.

Det vi i dag kaller sagaer er altså nedskrivninger av muntlig overleverte historier. Som vi har sett, har deres verdi som historiske kilder vært kraftig diskutert. Det er to hovedmomenter i denne diskusjonen. For det første har man diskutert om sagaene kan brukes som beretninger

---

<sup>50</sup> Grøsfjeld, *Sagakritikkens Historie: Hovedlinjer i Norsk og Nordisk Forskning på Sagaenes Troverdighet Fra Torfæus Til Vår Tid*, 260.

<sup>51</sup> Torgrim Titlestad, «Tilbake Til Sagaene», *Nytt Norsk Tidsskrift* 26, nr. 1 (2009): 4, 10.

<sup>52</sup> Titlestad, 6.

<sup>53</sup> Bagge, «Mellom Kildekritikk og Historisk Antropologi», 194.

<sup>54</sup> Bagge, 194.

om den tiden de omtaler, eller bare levninger etter tiden de ble skapt i. Et hovedpoeng her er hvordan man stiller seg til tidsforskjellen mellom hendelsene og nedskrivningen av sagaene. For det andre har man vært uenig om hvor troverdig den muntlige tradisjonen var. Det er altså en stor sammenheng mellom disse poengene. I min oppgave er begge momentene lite relevante. Jeg er ikke interessert i sagaenes «historiske korrekthet», men hvordan hendelser og fenomener blir tolket og forstått. Det korte tidsrommet mellom hendelsene og nedskrivningen av sagaene gjør at spørsmålet om hvor levedyktig minnet om disse hendelsene er, også er lite aktuelt. Jeg vil allikevel påstå at dette er viktige synspunkter og forskning for min studie av hvordan sagaskriverne og deres kontemporære forholdt seg til sine omgivelser.

### 3.2 Helgenbiografi

I tillegg til å være sagaer, er disse tekstene også det en vanligvis kaller hagiografiske verk. Dette bringer med seg sine egne utfordringer og problemstillinger til hvordan en kan angripe tekstene. I større grad en *saga* er betegnelsen *hagiografi* en moderne oppfinnelse, og er slik sett en anakronisme. Det er mulig å argumentere for at dette begrepet, som andre lignende begreper, derimot kan være nyttig til å kategorisere og å få oversikt over materialet, og kan være brukbart med dette i bakhodet. Andre mener at ettersom de som skrev det vi kaller for hagiografiske tekster, ikke opererte med slike begreper, vil slike begreper være mer til skade en nytte. For eksempel skilte en ikke mellom «historie» og «hagiografi». Det er derfor lansert flere begreper i forsøk på å overkomme denne utfordringen, for eksempel Heffernans «sacred biography». Når jeg har valgt å bruke ordet *helgenbiografi* er det fordi det er tekster som på latin ville vært kalt *vita* som er fokuset for denne oppgaven, på bekostning av liturgi og andre lignende tekster.<sup>55</sup> Utover i oppgaven refereres jeg hovedsakelig til tekstene som sagaer.

Det skal være to hovedmåter å bruke dette begrepet på. En kan enten definere det basert på funksjon; tekster som fremmer helgenkulturer. Eller så kan vi også bruke begrepet basert på innhold; tekster som handler om helgener. Uansett er det jeg her kaller for helgenbiografier

---

<sup>55</sup> Heffernan, *Sacred Biography: Saints and their Biographers in the Middle Ages*; Steffen Hope, «Constructing Institutional Identity Through the Cult of Royal Saints, c. 1050-c.1200» (Det Humanistiske Fakultet, Syddansk Universitet, 2018), 29–31; Taylor, «Hagiography and Early Medieval History», 1–2.

vanligvis (men ikke nødvendigvis) et argument for hvorfor dens hovedperson skulle ses på som hellig.<sup>56</sup>

Slike argumenter kommer tydeligst frem ved hjelp av mirakler. Disse var kun et resultat av helgenens dyd. Helgenenes oppførsel og væremåte var viktigere for kirken og forfatterne enn miraklene i seg selv, sannsynligvis på grunn av deres funksjon som rollemodeller.<sup>57</sup> Et mirakel kan defineres som «[...] en spesiell hendelse som ikke kan forklares gjennom vanlig erfaring eller kjente naturlover.»<sup>58</sup> Thomas Aquinas, den store tenkeren fra 1200-tallet, skilte mellom mirakler på tre nivå:

1. Mirakler av den høyeste orden, som er mirakler som naturen ikke kan utføre selv.
2. Mirakler av annen orden er mirakler der Gud gjør noe som naturen kan utføre, men ikke i den samme rekkefølgen eller sammensetningen. For eksempel kan naturen selv gjøre slik at dyr kan leve, se eller gå; men å leve etter døden, se etter en har vært blind, gå etter lammelse, har ikke naturen i seg selv mulighet til å få til, men Gud kan noen ganger få dette til å skje mirakuløst.
3. Et mirakel av tredje orden er et mirakel utført av Gud, som vanligvis utføres av naturen, men som i dette tilfellet er utført uten naturlige prinsipper. For eksempel når noen helbredes av en helbredelig sykdom med guddommelig hjelp, eller når det regner uten elementenes innvirkning.<sup>59</sup>

Slike virkemidler ble brukt som eksempler til imitasjon for dens mottakere, slik at de kunne lære handlinger og væremåter som samfunnet hadde karakterisert som positive. Et annet flittig brukt virkemiddel var å gjengi dramatiske passasjer som kunne gi økt kredibilitet og større inntrykk. Slike mirakler og passasjer kan være vanskelige for et moderne publikum å akseptere. Vi leter ganske automatisk etter «hva som egentlig hendte». Mer fruktbart kan det

---

<sup>56</sup> Bartlett, *Why can the dead do such great things?*, 518–19; Heffernan, *Sacred Biography: Saints and their Biographers in the Middle Ages*; Hope, «Constructing Institutional Identity Through the Cult of Royal Saints, c. 1050-c.1200», 30; Felice Lifshitz, «Beyond Positivism and Genre: "Hagiographical" Texts as Historical Narrative», *Viator (Berkeley)* 25 (1994): 96–97; Taylor, «Hagiography and Early Medieval History», 2.

<sup>57</sup> Bartlett, *Why can the dead do such great things?*, 339.

<sup>58</sup> Bente Groth, «mirakel», Store norske leksikon, åpnet 19. mai 2020, <http://snl.no/mirakel>.

<sup>59</sup> Aquinas, Thomas, *Summa Contra Gentiles*, The Catholic Primer's Reference Series, 474–77, åpnet 14. mai 2020, <https://d2y1pz2y630308.cloudfront.net/15471/documents/2016/10/St.%20Thomas%20Aquinas-The%20Summa%20Contra%20Gentiles.pdf>; Richard Swinburne, red., *Miracles*, Philosophical topics (New York : London: Macmillan ; Collier Macmillan, 1989), 21–22.

være å finne ut av hva budskapet til disse hendelsene var, hvilken mening miraklene hadde for personer i sin samtid, for å få informasjon om forfatterne og deres kontekst.<sup>60</sup>

Illustrerende i så måte er en av de store bidragsyterne til den kristne tradisjonen, Gregory av Tours, som levde på 500-tallet. Gregory skrev boken *Liber Vitae Patrum* (fedrenes liv), et biografisk verk om tjue galliske helgener. Målet for boken var at den skulle vise gode eksempler og inspirere til spredning av kristendommen. Dette skulle en oppnå ved hjelp av god stil. Et av hans største bidrag var intensjonen om å illustrere sannheten gjennom handling. Slik handling ble kraftige religiøse symboler, og kunne eksemplifisere og syntetisere mening på et høyere nivå. For Gregory og andre som skrev helgenbiografiske tekster var målet å beskrive den religiøse sannheten. Dette mente de en kunne gjøre gjennom språket, selv om det betydde at man måtte bryte noen av språkets egne regler og konvensjoner. Guds eksistens befant seg tross alt i et system som ikke kunne beskrives med ord. For å oppnå dette ble det brukt retoriske virkemidler som metaforer, synekdoker, metonymi og ironi.<sup>61</sup>

Et annet viktig trekk ved de helgenbiografiske tekstene er hvor oppskriftsmessige eller sjangerbaserte de var. Med det sikter jeg til den berømte vanen middelalderens forfattere hadde til å kopiere og låne av hverandre. For samtiden var ikke dette nødvendigvis noe negativt. Det kunne bli sett på som en hyllest til originalverket. Det bidro til å lage en felles forståelse av hva en hellig person var. Det bidro også til å bygge opp et felleskap rundt disse helgenene. Samtidig var det med på å sette opp grenser mot før-kristelige tradisjoner. Slike lånte episoder kunne være signalisert ved hjelp av paralleller, med direkte utdrag eller ved lignende språk. I ekstreme tilfeller kunne en hel tekst være kopiert, og bare navnet til helgenen byttet ut. Det samme gjelder for miraklene, der det er en høy grad av gjenbruk og repetisjon mellom de forskjellige tekstene.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> Bartlett, *Why can the dead do such great things?*, 565; Margaret Cormack, «Better off Dead: Approaches to Medieval Miracles», i *Sanctity in the North: Saints, Lives, and Cults in Medieval Scandinavia*, red. Thomas Dubois (University of Toronto Press, 2008), 334–71; Heffernan, *Sacred Biography: Saints and their Biographers in the Middle Ages*, 5.

<sup>61</sup> Heffernan, *Sacred Biography: Saints and their Biographers in the Middle Ages*, 3–4, 25, 29; Ward, *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record, and Event, 1000-1215*, 8–10.

<sup>62</sup> Bartlett, *Why can the dead do such great things?*, 342–48, 520–22; Heffernan, *Sacred Biography: Saints and their Biographers in the Middle Ages*, 114, 119; Taylor, «Hagiography and Early Medieval History», 4; Ward, *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record, and Event, 1000-1215*, 8–10.

For å nå ut til sitt intenderte publikum, er det klart at slike tekster ikke kunne være en form for enveiskommunikasjon. De fleste helgenkulturer startet også opp på lokalt nivå, basert på lokale tradisjoner, legender og fortellinger. Disse helgenene hadde en lokal identitetsdannende funksjon, samtidig som det knyttet befolkningen til det hellige, men kulten kunne bre seg over et stadig større geografisk område. For å kunne befestes sin legitimitet som en akseptert helgenbiografisk tekst, var det nødvendig å komplementere og tilfredsstille mottakerne sine forventninger. Det er da også tydelig at helgenene, og deres mirakler, kanaliserte sosiale bekymringer. Slike tekster var også ofte laget med tanke på å bli fremført foran et publikum, heller en privat lesning.<sup>63</sup>

Det kunne hende at avsender og mottaker ikke alltid hadde like god kommunikasjon. For eksempel har Barbara Abou-El-Haj vist en situasjon hvor denne spredningen feilet katastrofalt. Munken Adémar av Chabannes arbeidet i Limoges for å fremme kulten til St. Martial. Adémar jobbet i flere tiår og holdt flere samlinger, men det var ikke alle av disse som ble like vellykkede. Abou-El-Haj trekker spesielt frem en hendelse i 1018, hvor det brøt ut fullt kaos, og over femti personer skal ha blitt trampet i hjel.<sup>64</sup>

Vi forstår at det da kan være problematisk å bruke helgenbiografiske tekster som kilder til hva de påstår å handle om, selv om det noen ganger er det eneste, eller mest pålitelige, kildematerialet man har. Man kan i større grad bruke dem som levninger. Spesielt kulturelle spørsmål, politikk og mentalitet har slike tekster i de siste tiårene vært brukt til. Som vi så over, reflekterer disse tekstene i stor grad meninger og synspunkter til sitt publikum, (eller i det minste det kirken ønsket skulle være deres meninger og synspunkter, som det også for det meste ble), noe som burde gjøre dem til gode kandidater for bruk til sosiale og kulturelle spørsmål. Vi må bare være klar over at de for all del ikke er «nøytrale» refleksjoner av datidens sosiale mentalitet, men at de er laget i den hensikt å fremme kristendommens

---

<sup>63</sup> Arnold, *Negotiating the Landscape: Environment and Monastic Identity in the Medieval Ardennes*, 176; Weinstein og Bell, *Saints & Society*, 157; Anders Fröjmark, «Om Helgonkulten och Sveriges Kristande», i *Kristmandet i Sverige: gamla källor och nya perspektiv*, red. Bertil Nilsson, Publikationer / Projektet Sveriges kristnande 5 (Uppsala: Lunne böcker, 1996), 412; Heffernan, *Sacred Biography: Saints and their Biographers in the Middle Ages*, 22, 35; Hope, «Constructing Institutional Identity Through the Cult of Royal Saints, c. 1050-c.1200», 29; Kathleen M. Ashley og Pamela Sheingorn, *Writing Faith: Text, Sign & History in the Miracles of Sainte Foy* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), 1–21.

<sup>64</sup> Barbara Fay Abou-El-Haj, «The Audiences for the Medieval Cult of Saints», *Gesta* 30, nr. 1 (1991): 3–15, <https://doi.org/10.2307/767005>.

ideologi. Eksempelvis er det klart at slikt materialet er blitt brukt for å underbygge politiske og ideologiske mål.<sup>65</sup>

En annen utfordring med slike tekster er intertekstualiteten.<sup>66</sup> Her kan det være relevant og igjen nevnte Bagge sitt poeng om viktigheten av et kulturelt fellesskap. For som en moderne leser skal man ha svært god kjennskap til bibelen og andre religiøse tekster for å kunne fange opp alle referansene og allusjonene som er innbakt i tekster fra middelalderen. Vi forstår heller ikke hvilken mening disse hadde for samtidens mennesker. Faren er altså at det er store deler av tekstens mening og budskap som en ikke merker eller feiltolker.

### 3.3 Sagaene

Det følgende er en mer detaljert gjennomgang og diskusjon av de forskjellige tekstene jeg har undersøkt. Jeg kommer også innom disse i neste kapittel, der jeg forsøker å kontekstualisere biskopene i det islandske samfunnet. Gjennomgangen gjøres i en kronologisk rekkefølge etter hovedpersonens livsperiode, og begynner således med *Jóns biskups saga*.

Nå har jeg strebet etter å bruke oversettelser av høyest mulig akademisk kvalitet. Utenom Laurentius saga er alle tekstene jeg har lest på engelsk. Jakobssen og Clark sin oversettelse av Þorlaks saga skal være basert på det oversetterne kaller «standardutgaven» av sagaen, på islandsk. Vigfússon og Powell sin oversettelse av Jóns saga er basert på sagaen slik den foreligger i det islandske verket *Biskupa sögur*, som ble utgitt i to bind i siste halvdel av 1800-tallet. Det er, som navnet tilsier, en samling av sagatekster på islandsk. Jeg har ikke funnet mye om personene bak dette verket, men det jeg har sett, indikerer at de var høyt ansette islandske lingvister, filologer og historikere. Hvordan Vigfússon og Powell har hentet materialet til sagaene om Þorlacr og Pál er mer uklart, da de bare gjør rede for de aktuelle utgavene av teksten. Turville-Petre og Olszewska har som sagt også støttet seg på *Biskupa*

---

<sup>65</sup> Det kan allerede ses i de første sidene til Barbara Fay Abou-El-Haj, *The Medieval Cult of Saints: Formations and Transformations* (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1994), 7–16; Lisa J. Kiser, «The Garden of St. Francis: Plants, Landscape, and Economy in Thirteenth-Century Italy», *Environmental History* 8, nr. 2 (2003): 231; Lifshitz, «Beyond Positivism and Genre: "Hagiographical" Texts as Historical Narrative»; Katja Ritari, *Saints and Sinners in Early Christian Ireland: Moral Theology in the Lives of Saints Brigit and Columba*, *Studia traditionis theologiae* 3 (Turnhout: Brepols Publishers, 2009), 10; Taylor, «Hagiography and Early Medieval History», 3.

<sup>66</sup> Bartlett, *Why can the dead do such great things?*, 342–48, 520–22; Heffernan, *Sacred Biography: Saints and their Biographers in the Middle Ages*, 114, 119; Taylor, «Hagiography and Early Medieval History», 4; Ward, *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record, and Event, 1000-1215*, 8–10.

*sögur*, samt noen islandske manuskripter i sin oversettelse av *Guðmundr saga*. Jeg har støttet meg på både en norsk og en dansk oversettelse av *Laurentius saga biskups*, der i alle fall den danske versjonen er oversatt fra islandsk.<sup>67</sup>

### *Jóns biskups saga*

*Jóns biskups saga* starter med en kort oppsummering av Jón Ógmundarson (1052-1121) sin barndom før den går inn på hans læretid hos biskop Isleifr. Deretter berettes det om Jóns reiser utenlands. Etter biskop Isleifrs død ønsket hans etterkommer, Gissur, og opprette et nytt bispedømmet på Island, og Jón ble utpekt som biskop. Han tok sete på Hólar. Etter at han hadde fått pavelig tillatelse satte han i gang med å bygge opp bispedømmet sitt og å opplære folk i den kristne tro og skikk. Han ble til slutt syk og døde.

Sagaen om Jón ble nedskrevet av Gunnlaug Leivsson nesten åtti år etter Jóns død, på bakgrunn av at han ble erklært helgen i år 1200, noe som kan forklare den generelle og noe overflatiske tonen til sagaen. Spesielt denne sagaen sies å inneholde tydelige tegn til å hente inspirasjon fra bibelen og andre religiøse tekster. Noe som kan indikere at deler av sagaen ikke er reelle hendelser, men litterære konvensjoner eller mer eller mindre kopier av lignende episoder. En kan si at Jón blir presentert mer som en figur, en idealtipe, enn en person. Denne sagaen skal da også reflektere behovene til samfunnet på 1200-tallet, der en fortsatte å fremme lokale helgener etter suksessen en hadde hatt med promoteringen av Þorlák (nedenfor). Ifølge SNL er dette hovedkilden til hans liv, og skal bare være bevart i to versjoner, en gammelislandsk og en bearbeidet versjon. Den versjonen jeg har tatt

---

<sup>67</sup> «AM 399 4° (399) - Codex Resenianus», The scaldic project, åpnet 8. april 2021, <https://skaldic.abdn.ac.uk/m.php?p=ms&i=218>; «AM 657 c 4° (657c)», The scaldic project, åpnet 8. april 2021, <https://skaldic.abdn.ac.uk/m.php?p=ms&i=317>; «Biskupa sögur», Store norske leksikon, åpnet 5. september 2020, [http://snl.no/Biskupa\\_s%C3%B6gur](http://snl.no/Biskupa_s%C3%B6gur); «Guðbrandur Vigfússon», i *Britannica Academic*, åpnet 5. september 2020, <https://academic-eb-com/levels/collegiate/article/Guðbrandur-Vigf%C3%BAsson/75327>; «Jón Sigurdsson», i *Britannica Academic*, åpnet 5. september 2020, <https://academic-eb-com/levels/collegiate/article/J%C3%B3n-Sigurdsson/67723>; Jørgen Højgaard Jørgensen, *Historien om Biskop Laurentius på Holar* (Odense: Odense universitetsforlag, 1982), 34–35; Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, overs., *The Life of Gudmund the Good*, Text series (Coventry: The viking society for northern research, 1942), d. Translators note, <http://vsnrweb-publications.org.uk/The%20Life%20of%20Gudmund%20the%20Good.pdf>; Jakobssen, Ármann og Clark, David, overs., *The Saga of Bishop Thorlak*, Text series (Exeter: Viking society for northern research, 2013), xxi, <http://www.vsnrweb-publications.org.uk/Text%20Series/Thorlaks%20saga.pdf>; Kjell Arild Pollestad, *Kirkeliv i Nord Før Svartedauden: Biskop Laurentius' saga*. (Oslo: Cappelen, 2001); Guðbrandur Vigfússon og F. York Powell, *Origines Islandicae: A Collection of the More Important Sagas and Other Native Writings Relating to the Settlement and Early History of Iceland*, bd. 1 (Oxford: Clarendon Press, 1905), 420–24, 535; Kirsten Wolf, *The Legends of the Saints in Old Norse-Icelandic Prose*, Toronto Old Norse and Icelandic studies (Toronto Ontario: University of Toronto, 2013), 180.

utgangspunkt i, fra *Origines Islandicae*, er basert på denne bearbejdede versjonen, som finnes i *Biskupa sögur*.<sup>68</sup>

### *Þorlákrs biskups saga*

*Þorlákrs biskups saga* handler om biskop Þorlák Thorhallson, som var født i 1133. Som barn ble han sendt til å studere under Eyjólfur Sæmundarson, som hadde tilknytning både til den politiske og kulturelle eliten på Island. Etter at han var ferdig med studiene under Eyjólfur reiste han for å studere ved katedralskoler i England og Frankrike. Da han kom tilbake til Island grunnla han det første augustinerklosteret, Þykkvabøer, i 1168. Etter at den daværende biskop Klængur ble syk og døde i 1174, ble Þorlák valgt til ny biskop. Som sagt kom Þorlák i konflikt med noen andre Islandske stormenn. Originalt blir feiden presentert til å være over kirkeeiendom, men fokuset blir også stort på umoralen til Þorlák sine motstandere. Þorlák skal ha dødd av dårlig helse 23. desember 1193. Hans hellighet ble raskt anerkjent på Island, der han ble gjort til helgen like etter sin død. På den andre siden skulle det ta over 800 år før Þorlák ble offisielt anerkjent av den katolske kirke. Þorlák skal ha status som Islands skytshelgen.<sup>69</sup>

Sagaen om biskop Þorlák skal eksistere i flere versjoner. A-versjonen skal være den eldste. Denne skal eksistere i to utgaver, en fra midten av 1200-tallet og en fra midten av 1300-tallet. B-versjonen skal ha vært nedført 60-80 år senere. Det finnes også en C-versjon, med noen ekstra mirakler. Denne siste versjonen har først og fremst blitt brukt til å «utfylle» de andre. Hovedforskjellen mellom A og B versjonen skal være at sistnevnte inkluderer ekstra materiell, hovedsakelig om Þorlák's vanskeligheter som biskop. En skal mene at begge disse versjonene (A og B) er basert på en eldre, latinsk tekst. Den engelske oversettelsen jeg har lest, har tatt utgangspunkt i en versjon som består av alle disse versjonene, samt bruddstykker av den

---

<sup>68</sup> Margaret Cormack, «Saga of Bishop Jón of Hólar», i *Medieval Hagiography: An Anthology*, Medieval Studies (New York: Routledge, 2001), 595–97; Shannon Lewis-Simpson, *Youth and age in the medieval north* (Boston, United States: Brill, 2008), 95; «Jon Ogmundsson den hellige», Store norske leksikon, åpnet 23. mai 2020, [http://snl.no/Jon\\_Ogmundsson\\_den\\_hellige](http://snl.no/Jon_Ogmundsson_den_hellige); Vigfússon og Powell, *Origines Islandicae: A Collection of the More Important Sagas and Other Native Writings Relating to the Settlement and Early History of Iceland*, 1:536; Wolf, *The Legends of the Saints in Old Norse-Icelandic Prose*, 180.

<sup>69</sup> Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, «The Life of Gudmund the Good», 1942, xix–xxvii; «Den hellige Þorlák Thorhallson av Skálholt (1133-1193)», Den katolske kirke, åpnet 23. mai 2020, <http://www.katolsk.no/biografier/historisk/thorlakr>; Jakobssen, Ármann og Clark, David, *The Saga of Bishop Thorlak*, viii–xvii.



latinske teksten, pluss mirakelsamlinger.<sup>70</sup> Selv om oversetterne sier at de har prøvd «[...]to make the sense as clear as possible whilst retaining the flavour of the author's style.»<sup>71</sup> vil som alltid oversettelser involvere utfordringer.

Sagaforfatteren(e) sin stemme er tydelig til stede i denne sagaen, og er ikke uvillig til å komme med kommentarer eller bedømmelser. Det betyr ikke at den er mer subjektiv en de andre tekstene, men den kan gi et inntrykk av å være det. Sagaen er også full av bibelske sitat og allusjoner, noe som vi har sett kan være problematisk. Oversetterne mener at sagaens beskrivelse av Þorlákr's kamp for kirkeeiendom er overdrevet, og muligens en rettferdiggjøring av hans etterfølgers forfølgelse av samme tema. Kirsten Wolf er enig i denne tolkningen. Også denne sagaen kan altså være et bestillingsverk i tjeneste av enkeltpersoner eller grupperes interesser. Promoteringen av Þorlákur skulle også ha fungert som et motsvar mot spredningen av Olav den helliges kult.<sup>72</sup>

### *Páls biskups saga*

I *Páls biskups saga* får vi høre at Pál Jonsson (1155-1211) reiste til orkenøyene og videre til England hvor han studerte. Deretter kom han hjem til Island. Etter at den hellige biskop Þorlákur dør, blir Pál utnevnt til hans etterfølger. Han måtte først dra til Norge og så til Danmark for å bli konsekret. Deretter fokuseres det på hvordan Pál forbedrer bispedømmet og hans gode natur. Han blir etter hvert dratt inn i maktkampen mellom Guðmundr og de andre høvdingene, på førstnevntes side. Pál døde etter lengre tids sykdom.<sup>73</sup>

Vigfússon og Powell mener at språket i sagaen indikerer at forfatteren personlig kjente Pál, og peker blant annet på hvordan sagaen beretter om biskopens involvering i biskop Þorlák sine feider. Det har også vært spekulert i om det er samme person som skrev *Þorlákurs biskups saga* som skrev *Hungrvaka*. Teksten for denne sagaen skal være et enkelt dokument som angivelig skal ha vært tapt, og det første sporet av sagaen dukket opp så sent som på 1600-

---

<sup>70</sup> Jakobssen, Ármann og Clark, David, *The Saga of Bishop Thorlak*, xvi, xvii, xxi.

<sup>71</sup> Jakobssen, Ármann og Clark, David, xxi.

<sup>72</sup> Jakobssen, Ármann og Clark, David, xix–xvii; Wolf, «Pride and Politics in Late-Twelfth-Century Iceland: The Sanctity of Bishop Þorlákr Þórhallsson», 243–46.

<sup>73</sup> Vigfússon og Powell, *Origines Islandicae: A Collection of the More Important Sagas and Other Native Writings Relating to the Settlement and Early History of Iceland*, 1:502–33.

tallet, og da i forbindelse med en skikkelse, Jón Gizursason, som skal ha vært lite pålitelig i sin håndtering av dokumenter.<sup>74</sup>

Det er altså mulig at vi må være ekstra kritiske til denne sagaens historiske korrekthet, om ikke dens bilde av samtidens mentalitet, ettersom vi har minimalt med informasjon om dens opphav og videreformidling. Dersom originalteksten stammer fra et enkelt dokument, som også er produsert av en person som stod Pál nær, har vi heller ikke mulighet til å kryss-referere ulike versjoner opp mot hverandre. Vi må også anta at denne personen kan ha ønsket å fremme Pál i et positivt lys, noe det for øvrig er ganske tydelig at sagaen har for mål å gjøre. For eksempel påstås det at biskopen «[...] was the more trusty and fully faithful to him the more others forsook him. »<sup>75</sup>

### *Guðmundar biskups saga*

Den neste sagaen er *Guðmundar biskups saga*. Guðmundr Arason ble født 2. oktober 1161, til en velstående familie. Etter farens død ble Guðmundr oppdratt av sin onkel Ingimundr. Han ble ordinært som prest i 1185, i en alder av 23 år. Da biskop Brandr av Hólar døde, ble Guðmundr valgt til hans etterfølger, og han ble konsekret som biskop 13. april 1203. Etter å ha fått sin stilling bekreftet og returnert til Island, havner Guðmundr i en dispuTT over hvem som hadde domsmyndighet over saker som involverte kirkelige. Guðmundr blir drevet ut fra sitt bispedømme av en koalisjon med høvdinger og flyktet til Norge. Denne konflikten raste i flere år, og Guðmundr og hans menn prøvde flere ganger å ta tilbake kontrollen over bispedømmet. I håp om å få en ende på denne situasjonen ble Guðmundr avsatt av erkebiskopen i Nidaros. Verken Guðmundr eller befolkningen i bispedømmet godtok dette. Guðmundr døde 16. mars 1237. Han er mest kjent for sin kamp for kirkens frihet og rettigheter.<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> Vigfússon og Powell, 1:421–24; «Páls saga byskups», Store norske leksikon, åpnet 5. september 2020, [http://snl.no/P%C3%A1ls\\_saga\\_byskups](http://snl.no/P%C3%A1ls_saga_byskups).

<sup>75</sup> Vigfússon og Powell, *Origines Islandicae: A Collection of the More Important Sagas and Other Native Writings Relating to the Settlement and Early History of Iceland*, 1:504.

<sup>76</sup> Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, *The Life of Gudmund the Good*, 1942; Cikalini, M. og Arason, I.G, «Sainthood in the Making: The Arduous Path of Guðmundr the Good, Iceland's Uncanonized Saint».

Ifølge Kirsten Wolf finnes det fire versjoner av sagaen om Guðmundr, kalt versjon A-D.<sup>77</sup> Versjon A er den eldste sagaen om Guðmundr, og er satt sammen av *prestssaga*, *Hrafns saga Sveinbjarnarsonar*, *Arons saga Hjörleifssonar*, og annaler. Denne skal ha vært komponert ikke lenge etter Guðmundr sin død. Versjon B er en sammensetning av *Prestssaga*, *Hrafns saga Sveinbjarnarsonar*, *Arons saga Hjörleifssonar*, og ekstrapmaterial. Versjon C er basert på versjon B, eller samme kildemateriellet med noen tillegg. Versjon D ble skrevet på siste halvdel av 1300-tallet. Denne versjonen er igjen i store deler basert på versjon C. Den oversettelsen som jeg har brukt er basert på versjon A, slik den er gitt i *Biskupa Sögur*.<sup>78</sup> Nedskrivningen av Guðmundrs saga skal ha vært pådrevet av en av to grupper: enten hans familie, som ønsket å fremheve hans betydning, eller en kirkelig gruppe som søkte å fremme hans helligdom.<sup>79</sup>

Det er altså grunn til å tro at sagaskriveren, som også er ukjent, ville hatt insentiv for å forsøke å spille opp helligheten ved Guðmundr og hans familie, dersom en ser bort fra «sjangertrekk». Vi kan se tydelige indikasjoner i teksten på at så er tilfellet, da den ikke bare gjør mye for å vise helligheten til Guðmundr, men også til hans utvidede familie. Det er også tydelig i det faktum at det letes etter gudommelig innvirkning i nesten hver en hendelse. Det fortelles for eksempel om et skipsforlis der hele skipet blir ødelagt og Guðmundr får skadet foten sin. Her gjør sagaen et stort nummer av at en kiste med bøker blir funnet i god stand. Det oppfattes også som et mirakel at noen lik som blir funnet ute på en isbre ikke har råtnet. Ettersom disse tekstene er i stor grad biografiske verk, der det er stort fokus på deres person, kommer det også her skjevheter i representasjoner. I sagaen nevnes det at Guðmundr er sta og påståelig, men det går ikke videre inn på de negative sidene ved hans personlighet. Fokuset er, ikke uventet, i stedet på hans kamp for kirken og dens verdier.

Når det gjelder sannhetsgehalten i denne historien hjelper det at den er skrevet kort tid etter hendelsene den omtaler. Forfatteren kan ha vært i live selv, eller hatt kontakt med personer som var tilknyttet disse hendelsene. *Guðmundr saga* er også mer presis og utfyllende enn de andre sagaene jeg tar for meg. For eksempel har sagaskriveren kronologisert hendelsene ikke

---

<sup>77</sup> Wolf, *The Legends of the Saints in Old Norse-Icelandic Prose*, 129–48.

<sup>78</sup> Ciklamini, M. og Arason, I.G, «Sainthood in the Making: The Arduous Path of Guðmundr the Good, Iceland's Uncanonized Saint», 55; Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, «The Life of Gudmund the Good», 1942, xxvi.

<sup>79</sup> Ciklamini, M. og Arason, I.G, «Sainthood in the Making: The Arduous Path of Guðmundr the Good, Iceland's Uncanonized Saint», 56.

bare etter år, men også sesong, måned og dato.<sup>80</sup> På den andre siden står igjen det faktum at teksten ble skrevet på bestilling av en bestemt gruppe, og vil da sannsynligvis fremme synspunktene til denne gruppen. Videre vil den religiøse funksjonen til denne, og de andre tekstene, gjøre at hendelser vil bli tolket og formidlet i et bestemt lys.

Vi ser også at selv denne første versjonen er en amalgamering av tidligere tekster. Det gjør at vi må utvide all skepsisen også til disse skriftene. Samtidig vet vi ikke hvordan forfatteren av sagaen har forholdt seg til de tidligere verkene. Middelalderens forfattere er ikke kjent for sin pålitelige kildekritikk, og en var mer opptatt om personen som skrev var pålitelig eller ei.<sup>81</sup> Sannsynligvis har ikke sagaskriveren bare «klipt og limt» utdrag fra de andre tekstene, men tilpasset dem og satt dem sammen slik det passet. Dette forholdet kompliseres av at det finnes flere versjoner av sagaen, som er komponert av forskjellige personer, alle på ulike tid, med ulike agendaer og noe ulikt materiale. Samtidig betyr dette at vi, så sant de ikke bygger på hverandre, kan sammenligne de forskjellige versjonene med hverandre.

Thomas Becket, og hans *vita*, skal ha vært en modell for denne sagaen, noe som kan forklare alle henvisningene til Becket i sagaen.<sup>82</sup> Dette kan gjøre at sagaskriveren kan ha lett etter mønster som ikke fantes, oppdiktet noe eller prøvd å få hendelser til å passe inn i et mønster satt av den førnevnte teksten. Den største parallellen her er at begge helgenene er kjent for sin kamp for kirkens frihet.

Også denne teksten er basert på en versjon fra *Biskupa Sögur*. Versjonen i *Biskupa Sögur* er den eldste, og en skulle da trodd at det var denne versjonen som var «mest korrekt». Mer problematisk er den engelske oversettelsen jeg har støttet meg på. Kanskje det største problemet er at oversetterne tydeligvis har forandret teksten. Som de sier selv: «Certain annalistic and genealogical sections, and passages not essential to the main theme, have been omitted.»<sup>83</sup> Det gjør at en ikke vet hva som har blitt utelatt, og heller ikke om det er noe annet som er forandret. Margaret Cormack referer eksempelvis til flere mirakler som er tilskrevet

---

<sup>80</sup> I alle fall ut ifra helligdager og fester.

<sup>81</sup> Knut Kjeldstadli, *Fortida Er Ikke Hva Den En Gang Var: En Innføring i Historiefaget*, 2. utg. (Oslo: Universitetsforlaget, 1999), 56.

<sup>82</sup> Ciklamini, M. og Arason, I.G, «Sainthood in the Making: The Arduous Path of Guðmundr the Good, Iceland's Uncanonized Saint», 58.

<sup>83</sup> Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, «The Life of Gudmund the Good», 1942, d. «Translators note».

Guðmundr, men som ikke er gjengitt i denne oversettelsen.<sup>84</sup> Samtidig vil det alltid være en fare ved at en mister en del tekstens mening i en slik oversettelse.

### *Laurentius saga*

Laurentius Kalvsson, hovedpersonen i *Laurentius saga*, ble født i år 1267 på Hólar og døde i 1331 eller 1332. Som barn ble han tatt hånd om av en biskop Jørund. Allerede som barn sies det at han hadde «en biskop i magen». Sagaen skildrer Laurentius sine strider med andre kirkelige personligheter, der Laurentius fremstilles som pedantisk og det en på ikke-akademisk språk kunne kalt for en regelrytter. Et faktum som ikke blir like godt tatt imot av alle, verken i Nidaros eller på Island, hvor han er biskopens utsending. Allikevel er det hans fiender på Island som utnevner ham til biskop av Hólar da stillingen blir ledig. Han tjener i denne stillingen i de siste syv årene av sitt liv.<sup>85</sup>

Sagaen om Biskop Laurentius skal være den siste av de egentlige bispesagaene. Det er også en av et mindretall sagaer man er ganske sikker på hvem som var forfatteren. Det mener en var Einar Havlidsson, en tidligere elev og nær bekjent av Laurentius. Sagaen skal ha en høy grad av troverdighet, da mye av det den beretter kan underbygges av andre kilder. I sagaen er det mange beretninger om verden utenfor. Disse skal derimot være tatt rett ut fra andre verk skrevet av Einar selv, og skal inneholde flere faktafeil. Sagaforfatteren sier rett ut at han ønsker å gi Laurentius et godt ettermæle, noe som kommer tydelig frem gjennom hele sagaen. Både i form av måten Laurentius blir fremstilt som et offer, og gjennom direkte kommentarer fra Einar. Sagaen må ha vært nedskrevet i løpet av siste halvdel av 1300-tallet. Denne sagaen skal være overlevert i to hovedversjoner; A og B. Den første er fra rundt 1525, og den andre fra begynnelsen av 1500-tallet. Det finnes også en versjon, *D*, som er en mer komplett avskrift av versjon B. Den danske oversettelsen er fra *laurentius saga biskups*, av Àrni Bjørnson, Rit Handritastofnunar Íslands, 3 (Reykjavík: handritastofnun Íslands, 1969).<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> Cormack, «Better off Dead: Approaches to Medieval Miracles», 344–49.

<sup>85</sup> Jørgensen, *Historien om Biskop Laurentius på Holar*; Pollestad, *Kirkeliv i nord før svartedauden*.

<sup>86</sup> Jørgensen, *Historien om Biskop Laurentius på Holar*, 19–36; Pollestad, *Kirkeliv i nord før svartedauden*, 14–21.

## *Sagaen om St. Sunniva*

Til slutt kan jeg også nevne noen ord om sagaen om St. Sunniva. Hun var den eneste kvinnelige helgenen i Norge, og en av de tre viktigste, sammen med St. Olav og St. Hallvard.<sup>87</sup> Sunniva var en Irsk kongsdatter som levde på 900-tallet. Etter at riket hennes ble angrepet av hedninger, rømte hun riket sammen med en flokk av hennes «medborgere» og setter ut i tre skip: «dei la fra land med skipa sine straks de var ferdige på den måten at dei korkje hadde segl eller årer, ikkje noko styre, ikkje våpen eller hærklede. Ved dette viste ho at ho leit meir på den allmechtige himmelkongen en på verdsleg ferdahjelp og stønad.»<sup>88</sup>

Med Guds hjelp drev de til øya Selja, som var ubebodd, men brukt til beiting av fe. Der slo de seg ned og levde i pakt med Guds vilje, og spiste fisk. Da en flokk med lokale, som fortsatt var hedninger, kom til øya for å jage dem bort, gjemte Sunniva og hennes følgere seg i en hule, og med Guds hjelp ble utgangen stengt av et steinras. Dette medfører også at Sunniva og hennes kumpaner omkommer. Tegn på Sunnivas helligdom opptrer fort, og hennes levninger blir tatt vare på. Jeg har allerede referert til den versjonen jeg har brukt, som befinner seg i boken *Legender Frå Mellomalderen: Soger om Heilage Kvinner og Menn*. Dersom det jeg har funnet av informasjon er korrekt, ble denne historien ført i pennen først på latin rundt 1170. Denne teksten skal derimot ha gått tapt, slik at det er Odd Snorresons versjon fra rundt 1190 som er den nærmeste versjonen. Ikke uventet har denne teksten mye til sammen med lignende fortellinger fra sin tid og sitt området.<sup>89</sup>

### 3.4 Konklusjon

Oppsummert kan vi si at disse kildene er skriftlige beretninger. Slik sett kan de til en viss grad brukes som beretninger om den fortiden de handler om. De kan også fortelle oss noe om tiden de ble til i; de kan brukes som levninger. En ting som er tydelig at vi må være oppmerksomme på, er at disse tekstene er skrevet med et visst formål. Dette formålet, som vist over, var ofte å fremheve og/eller å hylle hovedpersonen til sagaene. Videre var de ofte laget på bestilling av bestemte grupper, eller personer som hadde interesse av å fremme disse

---

<sup>87</sup> «Sta. Sunniva», Store norske leksikon, åpnet 25. november 2020, [http://snl.no/Sta.\\_Sunniva](http://snl.no/Sta._Sunniva).

<sup>88</sup> Else Mundal, *Legender Frå Mellomalderen: Soger om Heilage Kvinner og Menn* (Oslo: Samlaget, 1995), 134.

<sup>89</sup> «Den hellige Sunniva av Selja (900-t)», Den katolske kirke, åpnet 25. november 2020, <http://www.katolsk.no/biografier/historisk/sunniva>.

personene og/eller hva de stod for, for å vinne politisk eller annen type kapital. De fleste tekstene er nedskrevet en stund etter at hovedpersonene døde. I sammenligning med andre sagaer er dette tidsrommet allikevel ganske kort, og burde ikke i seg selv være noen stor utfordring. I tilknytning til dette kan det være problematisk at en ikke vet hvem mange av forfatterne var. Det gjør det mer utfordrende å kontekstualisere tekstene, og å vite hvilke motiver som lå bak nedskrivningen av dem.

Til slutt er det et faktum at tekstene jeg har lest, er oversettelser. Kvaliteten på disse oversettelsene og kopiene er avhengig av hvem som har oversatt tekstene, og her var det vanskelig å finne større mengder informasjon om mange av oversetterne, med den implikasjonen at en kan sette spørsmålstegn ved oversettelsenes kvalitet og hvor lik disse er originaltekstene. Det betyr også at noe av nyansene og implikasjonene i språket uansett vil gå tapt. Noen av tekstene har også en litt brokete historie i sin vandring til oss i nåtiden, slik at vi muligens må være forsiktige med å behandle de tekstene som leses i dag, som originaltekstene skrevet for rundt 800 år siden.

Jeg har i det foregående vært ganske så kritisk til disse sagaene. Denne kritikken har i stor grad dreid seg om hvor «historisk korrekt» og tendensiøs sagaene er. Allikevel er det et faktum at disse tekstene reflekterer det kristne, islandske samfunnet de ble skapt i. Med forbeholdende nevnt ovenfor vil jeg derfor tør påstå at slike skriftlige kilder er noe av det bedre materialet en kan bruke for å komme inn i hodene på fortidens mennesker. Det kan også være at en i den moderne forskningen har vært for opptatt av å lete etter den «originale» teksten. Istedenfor kan det være en legitim ide å angripe hver tekst som et eget undersøkelsesobjekt. Etter å ha sett litt på selve tekstene, skal jeg nå vende blikket mot nettopp konteksten og samfunnet som skapte dem.

## 4.0 Bakgrunn

I denne delen av oppgaven skal jeg gjøre et forsøk på å skissere noe av historien og forholdene til det islandske folket i middelalderen, slik at det er mulig å kontekstualisere sagaene jeg skal studere senere i oppgaven. Jeg begynner med å gi en beskrivelse av forholdene fra naturens side. Deretter går jeg litt dypere inn på historien og samfunnet som bygges opp. Her velger jeg å gjøre rede for gårdsdriften i neste kapittel, da dette er tett knyttet opp til historiene jeg skal utforske der. Til slutt undersøker jeg kristendommen og kirken, og litt om deres stilling på øya. Jeg setter et endepunkt for dette kapitlet ved slutten av 1200-tallet, selv om Laurentius levde etter dette. Begrunnelsen for dette er at denne perioden blir vanligvis sett på som et brudd i Islands historie.

### 4.1 Geografiske & klimatiske forhold

Island er kjent for sine vulkaner. Med over 200 vulkaner er store deler av den 103,000 km<sup>2</sup> store øya dekket av tørket lava, cirka ti prosent for å være mer nøyaktig, og de ti neste er dekket av is.<sup>90</sup> En skulle trodd dette preget livet på øya, noe vi også kan se i kildene til denne oppgaven. En ville jo trodd at ulykker tilknyttet slike fenomener kanskje var noe som skjedde av og til, ettersom befolkningen var vant til disse farene, men at en og annen uforsiktig person allikevel kom utfor et uhell i forbindelse med disse. I sagaen om biskop Þorlákur hører vi for eksempel om flere hendelser der personer eller dyr dør eller blir skadet av, varme kilder og vulkanske åpninger. Et eksempel er dette, hvor nettopp uaktsomhet blir påpekt:

One young man rode carelessly where there were volcanic vents and his horse's feet were burned so that people thought it would die. Then the blessed Bishop Þorlákur was invoked and in a few days the horse was healed completely. They gave thanks to God and to the holy Bishop Þorlákur for this incident.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> Byock, *Viking Age Iceland*, 26; «Iceland», Britannica Academic, åpnet 12. mai 2020, <https://academic-eb-com/levels/collegiate/article/Iceland/106235>.

<sup>91</sup> Jakobssen, Ármann og Clark, David, *The Saga of Bishop Thorlak*, 26.



Øya er, som vi da forstår, for det meste skapt av vulkansk aktivitet. Dette skyldes at den ligger på den midtatlantiske ryggen, en undersjøisk fjellkjede, som gjør det til et aktivt geologisk område.<sup>92</sup> Dette setter nødvendigvis sitt preg på landskapet. Peter Sawyer beskriver mesteparten av øya som «barren, with mountains, glaciers, and deserts».<sup>93</sup> 70% av innbyggerne bor nå i Reykjavik-området, som ligger rett utenfor en sone med vulkansk aktivitet. Derimot ligger bosetninger på andre deler av øyen nærmere slike områder.<sup>94</sup>

Den geotermiske energien skal ikke ha vært utnyttet i form av energi. På den andre siden ble den flittig utnyttet til vasking av klær, bading, matlaging ol, kanskje mest kjent i form av varme kilder.<sup>95</sup> Dette kommer godt til uttrykk i de islandske sagaene:

Kjartan rejste tit til den varme Kilde i Sælingsdalen, og det traf sig i Reglen saa heldigt, at Gudrun var ved Kilden, naar han kom. Kjartan kunde godt lide at tale med Gudrun, thi hun var klog, smuk og munter. Det var alles Mening, at ingen af de unge paa Egnen passede saa godt sammen som de to. Olaf og Osvif var ogsaa gode Venner og kom til Gilde hos hinanden, ikke mindst, da de unge fattede gensidig Kærlighed.<sup>96</sup>

Island er også plassert mellom den kalde luftstrømmen fra nord og østgrønnlandstrømmen på den ene siden, og den nordatlantiske strømmen og varm luft sørfra på den andre. Dette fører til at været kan bli noe ustabilt, og små skifter i disse vindende kan føre til store forandringer i været, men den fuktige luften avsetter på sin side regn, som danner elver og myrer som opprettholder livet på øya. Grosesongen er derimot kort, bare på fire til fem måneder. Det ustabile været skal ha vært en stor årsak til at Island gikk gjennom uregelmessige perioder med hungersnød og sykdom, noe som kommer godt frem i bispesagaene.<sup>97</sup>

---

<sup>92</sup> «Iceland», Encyclopedia Britannica, åpnet 12. mai 2020, <https://academic-eb-com/levels/collegiate/article/Iceland/106235>.

<sup>93</sup> P. H. Sawyer, red., *The Oxford Illustrated History of the Vikings* (Oxford [England]; New York: Oxford University Press, 1997), 120.

<sup>94</sup> Magnus Gudmundsson mfl., «Volcanic Hazards in Iceland», *Jökull*. 58 (1. januar 2008): 251–52.

<sup>95</sup> Byock, *Viking Age Iceland*, 27.

<sup>96</sup> Thøger Larsen, overs., «Laxdøla Saga», [heimskringla.no](https://heimskringla.no/wiki/Laxdøla_Saga), åpnet 12. mai 2020, [https://heimskringla.no/wiki/Laxdøla\\_Saga](https://heimskringla.no/wiki/Laxdøla_Saga).

<sup>97</sup> Byock, *Viking Age Iceland*, 26–28; A. E. J. Ogilvie, «The Past Climate and Sea-Ice Record from Iceland, Part 1: Data to A.D. 1780», *Climatic Change* 6, nr. 2 (1. juni 1984): 132, <https://doi.org/10.1007/BF00144609>; Richard F Tomasson, «A Millennium of Misery: The Demography of the Icelanders», *Population Studies* 31, nr. 3 (1977): 407.

Denne ustabiliteten ble forsterket av en klimatisk nedkjøling rundt år 1200. De som koloniserte Island var nemlig heldige i det at klimaet på denne tiden var mildt. Det skal ha vært beregnet at to tredjedeler av øya var dekket av vegetasjon ved landnåmet (nå er det rundt en tredjedel). Det virker som om det er enighet om at årsaken til denne nedkjølingen er vulkanutbrudd, som har sendt store mengder aske i atmosfæren og blokkert for sollyset. En respons fra islendingenes side skal ha vært å føre bosetningene lenger inn på øya. Innenlands er her relativt, da det ikke skal ha vært mange bosetninger over 200 meter fra havet.<sup>98</sup>

Island ligger som nevnt nærme den arktiske isfronten. Også denne isen beveger seg, og mengden av is påvirker det islandske klimaet, da den virker kjølede på lufttemperaturen. Dette får en direkte effekt på Islands produktivitet. Men det er også variert klima på øya. Generelt er den sørlige halvdel flatere og mildere, den vestlige delen av øya er også relativt mild, men har noen flere daler. De nordlige og østlige delene av øya er mer ulendt, med flere fjorder og daler, samt et kaldere sub-arktisk klima. Til slutt er Vestfjorden, med sine dype, trange fjorder og lite fruktbare jord.<sup>99</sup>

Alle de faktorene jeg har nevnt til nå gjør at Island skal være et godt eksempel på «bad year economics», hvor det går bra bare om ingenting går dårlig. Islenderne skal allikevel, både i det ellefte og fjortende århundre, ha hatt gode samfunnsmessige buffere mot lokale eller større katastrofer. For å utnytte denne bufferen var det derimot nødvendig å kunne forutsi sesongvariabler. Det stadig mer ustabile været på Island kan ha gjort dette utfordrende.<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> Byock, *Viking Age Iceland*, 57; Hjálmarson, *History of Iceland: From the Settlement to the Present Day*, 18; Hoffmann, *An Environmental History of Medieval Europe*, 323, 335; Thomas McGovern, Ramona Harrison, og Konrad Smiarowski, «Sorting Sheep and Goats in Medieval Iceland and Greenland: Local Subsistence, Climate change, or World System Impacts», *CUNY Academic Works*, 2014, avsn. 9.12, [https://academicworks.cuny.edu/hc\\_pubs/636](https://academicworks.cuny.edu/hc_pubs/636); Ogilvie, «The Past Climate and Sea-Ice Record from Iceland, Part 1: Data to A.D. 1780», 11–22; Sigurðsson, *Det norrøne samfunnet*, 50–57; Sawyer, *The Oxford Illustrated History of the Vikings*, 120; Tomasson, «A Millennium of Misery: The Demography of the Icelanders», 407.

<sup>99</sup> Thomas H McGovern mfl., «Landscapes of Settlement in Northern Iceland: Historical Ecology of Human Impact and Climate Fluctuation on the Millennial Scale», *American Anthropologist* 109, nr. 1 (2007): 27–51. Beskrivelsene er spredt rundt i artikkelen.

<sup>100</sup> Byock, *Viking Age Iceland*, 57; Hoffmann, *An Environmental History of Medieval Europe*, 338–39; George Hambrecht, «Zooarchaeology and the Archaeology of Early Modern Iceland», *Journal of the North Atlantic* 2, nr. sp1 (2009): 5.

## 4.2 Det islandske middelaldersamfunnet

Den første mulige beskrivelsen av Island skal ha blitt gitt av den greske utforskeren Pytheas fra Marseille, 400 år fvt. Han skrev om et land han kalte Thule, som lå seks dagers seiling nord for England.<sup>101</sup> Vi har også sikre kilder som sier at personer fra de britiske øyer reiste til Island på 700-tallet, for det meste irske munkere som søkte isolasjon. Også personer fra de skandinaviske områdene skal ha begynt å utforske øya fra midten av 800-tallet, og den permanente befolkningen av Island skal ha begynt på slutten av det samme århundret. Ifølge *landnámabok* var den første personen som permanent slo seg på øya nordmannen Ingolf Arnason, som til slutt bosatte seg i det som ble Reykjavik.<sup>102</sup> Majoriteten av nybyggerne skal ifølge tradisjonen ha vært personer som rømte fra Harald Hårfagre og hans erobringer her hjemme i Norge. Samtidig skal det ha vært et stort innslag av personer fra de norrøne bosetningene på de britiske og atlantiske øyene, men det skal også ha vært et innslag av keltere.<sup>103</sup>

Landnåmsperioden regnes vanligvis frem til ca. 930. Da hadde det meste av øya blitt kolonisert, og samfunnsinstitusjoner var begynt å bli etablert. Perioden 930-1030 blir i islandsk historie ofte kalt sagatiden, ettersom det er dette tidsrommet sagalitteraturen oftest omhandler. Denne perioden var ellers karakterisert av en modning og blomstring av det islandske samfunnet. Hjálmarsson kaller det neste århundret (1030-1118) for fredsperioden (period of peace). Her ser vi først og fremst at kirken bygget ut sine institusjoner og befestet sitt grep om Island. Samtidig konsentrerte høvdingene stadig mer av makten i sine hender. Denne konsentrasjonen ble så stor at på 1200-tallet var det bare fem familier som satt med kontroll over *goðar*-posisjonene (se nedenfor).<sup>104</sup>

---

<sup>101</sup> Krag mener på den andre siden at dette må være Norge, ettersom Pytheas' Thule skal ha vært bebodd. Krag, *Aschehougs Norgeshistorie. Bd. 2*, 44.

<sup>102</sup> I denne delen kommer jeg til å bruke en del fremmedord. De fleste er islandske.

<sup>103</sup> Jan Ragnar Hagland, red., *Landnámabok Etter Hauksbók* (Hafnsfjord: Erling Skjalgssonselskapet, 2002), 41; Hjálmarsson, *History of Iceland: From the Settlement to the Present Day*, 10, 12; Karlsson, *The History of Iceland*, 9–10, 15; Per G. Norseng mfl., «Islands historie», Store norske leksikon, åpnet 13. desember 2020, [http://snl.no/Islands\\_historie](http://snl.no/Islands_historie); Sigurðsson, *Det norrøne samfunnet*, 51; Þorláksson, «Historical Background: Iceland 870 - 1400», 136.

<sup>104</sup> Hjálmarsson, *History of Iceland: From the Settlement to the Present Day*, 19–41; Krag, *Aschehougs Norgeshistorie. Bd. 2*, 49.

Denne maktkonsentrasjonen førte til at 1200-tallet var preget av et økt konfliktnivå (den såkalte *strurlungaöld*, eller «Sturlungenes tid», etter sturlungene, en av de mektigste familiene i denne perioden). Den første store konflikten som nevnes i sagaene skal være fra 1120-tallet, og kan tyde på at høvdingene da hadde bygget seg opp nok makt til å kunne utfordre hverandre. Parallelt med dette hadde også den norske kronen konsolidert sin makt internt i riket, og drev en aggressiv utenrikspolitikk. Et ledd i denne politikken var å få kontroll over de norrøne bosetningene i Nordsjøen. Det lyktes den norske kongen å få kontroll over Island i 1260-årene.<sup>105</sup>

Samfunnet som vokste frem, har fått stor oppmerksomhet fra historikere. Dette mye på grunn av at det manglet en konge eller en sentral myndighet, i det minste til den norske kongen offisielt innlemmet øya i sitt rike på slutten av 1200-tallet. Så skal en nok ikke romantisere fristaten for mye. Selv om det ikke fantes et formelt overhodet, er det naturlig å tenke seg at den lille gruppen av høvdinge og deres familier dannet et oligarki som satt på det meste av makten.<sup>106</sup> For Island var, i fristatsperioden (som perioden mellom landnåmet og innlemmelsen i Norgesveldet kalles), styrt av høvdinge kalt *goðar* (entall= *goði*). Det skal ha vært minst 39 av disse.<sup>107</sup>

Dette er nok en etterlevning fra førkristne tider, og det er mulig høvdingene også har hatt en religiøs funksjon, da ordet *goði* tydelig har samme opphav som *goð* (guddom) og *guð* (gud), men om de hadde en slik rolle, er det ikke nok materialet til å spekulere i hva denne skal ha bestått av. Vésteinsson viser at høvdingfamiliene i det minste klarer å så godt som monopolisere biskopstillingene da kristendommen ble innført, og at de brukte den medfølgende makten til å sikre sine egne stillinger.<sup>108</sup> Jeg kommer tilbake til dette.

Der virker uansett som deres rolle fortsatt er diskutert. Þorláksson mener at høvdingene skaffet seg makt ved hjelp av patron-klientforhold og sosial kapital. Orri Vésteinsson vektlegger derimot at høvdingslektene sikret seg kontrollen også over den økonomiske

---

<sup>105</sup> Karlsson, *The History of Iceland*, 79–82; Þorláksson, «Historical Background: Iceland 870 - 1400», 148–51; Vésteinsson, *The Christianization of Iceland*, 66–67.

<sup>106</sup> Krag er inne på lignende tanker. Krag, *Aschehougs Norgeshistorie. Bd. 2*, 46.

<sup>107</sup> Etter at Island ble inkorporert under den Norske kronen ble høvdingene erstattet med kongens sysselmenn. Vésteinsson, *The Christianization of Iceland*, 1–9; Þorláksson, «Historical Background: Iceland 870 - 1400», 139–41; Wim Blockmans og Peter Hoppenbrouwers, *Introduction to Medieval Europe 300-1500*, 2nd ed. (Hoboken: Taylor and Francis, 2014), 89–90.

<sup>108</sup> Vésteinsson, *The Christianization of Iceland*, 7–8.

kapitalen. Med sosial kapital mener jeg de ressursene som ligger i ens sosiale relasjoner og nettverk. Økonomisk kapital knyttes til økonomiske ressurser som kan omgjøres til penger; i denne sammenheng for det meste eiendom og skatter. Allikevel hersker det enighet om at høvdingene (i alle fall i starten) ikke hersket over en visst geografisk området, men heller et antall husstander i et patron-klient forhold. En viss maktbalanse skal ha blitt sikret ved at det ble delegert tre *goði* til hvert distrikt, slik at de kunne overvåke hverandre og hindre at et individ ble for mektig. Þorláksson anerkjenner likevel at en maktkonsentrering finner sted, om senere en Vésteinsson.<sup>109</sup>

Som sagt var Island uten en sentral myndighet, men for å holde samfunnet sammen var det allikevel (eller snarere derfor) gjennomregulert. Alt var kodifisert og måtte gjøres i forhold til strenge lover og regler, og det ble utviklet et system av normer og regler for å holde konfliktnivået nede. Nedskrivningen av lovverket skal ha blitt påbegynt i 1117-1118 og resultert i lovboken *Grágás*. Det øverste politiske organet var *Alþingi* (Alltinget), som ble avholdt en gang i året. Alltinget var åpent for høvdingene og deres fremste følgere, *þingmenn*. Det var også høvdingene som styrte de lokale tingene.<sup>110</sup> Alltinget virker først og fremst å være en arena for politisk diskusjon, så og si at det “[...] served the unintended purpose of creating an ethnic community with a strong resemblance to a nation”<sup>111</sup> virker litt drøyt.<sup>112</sup> Allikevel var ikke lovene som ble vedtatt bindende, en kunne nekte å følge en lov en ikke godtok. På den andre siden fungerte Alltinget som siste instans for tvister og dommer. I de ukene Alltinget foregikk var det (og *þingvellir*, hvor alltinget var lokalisert) et fokus for hele øya.<sup>113</sup>

Når det gjelder befolkningstallet, varierer estimatene mellom 40 000 – 70 000 personer på Island i høymiddelalderen. Før 1300-tallet gjorde Islands enkle økonomiske struktur at ens sosiale posisjon var avhengig av hvilken rolle en hadde i anskaffelsen av nødvendigheter. Alle islendinger var pålagt å være tilhørende en gård. Husstanden var delt i overhodet og

---

<sup>109</sup> For eksempel Karlsson, *The History of Iceland*, 26; Þorláksson, «Historical Background: Iceland 870 - 1400», 139–41, 148–51; Vésteinsson, *The Christianization of Iceland*; Gunnar C. Aakvaag, *Moderne Sosiologisk Teori* (Oslo: Abstrakt forl, 2008), 148–71.

<sup>110</sup> Blockmans og Hoppenbrouwers, *Introduction to Medieval Europe 300-1500*, 90–91; Karlsson, *The History of Iceland*, 21–27; Þorláksson, «Historical Background: Iceland 870 - 1400», 139–40.

<sup>111</sup> Karlsson, *The History of Iceland*, 21.

<sup>112</sup> Selv om undertegnede er kjent med teorien om rasjonelle valg, og dens konsept om «uintenderte positive konsekvenser». Aakvaag, *Moderne Sosiologisk Teori*, 118.

<sup>113</sup> Karlsson, *The History of Iceland*, 21–27; Þorláksson, «Historical Background: Iceland 870 - 1400», 141–42.

medlemmet. Som i de fleste andre samfunn ble kvinnene sett på som annenrangs borgere, og var nedprioritert i de fleste spørsmål.<sup>114</sup>

### 4.3 Kirke & religion

Religionen ble nevnt tidligere. Jeg kan nå diskutere dette litt nærmere, for religionen på Island er også et aspekt som det har blitt rettet en del fokus mot - mer spesifikt har en vært interessert i hvordan øya konverterte til kristendommen, og spesielt hvor fredelig denne prosessen var i forhold til de fleste andre steder i Europa. Beslutningen om å akseptere den nye religionen ble tatt på Alltinget i år 999 eller 1000, akkurat som alle andre politiske beslutninger. Men det ble gjort noen lokale tilpasninger, som å tillate spising av hestekjøtt og å forlate syke barn. Å tilbe de gamle gudene privat skal også ha vært tillatt. I dette tilfellet virker det altså ikke som om vi har med en gjeng religiøse fanatikere å gjøre. Heller virker det som om det var et snev av politisk pragmatisme og realisme involvert. Kristendommen kunne bli brukt som en maktfaktor internt, og ikke minst til å sikre seg en plass i det europeiske felleskapet (spesielt viktig var gode bånd til Norge). Å videreføre visse hedenske skikker var også et nødvendig kompromiss for å forhindre konflikter. Þorláksson mener at indikatorene peker mot at den gamle religionen ikke stod veldig sterkt på Island, slik at det ikke fantes sterke krefter som kjempet for å beholde den. Denne hendelsen kom heller ikke ut av det blå, da Island hadde vært utsatt for stadig sterkere misjonsvirksomhet, spesielt fra Norge, i tiden før.<sup>115</sup>

I min sammenheng er det også verdt å nevne at den første biskopen på Island, Æleifr, ble valgt i 1056. Han tok sin hjemgård, Skálholt, som sitt bispedømme. Hans etterkommer, Gizur, opprettet et nytt bispedømme på øya, som ble ved Hólar, slik at etter ham har øya vært delt inn i to bispedømmer. Dette ble etter hvert, som vi skal se, oppfattet som «normalen». Kirken jobbet, som seg hør og bør, hardt med å spre kristendommen på øya og å innføre de nødvendige institusjonene. Som ellers i Europa tok det nok derimot noen århundrer før denne tradisjonen virkelig hadde satt seg i den islandske befolkningen. Det er synlig i sagamaterialet jeg har gjennomgått til denne oppgaven at åsatroen fortsatt var utbredt, da det er fokus på at biskopene måtte lære opp befolkningen innenfor sine bispedømmer. Det er også opplysende å

---

<sup>114</sup> Karlsson, *The History of Iceland*, 44–55; Vésteinsson, *The Christianization of Iceland*, 124.

<sup>115</sup> Hjálmarson, *History of Iceland: From the Settlement to the Present Day*, 30–32; Karlsson, *The History of Iceland*, 33; Þorláksson, «Historical Background: Iceland 870 - 1400», 144–45.

vite at en stor del av det helgenbiskopene blir hedret for, egentlig var vanlige oppdrag gitt av erkebiskopen i Nidaros.<sup>116</sup>

Et av særtrekkene ved Island er at det beholdt institusjonen av *eigenkirchenwesen* (tysk, direkte oversatt «egenkirkevesen») – privatpersoner bygde kirkene på sin eiendom og eide kirkene. Dette var også praksisen de fleste steder på kontinentet i tidlig middelalder, men der fikk kirken raskere kontroll over kirkeeiendommene. Ved systemet på Island fikk privatpersonene som bygde kirkene halvparten av skattene som gikk til kirken, og de var selv fritatt fra å betale skatt. Disse skatteinntektene skal ha vært en viktig del av høvdingenes maktgrunnlag. Viktigere en den økonomiske kapitalen var den politiske og sosiale. I de første århundrene etter kristendommens innførelse var de fleste religiøse embeter besatt av høvdinge og personer fra de høyeste sosiale lagene. Høvdingene brukte oppgavene som førte med disse posisjonene til å bygge seg opp et nettverk og en maktbase.<sup>117</sup>

Slik var situasjonen frem til slutten av 1100-tallet. Etter dette var ikke slike stillinger nødvendige, ettersom høvdingene da hadde bygget seg opp en stabil posisjon. Samtidig hadde også rekrutteringsbasen til religiøse stillinger blitt bredere. En kan regne med at antallet prester begynte å stige fra rundt 1120, slik at presteskaper ikke var like lukrativt. Det kan vi se ut ifra at utenom Isleifr og Gizur skal alle biskopene være utdannet på Island. Derimot var det ønskelig for høvdingene å innsette fostersønner eller andre slektninger som biskoper. De kunne fungere som trofaste allierte.<sup>118</sup>

Vi forstår at det var de verdslige eierne av kirkene som satt med makten, og ikke prestene eller biskopene, som mer kan regnes som en del av førstnevntes husstand, med mindre de da ikke var samme person. Dette skal være bakgrunnen for Þorlaks kamp over kirkenes eiendom og selvstendighet, en kamp han skal ha lykkes svært godt med i begynnelsen. Ikke unaturlig samlet de sekulære kreftene seg mot ham, og det ble en bitter strid mellom Þorlaks og

---

<sup>116</sup> Hjalmarson, *History of Iceland: From the Settlement to the Present Day*, 37; Þorláksson, «Historical Background: Iceland 870 - 1400», 145–47; Vésteinsson, *The Christianization of Iceland*, 58–92.

<sup>117</sup> Karlsson, *The History of Iceland*, 39; Vésteinsson, *The Christianization of Iceland*, 85, 93–143, 189–94, 238; Chris Wickham, *The Inheritance of Rome: A History of Europe from 400 to 1000*, The Penguin history of Europe (London: Allan Lane, 2009), 516–17.

<sup>118</sup> Vésteinsson, *The Christianization of Iceland*, 77, 144–46, 193.

høvdingene. Vi har også sett at Guðmundr var en iherdig forkjemper for kirkens uavhengighet.<sup>119</sup>

Valget av biskoper lå offisielt ved den forrige biskopen, eller biskopen av det andre bispedømmet. Det var uansett alltid familiære eller andre typer relasjoner involvert. Allikevel virker det som det var *de facto* høvdingene i nord som valgte sin biskop, selv om de kunne henvende seg til biskopen i sør.<sup>120</sup> Det skal også være interessante forskjeller mellom hvem som ble valgt til biskop i nord og sør – i nord var alle biskopene av høvdingslekt, mens i sør kom biskopene fra lavere sosiale lag. Denne symmetrien blir reversert i 1200. På begynnelsen av 1200-tallet begynte erkebiskopen i Nidaros å innsette norske biskoper på Island uten å forhøre seg med islendingene.<sup>121</sup>

At biskopene hadde gode forbindelser er synlig om vi tar et nærmere blikk på de som er denne oppgavens hovedpersoner. For eksempel kom Þorlacr fra en respektabel, men fattig og ubetydelig familie. Som vi hører i sagaen ble han derimot oppfostret av Ejolfr Sæmundarson, et medlem av den mektige Oddaverjar-familien, og Þorlaks familie skal ha knyttet tette bånd til denne klanen. Etter å ha vært i utlandet og studert, entret han tjeneste hos en prest og ble etter en stund spurt om å lede et nytt religiøst hus. Der steg han raskt i gradene og var en av tre kandidater til å ta over etter biskop Klængr. Biskopen ble bedt om å velge sin etterfølger, og det ble da Þorlacr. Noe annet interessant ved Þorlacr er at han skal ha vært den første islandske biskopen som jobbet på vegne av erkebiskopen i Nidaros, og var en aktiv forkjemper for erkebiskopens reformprogram. Spesielt la han vekt på seksualmoral. McCreesh mener det var slike holdninger som gjorde Þorlacr til en god helgenkandidat. Engasjementet for å kanonisere Þorlacr kom fra Hólar, og ikke hans eget distrikt Skálholt. Dette kan være fordi minnene rundt Þorlaks konflikter fortsatt var friske, men det kan også ha vært en olivengren mellom kirken og Oddaverjar-familien.<sup>122</sup>

---

<sup>119</sup> Hjálmarson, *History of Iceland: From the Settlement to the Present Day*, 46; Vésteinsson, *The Christianization of Iceland*, 106, 166, 238. Prestenes stilling er et gjentakende tema i boken.

<sup>120</sup> Hvordan dette forholdet var andre veien nevnes ikke.

<sup>121</sup> Vésteinsson sier derimot ingenting om hvordan bispedømmet sør forholdt seg til sine nordlige kollegaer. Vésteinsson, *The Christianization of Iceland*, 144–57.

<sup>122</sup> McCreesh, «Saint-Making in Early Iceland»; Vésteinsson, *The Christianization of Iceland*, 152–70, 208.



Jón ble valgt til biskop av venner og kjente i sør. Der var muligens biskop Brandr inspirert av Þorlakrs kanonisering. I motsetning til de andre biskopene jeg nevner her, kom han fra en velstående og etablert familie. Han var direkte etterkommer av landnåmere og eide en av de rikeste gårdene på Island.<sup>123</sup>

Guðmundr er mer interessant i så måte. Han kom også fra en respektabel slekt, selv om han ikke hadde store midler selv. Hans familie hadde allikevel gode forbindelser via giftemål. Guðmundr ble ordinært som prest i 1185 og ble distriktsprest i Höfðaströnd. Etter at han skadet beinet, ble han mer og mer fanatisk i sin tro. Samtidig ble han stadig mer kjent, mest på grunn av hans personlighet og religiøse styrke. Guðmundr var en «folkets mann», blant annet ved å gi almisser til alle som spurte, og dette reflekteres i at Guðmundr ikke offisielt ble kanonisert, men adoptert av befolkningen.<sup>124</sup>

Guðmundrs innsettelse som biskop ble orkestret av Kolbeinn Tumason, et medlem av den lokale storslekten Àsbirningar, som var blitt overbevist om at Guðmundr kunne være lett å kontrollere. Dette slo kraftig tilbake på Kolbeinn, da Guðmundr ikke ønsket å være noens dukke, og sagaen skildrer den bitre striden mellom dem. Guðmundr omtales av Vésteinsson som alle høvdingers mareritt, jeg har allerede vært inne på hans standhaftige og kompromissløse fremferd for å styrke kirken. Til forskjell fra sin onkel Guðmundr var hans etterfølger og nevø Páll ikke interessert i reformer. Páll var mest sannsynlig født utenfor ekteskap av Guðmundrs søster. Selv om senere kilder skal ha det til at Guðmundr utpekte Páll som sin etterfølger, skal dette være høyst usikkert. Mer sannsynlig er det at også Páll ble utnevnt av Oddaverjar-familien.<sup>125</sup>

Når det gjelder hvorfor noen av disse personene ble utpekt til helgener, har nok dette sammenheng med noe jeg allerede har nevnt: at det islandske samfunnet ønsket å promotere lokale helgener i et forsøk på å motstå presset fra «andres» helgener. Det skal også være et resultat av en modning av det islandske samfunnet, og at det utviklet seg en sterkere selvfølelse. Dette føyer seg samtidig inn i et større europeisk fenomen, der helgener i økende

---

<sup>123</sup> Vésteinsson, *The Christianization of Iceland*, 146–47, 172.

<sup>124</sup> McCreesh, «Saint-Making in Early Iceland»; Vésteinsson, *The Christianization of Iceland*, 154–55, 175, 206–7.

<sup>125</sup> Vésteinsson, *The Christianization of Iceland*, 154–55, 206–7.

grad ble sett på som grasrotas beskyttere.<sup>126</sup> Vi så derimot at de fleste helgenemnene på Island kom fra «the establishment», og kan slik sies å være trygge og tradisjonelle valg.

#### 4.4 Konklusjon

I dette kapitlet har vi sett at Island ble befolket på slutten av 800-tallet. De neste århundrene ble brukt til å bygge opp et levedyktig samfunn i et av Europas hardeste omgivelser. Det islandske samfunnet hadde ikke noe formelt overhodet, men ble styrt av lokale stormenn, *goðar*, som hadde Alltinget som sitt øverste politiske organ. Forholdene var som sagt harde, med et stadig kaldere og mer ustabilt klima og en øy som var preget av vulkansk aktivitet. Vi så også at kristendommen kom til øya rundt år 1000, og at den i de første århundrene var et viktig maktverktøy for aristokratiet. Etter at kirken hadde befestet sin posisjon og institusjonelle stilling, begynte den å arbeide for autonomi. De fleste biskopene, deriblant helgenene, ble valgt (og gjort til helgener) på grunn av sine gode politiske forbindelser. I det neste kapitlet skal jeg undersøke hvordan islendingene prøvde å forholde seg til sine nærområder, og hvordan de forestilte seg sitt forhold til disse områdene.

---

<sup>126</sup> McCreesh, «Saint-Making in Early Iceland».

## 5.0 Dyr i bispesagaene

Dette kapittelet vil adressere oppgavens første delspørsmål: Hvordan forestilte man seg forholdet til dyr og natur i sitt nærmiljø? Mirakelhistoriene jeg tar for meg i dette kapittelet har jeg delt i to, under tilsynelatende motstridende overskrifter. Først tar jeg for meg hendelser der naturen blir fremstilt som fiendtlig. Deretter undersøker jeg hendelser der naturen fremstilles som vennlig og kontrollerbar. Denne tvetydigheten vil være en kjerne i kapitelets argumentasjon. En fellesnevner for alle mirakelhistoriene er at de omhandler et område som den islandske befolkningen var nært tilknyttet. For å undersøke hvordan disse fortellingene belyser forholdet mellom dette området og menneskene i det, tar jeg i bruk konseptet om miljøforestillingsevne, samt Aberths kategoriseringer av middelalderens syn på naturen.

Da øya ble bosatt var den arktiske reven det eneste landlige pattedyret på øya. Kolonistene tok derimot mot med seg kyr, sauer og hester til å ha på gårdene sine. Det var disse dyrene de hadde daglig kontakt med. At det var få dyrearter på øya betydde at det var lite mat, men også ingen rovdyr til å angripe husdyrene som ble importert. Men det tok naturligvis tid å få bygget opp bestanden. Spesielt sauene skal ha funnet seg godt til rette i sine nye omgivelser, og hjemmespunne klær, *vaðmál*, ble en av øyas største eksportvare, men også de andre dyrene skal ha funnet seg til rette, i større eller mindre grad. Kyrne ble hovedsakelig brukt til melk, og geitene melk og ull. Også sauens melk og alle dyrenes kjøtt ble utnyttet. Også fisk skal ha blitt satt ut. Det finnes i alle fall to innsjøer der det er tegn til at ørret har blitt satt ut av de tidlige islendingene. Korn ble også dyrket, spesielt bygg og havre, men i en beskjeden grad. Spesielt ble det dyrket korn på sør og sør-vest siden av øyen. Mangelen på korndyrking skal ha vært mer på grunn av dårlig jordbruksteknikk en klimatiske forhold.<sup>127</sup>

---

<sup>127</sup> Byock, *Viking Age Iceland*, 28, 44; Thomas H McGovern, «The Archaeofauna», i *Hofstaðir: Excavations of a Viking Age Feasting Hall in North-Eastern Iceland*, red. Gavin Lucas, Institute of Archaeology Monograph Series 1 (Reykjavík: Fornleifastofnun Íslands, 2009), 168, 221; Ogilvie, «The Past Climate and Sea-Ice Record from Iceland, Part 1: Data to A.D. 1780», 141; Sawyer, *The Oxford Illustrated History of the Vikings*, 119–20; McGovern, Harrison, og Smiarowski, «Sorting Sheep and Goats in Medieval Iceland and Greenland: Local Subsistence, Climate change, or World System Impacts», avsn. 9.6; Sigurðsson, *Det norrøne samfunnet*, 57; Ian A. Simpson mfl., «Soil Limitations to Agrarian Land Production in Premodern Iceland», *Human Ecology: An Interdisciplinary Journal* 30, nr. 4 (2002): 440; Kevin P. Smith, «Landnam: The Settlement of Iceland in Archaeological and Historical Perspective», *World Archaeology* 26, nr. 3 (1995): 323; Þorláksson, «Historical Background: Iceland 870 - 1400», 137.

På 1200-tallet skal sammensetningen i dyreholdet ha blitt simplifisert. Griser og geiter skal nesten ha forsvunnet til fordel for sauene. Dels på grunn av at disse dyrene ikke klarte å tilpasse seg det islandske klimaet, dels på grunn av at de ikke var like økonomiske. Denne forandringen har ofte blitt omtalt i negativt ordelag, men en trenger ikke nødvendigvis se på det som et tap. Et like legitimt synspunkt kan være å se på det som en omstillings – og tilpasningsprosess. Eller så kan det være at også det kaldere klimaet kan ha bidratt til avvikling av korndyrking og endring i sammensetningen av dyrebestanden. Akkurat hvordan denne utviklingen gikk for seg er omdiskutert, og det hersker uenighet om det store skiftet kom på 1500 eller 1600 tallet.<sup>128</sup>

Landnámsmennene stiftet seg ofte storgårder. De bygde flere spesialiserte gårder som lå spredt strategisk rundt på øya. Slik prøvde de å maksimere utbyttet fra naturressursene. Slike storgårder skal ha forsvunnet rundt årtusenskiftet, hovedsakelig på som følge av oppsplitting av gårdene som på grunn av folkeøkning. Denne prosessen skal ha stoppet opp på 1200-tallet. Muligens hendte dette på grunn av utjevning i befolkningstall, slik at det ikke var like stort press på jorden. På den andre siden førte det økte befolkningstallet til at flere ble leilendinger. Det har vært beregnet at så mye som fem av seks gårdsbruk på 1200-tallet var leilendingsgårder.<sup>129</sup>

Når det gjelder hvor store gårdene var, målt i antall dyr, peker McCooey på skriftlige kilder som indikerer at de største gårdene kunne ha opp mot 60 melkekyr. Når det gjelder buskap generelt skal det høyeste antallet være 125. Nå gjaldt dette de største kirkeeide gårdsbrukene, og en kan tenke seg at variasjonen var stor, der noen gårdsbruk ikke hadde (råd til) slike dyr. Slike tall var nok heller ikke statiske, og for å overleve må gårdene ha omstilt seg til endrede sosiale, økonomiske og klimatiske forholdt.

---

<sup>128</sup> Hoffmann, *An Environmental History of Medieval Europe*, 336; Bernadette McCooey, «Farming Practices in Pre-Modern Iceland» (Birmingham, University of Birmingham, 2017), 16, <https://etheses.bham.ac.uk/id/eprint/7371/>; McGovern, Harrison, og Smiarowski, «Sorting Sheep and Goats in Medieval Iceland and Greenland: Local Subsistence, Climate change, or World System Impacts», avsn. 9.13; Thomas H McGovern, Sophia Perdikaris, og Clayton Tinsley, «The Economy of Landnám - The Evidence of Zooarchaeology», i *Approaches to Vinland: A Conference on the Written and Archaeological Sources for the Norse Settlements in the North-Atlantic Region and Exploration of America*; *The Nordic House, Reykjavík, 9 - 11 August 1999*; *Proceedings*, red. Andrew Wawn, Sigurður Nordal Institute Studies 4 (Reykjavík: Sigurður Nordal Inst, 2001), 157.

<sup>129</sup> Byock, *Viking Age Iceland*, 55; Orri Vésteinsson, «A Divided Society: Peasants and the Aristocracy in Medieval Iceland», *Viking and Medieval Scandinavia* 3 (2007): 131; Sigurðsson, *Det norrøne samfunnet*, 52–53.

Det totale antallet dyr på Island har vært estimert 50,000 kyr og 30,000 annet buskap i år 1100. Dette har vært gjort ved å ta et gjennomsnitt for hver gård, basert på arkeologiske utgravninger av staller og ganget dette med et hypotetisk estimat for antall gårder. Vi ser fort at slike tall er usikre, ettersom de utgravningene som er gjort, ikke trenger å være representative, og at en ikke er sikker på det totale antall gårder. Samtidig kan stallene ha vært brukt til andre dyr og andre formål enn det disse utregningene har tatt utgangspunkt i. De første sikre tallene på dyrehold skal komme fra 1700-tallet. Da kan det dokumenteres at i Skaftártunga, på sørsiden av Island, som dekker et område på 400 km<sup>2</sup> og hadde i 1703 (som også skal kunne være representativt for situasjonen på 1400-tallet) 12 eiendomsenheter med 16 hushold. Til sammen bodde det 106 personer der, sammen med 933 sauer, 185 kyr og 113 hester.<sup>130</sup>

Den vanligste befolkningsenheten på Island fulgte lignende mønster som i Norge, sannsynligvis like mye eller mer på grunn av lokale forhold, en medbragte tradisjoner. Den bestod av spredte enkeltgårder. Gården bestod av et rektangulært eller båtformet hovedhus, kalt *skáli* eller *hús*, sammen med spesialiserte mindre bygninger. Disse bygningene kunne være frittstående eller koblet sammen til hovedhuset. Det skal ha blitt funnet bygg med en lengde på 40 meter, men det tenkes at det kunne ha en seremoniell funksjon. Disse langhusene bestod i begynnelsen av et enkelt rom, men ble etter hvert delt opp i flere spesialiserte seksjoner. Dersom gården ikke hadde en egen bygning som fungerte som stall, var en av disse seksjonene beregnet på gårdsdyrene.<sup>131</sup>

Husholdene var knyttet sammen i en rekke sosiale nettverk. Den spredte befolkningen gikk sammen i *hreppar* (ent: *hreppr*). Dette var sammenslutninger av minst tyve skattebetalende bønder, og antakeligvis styrt av de fem mektigste bøndene i kretsen. Disse organisasjonene fungerte som sosiale sikkerhetsnett, og den viktigste oppgaven deres var nok «fattighjelp». Dette fordi at de fattige ellers ville vært en byrde for de andre medlemmene av lokalsamfunnet. De tok seg videre av lokale politiske spørsmål og tvistemål, som delingen av

---

<sup>130</sup> McCooey, «Farming Practices in Pre-Modern Iceland», 8, 38, 110–11, 117; Richard Streeter, Andrew J. Dugmore, og Orri Vésteinsson, «Plague and Landscape Resilience in Premodern Iceland», *Proceedings of the National Academy of Sciences - PNAS*, Critical Perspectives on Historical Collapse Special Feature, 109, nr. 10 (2012): 3665.

<sup>131</sup> James Graham-Campbell, *The Viking World* (London: Frances Lincoln, 1980), 79–81; Jon Vidar Sigurðsson, Anne Irene Riisøy, og Ståle Dyrvik, *Norsk Historie 800-1536: Fra Krigerske Bønder Til Lydige Undersåttar*, bd. B. 1 (Oslo: Samlaget, 2011), 26–29; Sawyer, *The Oxford Illustrated History of the Vikings*, 123–24.

beitemarkar, men kan også ha samlet inn lokale skatter og avgifter. Slike sammenslutninger er ikke unike, og har paralleller til de fleste steder i Europa på denne tiden.<sup>132</sup>

Vi så tidligere at øyas fruktbarhet var ujevnt fordelt. Hvordan bearbeidet man de jordene som var? De ville nok ha blitt bearbeidet med hakker eller spader. På større jordflekker brukte man en ard, en liten plog som dras av et eller flere dyr og styrt av en person. I århundrene etter årtusenskiftet skal også en bedre versjon av plogen (moulboard-plough) ha blitt introdusert til de norrøne områdene. For å innhøste korn ble ljàen brukt.<sup>133</sup>

Så langt bomønsteret og åkrene. Hvordan var det man losjerte dyrene? Her trekker jeg inn noen historier fra sagamaterialet som eksempler. På Island ble som sagt dyrene holdt innendørs om vinteren. Dersom kyrne blir kalde, vil deres melkeproduksjon bli redusert eller stoppe opp, og snø og is vil dekke gresset. Det er derfor lite tenkelig at melkekyrne ble gående ute om vinteren. Dette var islendingen fullstendig klar over. I Þorlákr's saga får vi høre om en bonde, hvis alle søyer rømmer en vinter

and it looked as if the greatest harm would happen: that the sheep would swell up and lose their milk. He then took the best course, as he frequently did, and called upon the holy Bishop Þorlákr, his foster-father. After that the sheep came from the heath, completely unswollen, towards those who sought them.<sup>134</sup>

Samtidig nevnes det i Laurentius' saga at en vinter var så kald at sauene på Hólar døde i «flokkevis» av sult. Nå ligger Hólar på øyas nordlige side, så det er nok noen av de klimatiske forskjellene på øya vi her er vitne til. Derimot er det mer troverdig når kildene refererer til søyer og buskap som går ute om vinteren i områder med mildere klima. Skalhólt, øyas andre bispesetet, som ligger på sørsiden av øya, hadde nok ikke slike utfordringer.<sup>135</sup> Men det er i hvert fall klart at dette var en bekymring som ikke var ubetydelig. Muligens er bekymringen

---

<sup>132</sup> Tom Amorosi mfl., «They Did Not Live by Grass Alone: The Politics and Palaeoecology of Animal Fodder in the North Atlantic Region», *Environmental Archaeology* 1, nr. 1 (1998): 42; Byock, *Viking Age Iceland*, 137–38; Blockmans og Hoppenbrouwers, *Introduction to Medieval Europe 300-1500*, 151; McCooey, «Farming Practices in Pre-Modern Iceland», 33; Sigurðsson, Riisøy, og Dyrvik, *Norsk Historie 800-1536: Fra Krigerske Bønder Til Lydige Undersåttar*, B. 1:181; Vésteinsson, *The Christianization of Iceland*, 82–83.

<sup>133</sup> Blockmans og Hoppenbrouwers, *Introduction to Medieval Europe 300-1500*, 130–32.

<sup>134</sup> Jakobssen, Ármann og Clark, David, *The Saga of Bishop Thorlak*, 26.

<sup>135</sup> Pollestad, *Kirkeliv i nord før svartedauden*, 173.; McCooey, «Farming Practices in Pre-Modern Iceland», 61; Denne forskjellen er et gjennomgående tema i Hambrecht, «Zooarchaeology and the Archaeology of Early Modern Iceland».

ekstra stor ettersom det her gjelder sauer, som vi har sett var dyret islendingene var mest avhengig av.

Dersom gården hadde et fjøs, ser det ikke ut til å være noen mønstre i hvilke typer dyr som ble holdt der, selv om det er naturlig å tro at det var forskjell i størrelse. Det var gårdens individuelle situasjon som bestemte hva fjøset ble brukt til. Derimot skal bygningen ha noen karakteristiske trekk, som en midtgang og båser. Også sauene hadde egne bygninger, *fjárhús*, som bokstavelig talt betyr sauehus, eller *Fjårborgir*. Sistnevnte var lave, uten dører, slik at dyrene kunne bevege seg fritt ut og inn av dem. Det nevnes at *Fjárhús* skal ha hatt dører og torvtak.<sup>136</sup>

Da har vi sett litt på selve gården, men islendingene utnyttet også ressurser utenfor gårdsgrensene. Det ble for eksempel opprettet setre over hele Island. Det virker som det er konsensus om at dette var et særnorsk fenomen, og det ble nok i så fall importert herfra. Der ble sauene sendt til å beite om sommeren. Slik ble det geografiske området for ressursutnytting større, og gårdene fikk større sannsynlighet for å overleve. Også andre aktiviteter ble utført her, som produksjon av melke- og håndverksprodukter. Størrelsen på seteren og hvor mange som tok i bruk setrer varierte med geografisk lokasjon og rikdommen til enkeltpersonene.<sup>137</sup>

Et annen type areal brukt til dyrehold var allmenningen. Det fantes to typer allmenninger på Island: *afréttir* og *allmenningar*. Den første tilhørte to eller flere spesifikke gårder, den andre hadde ingen spesifikke eiere, men kunne bli brukt av alle innenfor et geografisk område. Disse ble brukt til beite i sommerhalvåret. Allmenningen var altså til fellesbruk, mens setrene måtte være på privat jord. I tillegg utnyttet man mindre øyer til å sette ut dyrene på. Det har blitt påstått at dyr som beitet på disse øyene om vinteren ville klare seg like godt som de dyrene som stod innendørs, muligens på grunn av at disse øyene kunne ha et mildere klima, som jeg også nevnte over.<sup>138</sup>

---

<sup>136</sup> McCooey, «Farming Practices in Pre-Modern Iceland», 62–64; Bruno Berson, «A Contribution to the Study of the Medieval Icelandic Farm», *Archaeologia islandica* 2 (2002): 59–62.

<sup>137</sup> Graham-Campbell, *The Viking World*, 127; Gavin Lucas, «Pálstóftir: A Viking Age Shieling in Iceland», *Norwegian Archaeological Review* 41, nr. 1 (2008): 85, 96; McCooey, «Farming Practices in Pre-Modern Iceland», 39; Sigurðsson, *Det norrøne samfunnet*, 54; Guðrun Sveinbjarnardóttir, «Shielings in Iceland. An Archeological and Historical Survey», *Acta Archaeologica* 61 (1990): 74–75, 91–92.

<sup>138</sup> Sigurðsson, *Det norrøne samfunnet*, 54–55; McCooey, «Farming Practices in Pre-Modern Iceland», 52–54; Streeter, Dugmore, og Vésteinsson, «Plague and Landscape Resilience in Premodern Iceland», 3665.

## 5.1 Gårdsdrift & den fiendtlige naturen

I sagaen om Jón fortelles det om en stall hvor alle kyrne som ble satt i den, døde.<sup>139</sup>

Stallmesteren lurte på hva de skulle gjøre. Jón svarte at «It shall go on as long as there are any kine left, if God will that the place be wasted in this way.»<sup>140</sup> Da stoppet dyrene å dø, og Jón vant da en seier over «[...]this evil oppression by his faith and steadfastness.»<sup>141</sup>

Stallmesteren skulle også finne ut av hvilke dyr som skulle beholdes gjennom vinteren, og hvilke som skulle slaktes, noe som kan få en til å lure på hvorfor en ikke bare stappet alle dyrene som skulle slaktes inn i denne båsen.

Denne historien er en god illustrasjon av den miljøforestillingen som historiene i dette delkapittelet gir uttrykk for. Her er det noe uklart om det er «hvit» eller «sort» magi som er årsaken til denne hendelsen. At det er uklart hva som er opphavet til de mirakuløse/magiske kreftene til helgenene skal derimot ikke ha vært så uvanlig. Kan dette bunne i en spenning mellom den førkristne religionen og kristendom? Selv om det ikke nevnes eksplisitt her, er det naturlig og tro at det var en demon på ferde. Uvanlig var det ikke at demoner tok bosted i andre levende skapninger. Naturen kunne bli sett på som et tilfluktssted for demoner og hedenske guder, og demonutrydding var en av de eldste og mest utbredde oppgavene til helgenene. Etersom helgener kunne manipulere omgivelsene, ble denne evnen også gitt til hekser og andre onde skapninger. Begrunnelsen skal være at de arbeidet for Djevelen, hvis makt rivaliserte og spilte Guds egen. I slike kamper mellom disse kreftene var det uunngåelig Guds makt som vant, slik som vi ser her. Jeg vil anta at dette gjenspeiler hvordan man mente eller ønsket at verden skulle forholde seg. Dersom demoner tok bosted i andre dyr, var det ofte dyr som ofte ble sett på som farlige – løver, gribber eller store sorte hunder.<sup>142</sup> Ved å være et bosted for demoner og fiendtlige skapninger ser vi at naturen blir sett på som kontrollert av onde makter, et syn på naturen som kan kategoriseres som *fiendtlig*. Allikevel ser vi som nevnt at islendingene mente at naturen her kunne overkommes.

---

<sup>139</sup> Denne fortelles i Vigfússon og Powell, *Origines Islandicae: A Collection of the More Important Sagas and Other Native Writings Relating to the Settlement and Early History of Iceland*, 1:560–61.

<sup>140</sup> Vigfússon og Powell, 1:560.

<sup>141</sup> Vigfússon og Powell, 1:560.

<sup>142</sup> Aberth, *An environmental history of the Middle Ages*, 22; Bartlett, *Why can the dead do such great things?*, 384, 387; Weinstein og Bell, *Saints & Society*, 151.



Jeg vil hevde at slike hendelser viser at disse menneskene forestiller seg naturen som ond, truende og farlig. Dette inntrykket blir forsterket av at det er en ku som blir besatt, fordi dette er et dyr som vanligvis blir sett på som domestisert og rolig. Mer naturlig hadde det vært om det var snakk om et rovdyr, eller et dyr som forbindes med aggressivitet. Naturen er altså fullt til stedet, og det skal være mulig å bruke slike tekster for å behandle sagaene som miljøsentrerte tekster. Derimot vil jeg ikke si at naturen fremstilles som aktiv. Med muligens et unntak som blir diskutert senere i kapittelet, er det tydelig at naturen ikke har egen handlekraft, og kun er gjenstand for påvirkning utenfra. Sannsynligvis er dette en måte islendingene ønsket å skape sitt eget (mentale/forestilte) dominansforhold til naturen, i en parallell til Ellen Arnolds franske munk. En alternativ tolkning kan være at dette forholdet reflekterer den posisjonen islendingene følte de befant seg i – uten egen handlekraft, og kun leketøy for større makter.

Det er heller ikke den eneste gangen i disse sagaene at det nevnes demoner. I sagaen om biskop Guðmundr er det en kvinne som har et syn der hun blir bortført av en demon.<sup>143</sup> Beskrivelsen av omgivelsene minner om helvete. Demonen sier at hun skal bli kastet ned i et hull, for hun skal ha vært utro med to prester. Kvinnen blir redd og ber om hjelp fra alle helgenene. Flere helgener kommer for å drive bort demonen. Før disse helgenene forsvinner, gir de henne en liten leksjon i kristen væremåte og nevner de hellige islandske biskopene Isleifr, Bjørn og biskopene Þorlacr den eldre og yngre som eksempler til etterfølge. Denne hendelsen virker mer en noe annet til å være en mulighet til å fremme kristne verdier og helligheten til de nevnte personene. En lignende hendelse, om ikke med en demon, kommer lengre ut i sagaen. En person ble jaktet på av en trollkvinne og ber Guðmundr om hjelp. Guðmundr transporteres ut av kroppen sin og viste seg for denne mannen omgitt av et blendende lys. Han sprinklet vann på trollkvinnen, som fikk henne til å forsvinne.

Et fascinerende aspekt ved sagaen om Guðmundr, som er naturlig å nevne her, er hvor sterkt den er preget av før-kristne riter. Dette skal ikke være spesielt unikt, da kristendommen, for å kunne spre seg, absorberte mange før-kristne ritualer og oppfatninger. Allikevel, nesten alle miraklene Guðmundr utførte skal også ha vært tilskrevet før-kristen magi; han så fremtiden, ble transportert ut av kroppen, forandret været og endret elveleier. Dette blir enda tydeligere

---

<sup>143</sup> Historiene jeg tar opp her blir fortalt i Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, «The Life of Gudmund the Good», 1942, 32–35, 40–41, respektivt.

dersom en stiller denne sagaen opp mot de andre bispesagaene, som ikke inneholder så tydelige hedenske tendenser. Ifølge McCreesh kommer dette av at kulten og sagaen om Guðmundr ble bygget opp av befolkningen, mens de andre var i hovedsak fremmet av intellektuelle geistlige. Massene hadde lettere for å akseptere magi og andre ikke-kristelige overnaturlige forklaringer enn det geistlige hadde.<sup>144</sup>

Slik sett støter vi her på en lignende spenning som den Dutton beskrev i karolingerriket, der folketroen støter imot kristendommens doktriner. Vi ser altså at kristendommen ikke alltid fikk mulighet til å styre diskursen, i kontrast til Lindow sine funn.<sup>145</sup> Det er uansett interessant at naturen ble så sterkt forbundet med demoner og onde krefter. Det viser at førstnevnte blir sett på som fiendtlig, farlig og skummel. Men det viser også at de ikke hadde så sterk kontroll over sine omgivelser som de nok skulle ønsket, og som fremstilles i slike historier som den om Jón.

Om vi da vender oppmerksomheten tilbake mot Jóns saga, er det også vært å merke seg at miraklene først tar til etter Jón er blitt biskop. Knyttes de mer til hans stilling en hans person? Etersom Jón var den første biskopen av Hólar, ønsket nok sagaskriveren og helliggjøre både embetet og Jón. Det er tydelig her at Jón frembringer miraklene på grunn av sin dydighet – at på grunn av hans framifrå oppførsel har han tilegnet seg Guds gunst, som vises i form av mirakler. I så fall ser vi at islendingene forestilte seg at naturen var Gud og det hellige underdanig, og jo nærmere en var Gud, jo sterkere kunne man bruke hans kraft til å påvirke verden rundt seg.

Vi hører som nevnt at en planla hvor mange dyr som skulle slaktes i løpet av vinteren. Dette var en viktig avgjørelse, og det var mange faktorer som kunne spille inn. En måtte tenke på hvor mye for en hadde, og hvor mye som kunne være tilgjengelig om våren igjen. Sammensetningen av dyrene var også viktig, spesielt om en ønsket å utvide flokken. Nødvendig var det også å ha nok mat til å brødfø de som bodde på gården, men dette var nok også en anledning til å kvitte seg med mindre nyttige munnere. Det var to alternativer i en slik situasjon. Enten kunne en prøve å sikre seg for fremtiden, ved å lagre opp for og mat og redusere antall dyr. Ellers kunne man la være å gjøre dette. Ved sistnevnte alternativ reduserte

---

<sup>144</sup> Aberth, *An environmental history of the Middle Ages*, 23; Dutton, *Charlemagne's Mustache*, 183–84; McCreesh, «Saint-Making in Early Iceland».

<sup>145</sup> Dutton, *Charlemagne's Mustache*, 169–88; Lindow, «Norse Mythology and the Lives of the Saints».

man kostnadene, men stod i fare for å miste dyrene.<sup>146</sup> Alvoret i en slik situasjon gjør Jón sin oppførsel her litt merkelig fordi det kunne ha resultert i at det døde for mange dyr til at det var igjen et bærekraftig antall til neste vår.

I *Guðmundar biskups saga* får vi høre at en purke skal ha rømt fra bingen sin og brutt seg inn i et hus der en mor og barn lå og sov.<sup>147</sup> Purken skal ha bitt seg fast i barnet slik at det døde. Etterpå sprang purken inn i bingen sin igjen. Dette skal ha skjedd om vinteren, noe som kan forklare at grisen var stasjonert innendørs. Om dette betyr i samme hus som menneskene, eller en egen bygning, er ikke tydelig ut ifra den oversettelsen jeg her går etter. Andre mener derimot at denne episoden peker på at også grisene ble holdt i egne bygninger. Denne episoden viser tydelig at grisen ble sett på som et farlig dyr. I motsetning til kyrne i Jóns saga, er det her ingenting som indikerer at grisen blir kontrollert av andre krefter. Vi må altså anta at grisen her handlet autonomt, noe som egentlig gjør dette til et sterkere eksempel på hvordan naturen ble sett på som fiendtlig. I begge tilfellene er det dyr som forbindes til gården og domestisering, til islendingenes *sted*. Det at de i det minste forestilte seg slike hendelser, som karakteriseres ved mangel på kontroll, viser en ambivalens som rivaliserer tekster de gotiske forfatterene.<sup>148</sup>

Ettersom jeg nå er inne på grisen, kan jeg utdype litt om dette dyret. Denne passasjen kan, som nevnt, gi en indikasjon på at den islandske befolkningen oppfattet grisen som et potensielt farlig dyr. Det ville i så fall ikke ha vært et unikt. McCooley mener på den andre siden at de skal ha vært mer opptatt av mulig skade på eiendom en personskader. På grunn av deres foringsvaner, og deres evne til å trenge gjennom barrierer, har grisen stort potensial for å gjøre skade på avlinger, noe som kan gjøre en slik bemerkning sannsynlig.<sup>149</sup> Det kan være at grisen ble oppfattet som en trussel mot, en anomali i, islendingenes *rom*.

---

<sup>146</sup> Amorosi mfl., «They Did Not Live by Grass Alone: The Politics and Palaeoecology of Animal Fodder in the North Atlantic Region», 42; Þráinn Eggertsson, «Sources of Risk, Institutions for Survival, and a Game Against Nature in Premodern Iceland», *Explorations in Economic History*, Explorations in Economic History, 35, nr. 1 (1998): 18.

<sup>147</sup> Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, «The Life of Gudmund the Good», 1942, 8.

<sup>148</sup> Det er i så fall ikke et unikt fenomen at grisen blir sett på som farlig. Dolly Jørgensen, «Running Amuck? Urban Swine Management in Late Medieval England», *Agricultural history* 87, nr. 4 (2013): 429–51, <https://doi.org/10.3098/ah.2013.87.4.429>; McCooley, «Farming Practices in Pre-Modern Iceland», 69.

<sup>149</sup> McGovern, «The Archaeofauna», 216; Jørgensen, «Running Amuck? Urban Swine Management in Late Medieval England».

Denne forestillingen kan også ses i det strenge lovverket rundt grisehold. Det var restriksjoner på hvor man kunne ha disse dyrene. For eksempel var det ikke lov med griser på allmenningene, noe som kan peke på at de ble holdt på gården. Her skal de ha vært inngjerdet ellet passet på, slik at de ikke skadet avlinger eller beitemarker. Derfor skal de som hadde griser, hatt få av dem, og foret dem med rester og avfall. McCooey mener at grisen ikke skal ha vært like godt beskyttet som andre husdyr i *Grágás* (den islandske lovboken), noe hun mener indikerer at samfunnet var opptatt av å håndtere de ødeleggende effektene av disse dyrene. Det var bare griser med neseringer som kunne befinne seg utenfor eierens eiendom. Dersom en kom over slike griser, var det ikke straffbart å drepe dem eller drive dem vekk, slik det var med kyr og griser.<sup>150</sup>

Grisen var allikevel et verdifullt dyr. Dette kan muligens være på grunn av arbeidet det tok å holde dem, og at de ikke ga særlig med ekstraressurser utover mat. En to år gammel purke med ni unger var verdt like mye som en ku, som skal være relativt høyt prissatt. Verdien av en ku var i mange samfunn hva en form for valuta, noe som kan forklare hvorfor det poengteres at personen som mistet kuen i mirakelet ovenfor. Det er heller ikke et isolert fenomen. Spesielt det irske samfunnet skal lenge ha holdt på kuen som et verdifullt statussymbol og en form for økonomisk kapital. Det betyr at det bare var de som hadde råd til det, som holdt griser på gårdene sine. På Island skal grisen ha forsvunnet fra «normale gårder» allerede før år 1000, men det er dokumentert grisehold helt til midten av 1500- tallet. Så om grisen ble utryddet må det ha vært etter dette.<sup>151</sup> Selv om det ikke nevnes hvor mange griser de skal ha hatt på gården, er det uansett et tegn på at Guðmundr sin onkel Ingimundr var velstående. Dette passer med hva vi så ovenfor.

I disse historiene ser vi altså at det naturen og det naturlige blir forbundet med farer. Ofte av en mørk og ond karakter, om ikke rett ut demoner. Samtidig er Gud og det guddommelige en overmakt som er på menneskenes side. Det overordnende inntrykket er altså at man så på naturen som passiv og under ekstern kontroll. Det guddommeliges innvirkning i naturen er nok en måte islendingene ønsket å bygge en identitet til og et eierskap over øya. Resultatene av den guddommelige innvirkningen kan nok reflektere hvordan man mente verden burde

---

<sup>150</sup> McCooey, «Farming Practices in Pre-Modern Iceland», 69–70; McGovern, «The Archaeofauna», 216.

<sup>151</sup> McCooey, «Farming Practices in Pre-Modern Iceland», 99, 136–37; McGovern, Perdikaris, og Tinsley, «The Economy of Landnám - The Evidence of Zooarchaeology», 157; McGovern, «The Archaeofauna», 216–18; Chris Wickham, *Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean, 400-800* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 356–57.

forholde seg. Ambivalensen i denne seksjonen tyder nok på at den islandske naturen sannsynligvis ikke alltid lot seg temme.

## 5.2 Dyr under Guds kontroll

Det er kanskje ikke unaturlig at et så agrarisk samfunn har buskapen så langt fremme i bevisstheten som en ser i disse sagaene. Eksempler på dette finner vi for eksempel i sagaen om Þorlákur.<sup>152</sup> Hans vievann skal ha vært ganske så potent. Dyr som fikk litt av dette på seg, ble «[...] almost never harmed by sickness, weather or wild beasts.»<sup>153</sup> Det holdt også skadedyr unna. Vi får også høre om Presten Ormr, som skulle til *Alþinget*. På veien slet han ut hesten sin. Han påkalte Þorlákurs navn, og hesten hoppet opp og sprang videre. Der hører vi også om en ku som hadde gått utfor en klippe, og blitt helt knust. Ved hjelp av Þorlákur fikk denne fattige personen kuen sin like hel igjen. I forbindelse med det jeg nevnte ovenfor, er det interessant at det her nevnes ville dyr. Det er mulig at denne passasjen peker på mus og andre skadedyr, men mer sannsynlig siktes det ikke til noe spesifikt dyr, men må tolkes inn i den felleseuropeiske tradisjonen om helgenenes krefter til å verne mot sykdom og andre negative hendelser.

Også Guðmundr utførte denne typen mirakler.<sup>154</sup> Vi er på gården Stad i Skagafjörður. Denne gården tilhørte Kolbein. Han hadde en ku, som en dag ble liggende helt stiv ute på åkeren. Han spurte da Guðmundr om hjelp. Sistnevnte gikk rundt dyret syv ganger, viftet med relikvier og sang salmer. Da sprang kua opp som om ingenting hadde skjedd. En kort stund etter var han på Hrafnagil, der det gikk det en sykdom i saueflokken. Guðmundr samlet dem inn, dynket dem i vievann og viftet enda mer med relikviene sine. Han bad også innbyggerne i byen inngravere kirkeklokken med et kors, og la denne ringe over sauene. Da dette ble gjort, forsvant også sykdommen. Som også nevnt andre plasser i oppgaven, fungerte helgener som talerør for sosiale bekymringer og utfordringer, ofte ved å bistå i slike utfordringer. Det er nok en slik funksjon vi ser i denne typen mirakler, ettersom personene i dette samfunnet var sannsynligvis helt avhengig av dyrene sine, og at det er frykten for å miste disse som manifesterer seg. Her er det også ganske tydelig at Guðmundr bruker relikviene til å

---

<sup>152</sup> Jakobssen, Ármann og Clark, David, *The Saga of Bishop Thorlak*, 30.

<sup>153</sup> Jakobssen, Ármann og Clark, David, 8.

<sup>154</sup> Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, «The Life of Gudmund the Good», 1942, 36.

kanalisere den hellige kraften, et tydelig tegn på at han ikke er direkte tilknyttet miljøet rundt seg, men får tilgang til dette ved å ta i bruk hellige objekter. Rettere er det vel at Gud arbeider gjennom relikviene.<sup>155</sup> Dette er noe som går igjen i disse historiene og er med på å skape en forestilling om at islendingene så på naturen som underlagt Guds kontroll. De forsterker også det intime forholdet mellom mennesker og dyr ved å fremheve hvor avhengige islendingene var av dyrene sine.

I tillegg til å helbrede dyr, ser vi tilfeller der dyrene kan kontrolleres.<sup>156</sup> Under en begravelse begynte en flokk med hunder og sloss. Biskop Guðmundr roet dem ved å tegne korset i luften. Guðmundr er ikke alene om å ha et godt forhold til dyr: flere helgener skal ha nytt et spesielt forhold til naturens beboere, og spesielt Francis av Assisi skal ha vært kjent for sin nære forbindelse til Guds skapninger. Helgenene kunne blant annet vinne tillitten til rolige dyr. De kunne også kontrollere ville dyr, som Guðmundr gjør i dette tilfellet. De kunne snakke med dyr og få hjelp av dem. Veldig ofte kunne helgenene vise stor omtanke for dyrene, og prøvde å beskytte dem og gi dem den hjelpen de trenger. Forklaringen på dette fenomenet mener Robert Bartlett er at det skal peke tilbake til idyllen i edens hage. Ettersom helgenene også kanaliserte guds kraft er det kanskje naturlig at de kunne dette, da både mennesker og dyr tross alt er guds skapninger. Hunder skal være lite nevnt i helgenbiografiske tekster, men når de gjør en entré, som her, er de ofte hjelpsomme eller enkle for helgenen å kontrollere.<sup>157</sup> Ettersom hunden er/var hovedsakelig domestiserte dyr, er det også naturlig at islendingene forestilte seg at dette var et dyr som var lett å kontrollere for helgener, siden de vanligvis var kontrollert av menneskene.

Et annet dyr, som skal være det dyret med størst tilstedeværelse generelt i helgenbiografiske tekster, men som briljerer med sitt fravær i de islandske, er ulven. Grunnen til dette var nok, som tidligere nevnt, at øya manglet større dyrearter.<sup>158</sup> For å komme tilbake til hundene er

---

<sup>155</sup> Hamilton, *Religion in the medieval West*, 103–5.

<sup>156</sup> Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, «The Life of Gudmund the Good», 1942, 28.

<sup>157</sup> Alexander, *Saints and Animals in the Middle Ages*, 169–80; Bartlett, *Why can the dead do such great things?*, 390–98; Kiser, «The Garden of St. Francis: Plants, Landscape, and Economy in Thirteenth-Century Italy»; Loomis, C. Grant, *White Magic: An Introduction to the Folklore of Christian Legend* (Cambridge, Mass: The mediaeval academy of america, 1948), 61–62.

<sup>158</sup> Byock, *Viking Age Iceland*, 28; Loomis, C. Grant, *White Magic: An Introduction to the Folklore of Christian Legend*, 59; McGovern, «The Archaeofauna», 221; Sawyer, *The Oxford Illustrated History of the Vikings*, 119; Smith, «Landnam: The Settlement of Iceland in Archaeological and Historical Perspective», 323.

denne hendelsen mest sannsynlig et forsøk på å koble seg til den felleseuropeiske tradisjonen, slik som jeg diskuterte tidligere i denne oppgaven.

Tilbake til sagaene. En litt annen hendelse en den overnevnte skal ha utspilt seg da Guðmundr holdt messe på gården Marbæli.<sup>159</sup> Der ble han observert av «a wise and intelligent woman called Hallfrid[...]».<sup>160</sup> Der skal hun ha observert at det, under *dominus vobiscum*, kom flammer ut av munnen til Guðmundr. Hallfrid/ður var overbevist om at det var den Hellige Ånd som åpenbarte seg for henne. Etterpå reiste han til Viðvík. Der skal det ha skjedd noe lignende. Her var det Má som så noe. Hun observerte nemlig en fugl som sto på skulderen til Guðmundr, før den fløy bort. Her er det nok den hellige ånd som viser seg for å signalisere helligdommen til Guðmundr. Fugler, og spesielt duer, skal ofte ha hatt en slik funksjon.<sup>161</sup> Dette er i alle fall en av de tydeligste hendelsene der dyrene fungerer som representasjoner for helgenes helligdom, i tråd med argumenter fra Alexander og de andre tekstene som tok for seg dette temaet.

Miljøet i disse to hendelsene (hunder og fugl) er klart underlagt det hellige. Som en miljøforestilling blir i dette tilfellet miljøet sett på som et objekt styrt av andre makter, men det er et nært og intimt forhold mellom dem, ettersom naturen blir et signal for helligdom.

Selv om gårdsdyr var de vanligste dyrene som en støtet på, var også det islandske middelaldersamfunnet avhengig av havdyr som fisk. Jeg nevnte at fisken mistet noe av sin viktighet til fordel for annen gårdsdrift. En annen grunn til at det ble fisket mindre, var at den islandske skogen ble eliminert etter noen få generasjoner, slik at det var mangel på treverk til båtbygging. På den andre siden finnes det evidens for at denne prosessen ikke gikk like raskt som man tidligere har antatt. Fra 1100-tallet skal islendingene ha blitt stadig mer avhengige av utenlandske, hovedsakelig norske, handelsmenn. Det gjør det litt interessant at handelsskip blir nevnt to ganger i sagaen om biskop Þorlak, ettersom disse nevnes å være islandske.<sup>162</sup>

---

<sup>159</sup> Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, *The Life of Gudmund the Good*, 1942, 22.

<sup>160</sup> Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, «The Life of Gudmund the Good», 1942, 22.

<sup>161</sup> Loomis, C. Grant, *White Magic: An Introduction to the Folklore of Christian Legend*, 66–69; Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, «The Life of Gudmund the Good», 1942, 22.

<sup>162</sup> Byock, *Viking Age Iceland*, 44; Hambrecht, «Zooarchaeology and the Archaeology of Early Modern Iceland» Viser svinginger i dyreholdet og argumenterer for at islendingene tilpasset seg bedre en tidligere antatt; McCooey, «Farming Practices in Pre-Modern Iceland», 9; Sigurðsson, *Det norrøne samfunnet*, 55; Þorláksson, «Historical Background: Iceland 870 - 1400», 136–37; Jakobssen, Ármann og Clark, David, *The Saga of Bishop Thorlak*, 27.

Allikevel var fisken en viktig del av dietten, og spesielt i krisetider kunne tilgang på gode fiskeressurser utgjøre forskjellen på liv eller død. Hval og hvalross var også havdyr som var ettertraktet helt fra landnåmet. At disse dyrene var viktige i krisetider kan ses ut ifra de mange miraklene i sagaen om biskop Þorlákr. Der er det flere ganger at sultede mennesker spør om mat fra biskopen, noe som blir gitt i form av forskjellige havdyr.<sup>163</sup>

I sagaen om biskop Þorlákr får vi høre at en bonde bad om mat i en periode med hungersnød.<sup>164</sup> Þorlákr skaffer dette i form av en hval, som ble skyldt opp på en strand den førnevnte bonden eide eller hadde bruksrett til, sammen med noen andre. Dette førte til uenigheter i fordelingen av denne prisen. Til slutt tok biskop Þorlákr saken i egne hender og fikk hvalen skyldt bort på et område som kun var eid av den supplerende bonden. Vi kan ane at det kunne oppstå konflikter rundt ressurser som lå på slike fellesareal. Først og fremst kan vi si at naturen igjen blir fremstilt som fiendtlig. Dette på grunn av hungersnød. Men her får vi ikke vite hva islendingene mente var årsaken til denne hungersnøden. Det er også tydelig hvordan havet blir sett på som kilde til mat, og hvor viktig en mente dette var. Ettersom Þorlákr griper direkte inn i naturen, ser vi også hvordan islendingene forestilte seg at overnaturlige krefter kunne kontrollere denne. Det kan være mulig å plassere en slik hendelse i det siste av Aberths stadier, det samarbeidsvillige, noe som er med på å styrke ambivalensen i islendingenes forhold til naturen; for det meste var det fiendtlig og ukontrollerbart, men det kunne også være samarbeidsvillig og kontrollerbart.

Også de maritime bestandene ble hardt påvirket av islendingenes ankomst. Den lokale hvalrosspopulasjonen skal ha blitt utryddet i det første århundret etter landnåmet. Noe som kanskje ikke er unaturlig, med tanke på hvor mye mat og ressurser disse dyrene kunne gi, spesielt hvalen. Allikevel mener Byock at det er lite tenkelig at disse større dyrene ble aktivt jaktet på, ettersom en ikke hadde store nok båter, men at en heller var på utkikk etter dyr som allerede var døde eller skylt i land. Konflikt om slike strandede hvaler skal være vanlige i de islandske sagaene, og skal mer enn noe annet peke på hvalens verdifullhet. På den andre siden

---

<sup>163</sup> Jakobssen, Ármann og Clark, David, *The Saga of Bishop Thorlak*, 27; Daniel E. Vasey, «Population, Agriculture, and Famine: Iceland, 1784-1785», *Human Ecology: An Interdisciplinary Journal* 19, nr. 3 (1991): 324; Sawyer, *The Oxford Illustrated History of the Vikings*, 119.

<sup>164</sup> Jakobssen, Ármann og Clark, David, *The Saga of Bishop Thorlak*, 30.



finnes også evidens som peker mot at de ble aktivt jaktet på.<sup>165</sup> Vi får flere indikasjoner på at Byock sin teori er riktig, blant annet i overnevnte historie, og i denne hendelsen, også fra sagaen om Þorlákr:

A poor farmer called upon Bishop Þorlákr for food in the famine. He went to the beach and laid down a fishing-line during the evening. And in the morning a whale as long as the fishing-line had been caught there.<sup>166</sup>

Jeg ville sagt at også dette er et mirakel som kan kategoriseres som samarbeidsvillig. Her har en klart en forestilling om at naturen, ved hjelp av det hellige, er «til» for menneskene. Spesielt viser dette seg i forventningen om at en bare kan legge ut et snøre, og så automatisk få napp. Dette er også et eksempel på hvilke inngrep som ble gjort på øyas økosystem, men som var helt nødvendige for at befolkningen skulle overleve. Det har vært argumentert for at islendingene ved 1200-tallet hadde nådd en grense for hva en kunne utnytte av ressurser, med tanke på befolkningsvekst og utarming.<sup>167</sup> Om så er korrekt, kan det tenkes at dette spilte sammen med de overnevnte klimaforandringene til å betydelig forverre forholdene på Island rundt årtusenskiftet 1100-1200.

Relatert til dette kan det nevnes at det er flere instanser i sagaene der vi hører om sykdom blant dyrene. Et eksempel som også resonner til vår egen tid er fra Guðmundrs saga.<sup>168</sup> Den eponyme heltens var ute og reiste, og ble invitert av Arni til å bo med ham på gården Skumstadir. Der gikk det en sykdom som drepte både mennesker og dyr. Denne forsvant etter litt bruk av Guðmundrs vievann og relikvier. Ensrettingen av dyreholdet kan ha gjort den islandske faunaen mer sårbar ovenfor sykdommer, som muligens kan være en bidragende faktor til antallet benevnelser av dette. Samtidig ser vi ser nok en gang at dyr blir forbundet med noe dødelig – denne gangen sykdom, som vanligvis ikke er en positiv konnotasjon. Slik sett er også denne hendelsen med på å styrke en negativ og farlig forestilling om naturen, men

---

<sup>165</sup> Byock, *Viking Age Iceland*, 46–47; Krag, *Aschehougs Norgeshistorie. Bd. 2*, 51; McGovern, Harrison, og Smiarowski, «Sorting Sheep and Goats in Medieval Iceland and Greenland: Local Subsistence, Climate change, or World System Impacts», avsn. 9.8; Vicki Ellen Szabo, «'Bad to the bone'? The Unnatural History of Monstrous Medieval Whales», *The Heroic Age: A Journal of Early Medieval Northwestern Europe*, nr. 8 (2005), <http://www.heroicage.org/issues/8/szabo.html>; Vicki Ellen Szabo, *Monstrous Fishes and the Mead-Dark Sea: Whaling in the Medieval North Atlantic* (Leiden ; Boston: Brill, 2008), 1–11.

<sup>166</sup> Jakobssen, Ármann og Clark, David, *The Saga of Bishop Þorlak*, 30.

<sup>167</sup> Vasey, «Population, Agriculture, and Famine: Iceland, 1784-1785», 325; Byock, *Viking Age Iceland*, 55; Sigurðsson, *Det norrøne samfunnet*, 55.

<sup>168</sup> Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, «The Life of Gudmund the Good», 1942, 42.

den viser også hvordan naturen kunne kontrolleres av det hellige via Guðmundrs vievann og relikvier. Det at Guðmundr måtte ty til slike hjelpemidler viser også tydelig at det er Gud som er herre over naturen, og ikke menneskene per se.

Den følgende historien handler ikke om et dyr, men siden den er tilknyttet islendingenes *sted*, passer den best her. En gang mens Guðmundr var ute og reiste kom han til en gård som het Lomagnup. Her hadde en elv gått over sine bredder og skapt store ødeleggelser. Da Guðmundr kom til denne elven så han at det stod noen på den andre siden, som hadde ventet der lenge. Etter en liten stund begynte elven å trekke seg tilbake slik at Guðmundr og de andre kan komme seg over elven. Elven ventet til alle hadde kommet seg trygt opp på land, før den igjen fylte seg opp og forble slik i flere dager.<sup>169</sup>

Her ser vi for det første at Guðmundr ikke brukte noen hjelpemidler til å manipulere elven, så denne må bøye seg kun i møte med Guðmundrs helligdom, noe som er uvanlig i denne sagaen. For det andre, og i forlengelse av det første, ser vi at naturen bøyer seg for, og er da kontrollert av, Guðmundr. Dette er også i sterk kontrast til de situasjonene vi blir fortalt om tidligere i historien. Hvorfor det? Først kan det poengteres at elven skal som sagt ha utført stor skade, og en person skal sågar ha druknet i den. Til og med en (liten?) elv ble tildelt stor respekt og destruktivt potensial. Er dette en annerkjennelse av at til og med noe så alminnelig som en elv skal møtes med klokskap og respekt? Men i motsetning til f.eks. snøstormen jeg begynte hele oppgaven med, ser vi at denne elven bøye seg for Guðmundr helligdom. At det er det hellige den bøyer seg for, forstår vi ettersom den ikke rører seg for den andre gruppen som Guðmundr møtte. Det at den flyter rett tilbake peker på at Guðmundr enten ikke bad den om å holde seg på et lavt nivå, eller at elven besjeles med ærbødighet. Dette er nok ikke så viktig i vår kontekst, men det sier noe om hvor bevisst Guðmundr (eller sagaskriveren) er sine omgivelser, ettersom han ikke prøvde å hjelpe personene som bodde rundt elven. En alternativ tolkning – som også er mer i tråd med min teoretiske tilnærming – er å heller tolke dette som om Guðmundr, og samfunnet han her representerer, har respekt for naturens egenverdi ved nettopp ikke å gripe inn mer en nødvendig.

---

<sup>169</sup> Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, 42–43.

En annen ting å merke seg, er at denne elven, i likhet med husdyrene og åkrene tidligere i sagaen, er at dette er noe som kan objektiveres; det er noe som mennesket eier og hadde et dominansforhold til. Kanskje er dette i mindre grad treffende for elven, som også kommer tydelig frem i sagaen, men det er allikevel noe som var nært menneskenes dagligliv, og som de var vant å interagere med. Ellen Fenzel Arnold mener at man på denne tiden ikke hadde et så klart skille mellom domestisert og vill natur, men at det ble mer sett på som et kontinuum der «Wild nature and domestic nature were clearly linked by the power of God and by his ability to act through the saints. Although there was a boundary of sorts between the wilderness and civilization, it was easily and frequently crossed, and it was not absolute.»<sup>170</sup> Så det er mulig det er det vi er vitne til her – en type natur som er i stor grad domestisert og lett å dominere fra Guðmundr og det helliges side. I terminologien til interaksjonsmodellen har dette landskapet blitt kolonisert.<sup>171</sup> Naturen er også her kontrollert av det hellige. Om jeg skal plassere denne hendelsen inn i et av utviklingstrinnene, ville dette vært det tredje.

På den andre siden er det ikke sikkert vi trenger å legge ned så mye krefter i denne skildringen. En slik hendelse skal nemlig ikke være unik i de islandske sagaene. McCreesh nevner flere lignende episoder i andre islandske tekster, også noen før-kristelige. C. Loomis nevner flere andre helgener, som St. Brigida og St. Gildis, som skal ha utført lignende mirakler, og det å kontrollere vann skal være en av de mest utbredte egenskapene til helgener.<sup>172</sup> Det kan derfor være at vi bare har med et tilbakevendende litterært fenomen å gjøre.

I denne seksjonen undersøkte jeg historier der helgenene opplevde større suksess med å kontrollere omgivelsene. Det er kanskje ikke uventet. Som vi har sett, føyer historiene i de respektive delene seg inn i et mønster av lignende historier. I denne siste delen så vi blant annet at helgener kurerte sykdommer, temmet hunder og endret elveleier. Dette var normale krefter for helgenene, og kan si oss noe om hvordan menneskene mente at verden var og burde være.

---

<sup>170</sup> Arnold, *Negotiating the Landscape: Environment and Monastic Identity in the Medieval Ardennes*, 27.

<sup>171</sup> Hoffmann, *An Environmental History of Medieval Europe*, 8–9.

<sup>172</sup> Loomis, C. Grant, *White Magic: An Introduction to the Folklore of Christian Legend*, 40; McCreesh, *The Weather in the Icelandic Sagas: The Enemy Without*, 38.

### 5.3 Konklusjon

Hendelsene jeg har diskutert i dette kapitlet viser i sum at islendingene i middelalderen hadde et ambivalent forhold sine nærområder. Dette kommer tydelig frem i kapitlets todeling – «Gårdsdrift og den fiendtlige naturen» og «Dyr under Guds kontroll». I den første delen undersøkte jeg historier der naturen ble sett på som farlig og truende, det Aberth hadde satt innenfor sitt «*fiendtlige*» natursyn. Her var det flere historier der naturen ble forestilt til å være bosted for demoner og andre onde krefter, eksempelvis da Jón drev ut en demon som hjemsøkte en stall. Naturens skapninger ble også forestilt å være direkte livsfarlige for mennesker – som da en gris brøt seg inn i et hus og bet et barn i hel. Allikevel er det mulig å se at islendingene ønsket å ha kontroll, ønsket å befeste sin posisjon som herre over naturen. Dette er et området som *burde* være kuert og temmet. Det ser vi da Jón utdriver den førnevnte demonen. Det er bare at det ikke alltid er like vellykket i disse historiene.

Derimot er denne intensjonen mer vellykket i de historiene som gjennomgås i kapitlets neste del. Denne handlet nettopp om historier der naturen kan kontrolleres, og er underdanig og hjelpsom. Jeg så på historier der personer under en hungersnød ble forsynt med mat. Guðmundr temmet også en flokk med hunder, og det var flere instanser der skadete dyr ble helbredet av helgener. Dette viser at naturen også kunne bli sett på som *samarbeidsvillig*, fordi den bisto og lot seg underkue helgenene og Guds makt. Slike historier bidro til å skape en forbindelse og identitet mellom islendingene og naturen ved å danne et forhold mellom dominerende og dominert.

Men det viser også en fellesnevner for den miljøforestillingen som det gis uttrykk for i dette kapitlet. Naturen er definitivt til stedet, men den har ikke en egen vilje. Den har ingen «agency». Heller er den avhengig av å bli styrt utenfra, enten det er gode eller onde krefter som står bak. Dette er nok også et ledd i den overnevnte identitetsdannelsen, som var sterkest knyttet til elementer i islendingenes nærmiljø. I det neste kapitlet skal jeg se på hvordan de forholdt seg til, og tenkte om, noe som lå utenfor denne «komfortsonen».

## 6.0 Hav & sjøfart

Det forrige kapitelet undersøkte hvordan islendingene forholdt seg, og forestilte seg deres forhold til, nærmiljøet. Der så vi at de mente dette var noe som de hadde, eller i det minste burde ha, kontroll over. I dette kapitelet skal jeg se nærmere på hvordan islendingene forholdt seg til mer distanserte fenomener. I tekstene jeg har undersøkt, vil jeg påstå at dette hovedsakelig representeres gjennom havet. Det er om og hvordan dette forholdet gjenspeiles i sagaene jeg nå ønsker å se nærmere på. Derfor lød oppgavens andre delspørsmål, som jeg skal svare på i dette kapitlet, slik: Hvordan forestilte man seg forholdet til havet? Jeg skal gjøre dette ved hjelp av mitt hovedkonsept om islendingenes miljøforestilling, men jeg skal vise at havet ble sett på som et *rom*, altså et avgrenset romlig område uten noen form for tilknytning til mennesker. Jeg har delt kapitlet i to, der jeg først undersøker historier om stormer, som er den største gruppen av historier tilknyttet havet. Deretter tar jeg for meg de andre historiene.

Først vil jeg redegjøre for litt av hvordan man bygde og styrte havfartøy. Sannsynligvis er de skipene som biskopene reiste på, handelsskip. Hovedsakelig det som blir kalt for *knarr*. Flere eksemplarer har vært funnet av slike skip. Et (blant flere andre skip) ble funnet ved Skuldelev i Danmark, og kalles da Skuldelev 1. Et annet er funnet ved Hedeby, og et siste ved Äskekärr i Sverige. Disse skipene var bredere og dypere en de norrøne langskipene. Videre var de tregere og mindre manøvrerbare. De var åpne, selv om de var laget for lengre ferder. Lasterommet var i midten av båten, og kunne dekkes med skinnfeller. Ved lengre ferder, som fra Island til Skandinavia, var det naturligvis ingen plass til å gå i land, og mannskapet oppholdt seg konstant i naturelementenes grep. Slike skip brukte hovedsakelig det firkantede enkeltmastseilet, og brukte kun årer dersom sjøen stilnet eller skipet befant seg nært land. Handelsskipene kunne styres med et relativt lite mannskap: styrmann, utkikksperson, noen til å håndtere seilet, og noen til å øse ut vann. Det var viktig å ha kontrollen på hva en lastet båtene med, ettersom det fort kunne påvirke tyngdepunktet og balansen til skipene, noe vi skal se at Þorlacr, eller i det minste sagaskriveren, var klar over.<sup>173</sup>

---

<sup>173</sup> Graham-Campbell, *The Viking World*, 48–49; Karlsson, *The History of Iceland*, 14; Sawyer, *The Oxford Illustrated History of the Vikings*, 188–93.

På 1100-tallet skal koggen ha begynt å ta over også i disse områdene, så det er en mulighet for at det var et slikt skip som ble brukt. I alle fall om de tilhørte utenlandske handelsmenn. Disse ble brukt til masse gods, og var hovedskipet til hansaen, som kom til å dominere den nord-europeiske handelen i middelalderen. Disse skipene var større enn de nordiske (nedenfor), og kunne ha en lastekapasitet på over 200 tonn. På grunn av deres størrelse var det ikke mulig å bygge disse på samme måte som knarrene. Her måtte rammeverket bygges først, og så ble plankekledningen festet til disse. Måten disse ble montert på – en startet øverst og monterte dem så overlappende nedover – var også stikk motsatt av det nordboerne gjorde. De nordiske båtbyggerne foretrakk klinkbyggede skrog (det vil si at plankene overlappet hverandre), samlet med jernnagler og tettet med dyrehår. Skroget var stivnet ved hjelp av et antall symmetriske spanter lagt på tvers nederst på kjølen. Over disse var vanligvis tverrbjelker, som skulle avspenne sidene. I likhet med de skandinaviske skipene var fremdriften gitt av et enkelt, firkantet seil. På grunn av deres størrelse var de mindre manøvrerbare, men var på den andre siden mer sjødyktige. De gikk for eksempel dypere i vannet og var mer stødig i vinden.<sup>174</sup>

I sagaen om Biskop Guðmundr blir det også nevnt et skip som kalles «lang-hulk.» Det kan være en indikasjon på at også den såkalte hulken var en skipstype som var brukt. Denne skipstypen var egentlig bare en større versjon av koggen, og tok last på 500 tonn og oppover. Scammell mener denne skipstypen kom først på 1400-tallet, men det skal være tegninger av en hulk i en helgenbiografi fra England, som skal ha vært kontemporær med Guðmundr.<sup>175</sup>

Eik var den foretrukne tresorten til skipsbygging i nord. Treet ble bearbeidet med øks. Eiketømmeret ble først splittet radialt, og så delt i to flere ganger til en fikk like planker. Slike trestykker måtte minst være en meter i diameter, og glattest mulig. Treet ble bearbeidet rett etter nedhugging, da det skal være lettere å arbeide med ferskt tre. Slike trebord skal ha flere fordeler over bord som er saget: de er sterkere og mindre tilbøyelig til å krympe eller forandre fasong. De ulike delene av skipet trengte ulike typer tre (med tanke på fasong og hardhet). En foretrakk nemlig å bruke naturlig formede trestykker, ettersom dette kunne bidra til å holde

---

<sup>174</sup> Philippe Dollinger, *The German Hansa*, La Hanse (London: Macmillan, 1970); Graham-Campbell, *The Viking World*, 63; Geoffrey V. Scammell, *The World Encompassed: The First European Maritime Empires c. 800 - 1650* (London: Methuen, 1987), 5, 79; Else Roesdahl, *Vikingerne Verden: Vikingerne Hjemme og Ude*, 3. utg. (København: Gyldendal, 1989), 97.

<sup>175</sup> Scammell, *The World Encompassed*, 80; Gillian Hutchinson, *Medieval Ships and Shipping*, The archaeology of medieval Britain (London ; Washington: Leicester University Press, 1997), 51; Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, «The Life of Gudmund the Good», 1942, 106.

vekten nede. Alt i alt har det vært regnet ut at en trengte elleve trær med en diameter på en meter og høyde på fem meter, pluss et på 15-18 m til kjølen.<sup>176</sup>

I Skandinavia var tradisjonen at en bygget skallet på skipene først. Stavnene ble festet til kjølen. Deretter ble det første bordet av kledningen festet til kjølen og stavnene. Så ble kledningen festet overlappende, med tjæret dyrehår brukt som tetning for å holde skroget vanntett. Den interne støtten ble først montert etter kledningen var ferdig. Gulvtømmeret kunne enten være bundet fast til klamper festet i skroget eller naglet fast. Skulle skipet ha en mast, ble det festet et kjølsvin over kjølen, og med hakk som passet gulvbordene.

Kryssbjelker ble så festet mellom gulvbordene og dekkbjelken. Til enden på disse var det igjen festet ledd, hvor kledningen ble sikret. I begynnelsen ble masten støttet av et stort trestykke kalt mastefisk eller mastepartner, men dette ble etter hvert erstattet av en øvre kryssbjelke. Disse kryssbjelkene ble droppet dersom skipet skulle ha lasterom. De kunne ellers bli brukt som rorbenker. Når det gjelder masten skal denne ha vært ganske enkelt rigget – fokkestav, vanter festet til bordgangen eller rorbenken, kryssbjelker eller vinkler på hver side av masten og en bardun. På krigsskip var det plass til å feste årer langs hele skipssiden, mens handelsskip hadde dette bare på endene.<sup>177</sup>

Men hvordan navigerte de når en først var ute på lengre havferder? På nattetid var nok selvfølgelig stjernehimlen et viktig navigasjonsredskap. Ellers har det vært foreslått mange teorier. For eksempel kan en kjenne forskjellen på den varme sørvinden og den kalde nordavinden. Høyden til solen eller stjerner kunne blitt målt med hånden eller en målestokk.<sup>178</sup>

Når det gjelder sjøruter til og fra Island, ser det ut som det hovedsakelig var tre ruter som var de vanligste. En kunne starte fra Hernar og reise mot Shetlandsøyene til en kommer sør for Færøyene. Da styrte en nord-øst, forbi sistnevnte øygruppe til en kom til Island. En kunne også starte fra Stadt. Da styrte en først mot Færøyene, og når en kom dit, styrte man nord-øst mot Island. Til sist kunne man reise fra Nidaros. Herfra seilte en direkte til Island. På 1100-

---

<sup>176</sup> Graham-Campbell, *The Viking World*, 50–51; Sawyer, *The Oxford Illustrated History of the Vikings*, 193–94.

<sup>177</sup> Graham-Campbell, *The Viking World*, 54–58.

<sup>178</sup> Graham-Campbell, 62.

tallet kan det ha vært opptil 35 seilaser fra Norge til Island. Ved midten av 1300-tallet skal dette ha sunket til et gjennomsnitt på 11.<sup>179</sup>

## 6.1 Det stormfulle havet

Da starter jeg med selve analysen. Jeg vil begynne med en historie fra *Guðmundar biskups saga*.<sup>180</sup> Her får vi høre at Ingimundr, Guðmundr sin onkel og vergje, i lang tid hadde prøvd å starte en gård, men måtte til slutt gi opp. Istedenfor ville han ut å reise. Han solgte derfor gården, pakket snippsekken og tok med seg sin fostersønn Guðmundr. De fikk skyss om bord i skuten til «Hallstein pukkelrygg», og reiste ut på mikkelsmesse. Etter hvert begynte det å blåse kraftig opp. Mannskapet søkte til Ingimundr, som var prest, for hjelp og syndsforlatelse. Ingimundr nektet. Han parerte med at han hadde bedt dem gjøre dette før de dro ut. Han ønsket heller ikke å gi etter for noen av sjømennenes ønsker. Derimot fikk han dem til å love at de skulle gi en tiendedel av sin inntekt til Gud. Dette gikk de villig med på.

Deretter utfolder det seg en diskusjon om Guds navn da skipperen spør Ingimundr om han vet hva dette er, noe Ingimundr mener er Jesus. Konflikten blir løst når de til slutt finner en som kan uttale navnet. Dette følges av så kraftig uvær at seiler revner, all lasten som ikke er spikret fast faller over bord, og Guðmundr fikk den ene foten sin ødelagt, knust av masten. Et ikke mindre dramatisk øyeblikk er det når Ingimundr merker at den dyrebare kisten hans med bøker også har forsvunnet. Etter hvert finner de ut hvor de befinner seg, og oppsøkte hjelp til Guðmundr. Ikke lenge etterpå fant de også kisten med Ingimundr sine bøker.

Dette skal være den første store beskrivelsen av en storm til sjøs i de islandske sagaene. Marlene Ciklamini mener at denne, sammen med den hendelsen jeg nevner nedenfor, har først og fremst som funksjon å forklare Guðmundrs dype religiøsitet. Vi forstår at Ingimundr er irritert eller frustrert over mannskapets religiøse holdninger, men også han viser en mangel på kunnskap ved at han ikke vet Guds navn. Etersom dette blir sammensatt med den økende stormen er det ikke usannsynlig å dra den konklusjonen at det er en sammenheng. F.eks. sies det at manskapet finner en person, Einar Nebb, som kan Guds navn.<sup>181</sup> Akkurat etter han sier

---

<sup>179</sup> Byock, *Viking Age Iceland*, 70–71; Scammell, *The World Encompassed*, 4–5.

<sup>180</sup> Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, «The Life of Gudmund the Good», 1942, 9–13.

<sup>181</sup> Ciklamini, M. og Arason, I.G, «Sainthood in the Making: The Arduous Path of Guðmundr the Good, Iceland's Uncanonized Saint»; McCreesh, *The Weather in the Icelandic Sagas: The Enemy Without*, 99.



dette (Guds navn blir for øvrig ikke nevnt i sagaen) er det stormen virkelig kommer over dem: «Just as they had lifted the sail less than six feet from the freight, a heavy sea dashed against it, fore and aft, and broke over it.»<sup>182</sup>

Denne hendelsen skal være ment til å bekrefte Ingimundrs kompromissløse fremferd: «The highest name of God, remembered at long last by one passenger, was useless.»<sup>183</sup> Gud viste derimot sin godhet ved å hente frem Ingimundr sine bøker, uskadd. Dersom jeg tolker denne uttalen riktig, at i dette øyeblikket var Ingimundr sterkere en guds navn, vil vi komme i den posisjonen at et menneske var mektigere en Gud, noe som ikke burde være mulig da en står i fare for å sette et mennesket på linje med Jesus og Gud.<sup>184</sup> I så fall er det nok bare et grep fra sagaforfatteren sin side for å forsterke Ingimundrs helligdom, men som sagt virker det inkonsistent med den normale kristne doktrinen. Vi må derfor tro at det enten var Gud som i dette tilfellet stod bak Ingimundr, og brukte ham til å vise sin irritasjon, det var tross alt ingen blant mennesket som ble skadet (foruten Guðmundr, men også dette blir gitt en funksjon). Alternativet er også interessant. Det er mulig at de hellige kreftene til Guds navn rett og slett ikke var sterke nok til å hjelpe mennesket på skipet.

Vi kan altså tolke dette til å bety en av to ting; enten forestiller en seg her at naturkreftene var kontrollert av Gud, og at han brukte været til å «oppdra» hans følgere. Ellers var naturkreftene utenfor helgenes kontroll. Jeg heller mot det første, som også samsvarer med det vi så i oppgavens første kapittel, men det siste hadde vært mer spennende. Da kunne en slik fortelling muligens vært en manifestasjon av islendingenes utrygghet og frykt for havet, og de kreftene som gjorde seg gjeldende der. Det er naturlig å sammenligne denne historien med den som kommer senere i sagaen om Guðmundr, og som jeg diskuterer i kapittel 7.1. Begge hendelsene viser at Gud og helgenene hadde liten innflytelse over det respektive uværet. Trolig reflekterer dette et syn på naturen som ugjestmildt og ukontrollerbart.

---

<sup>182</sup> Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, «The Life of Gudmund the Good», 1942, 11.

<sup>183</sup> Ciklamini, M. og Arason, I.G, «Sainthood in the Making: The Arduous Path of Guðmundr the Good, Iceland's Uncanonized Saint», 61.

<sup>184</sup> Heffernan, *Sacred Biography: Saints and their Biographers in the Middle Ages*, 30.

En må altså anta at islendingene var mer en klar over farene med sjøreiser, og denne episoden kan være en manifestasjon av dette. Det vil i så fall ikke være første eller siste gang sagaene erkjenner menneskenes maktesløshet overfor naturen, som kanskje blir projisert eller forklart med impotensen til Guds navn. Selv om sitatet fra Ciklamini som jeg brukte tidligere er tatt fra en omtale om Ingimundr, vil jeg mene at det passer bedre med en slik tolkning.

Andre har pekt på at denne hendelsen kan tyde på at den kristne læren fortsatt ikke hadde spredt seg til hele befolkningen, noe som er troverdig med tanke på hva vi så i kapittel tre. Dette på grunn av at det første svaret sjømennene gir på spørsmålet om hva Guds høyeste navn er, er Jesus. McCreesh mener også at denne hendelsen er en indikasjon på hvor sterkt en mente at Gud styrte været, ettersom mannskapets første reaksjon på stormen var å søke til Ingimundr for å skrifte. Hvor sterkt de lette etter Guds navn kan også underbygge en slik tolkning. Hun skriver videre at det å påkalle et navn for å hjelpe et skip i nød kan være en etterlevning fra førkristne tider. Også John Aberth påpeker at åsatroen skal ha hatt sterke forestillinger om hvordan gudene kontrollerte været som skal ha vært absorbert inn i den kristne troen. Her kan vi dra klare paralleller til Dutton sitt arbeid. Både på Island og på det europeiske kontinentet mente man altså at været kunne bli styrt av magi og høyere makter.<sup>185</sup>

En annen gang skulle Guðmundr til Norge for å bli investert som biskop.<sup>186</sup> Med ham på skipet var Hrafn, en annen Guðmundr, Sveinbjørn, Tomas, Ivar, Grim, Erlend, Berg, Eyjolf, Thorstein. Enda en Guðmundr. Brandr og Peter var også om bord. Der var også Peter sin bror, Snorri, sammen med Thord, Höskuld, og til slutt Kollsvein. Sistnevnte var blitt sent for å hente noen tønner med vann da skipet begynte å seile. Noe som egentlig er ganske usannsynlig, ettersom de neppe ville reist i fra en av mannskapet, og i hvert fall ikke rent vann, men det er verken her eller der. Heldigvis kom det noen i en robåt som kunne frakte ham ut til skipet. Da begynte det å blåse så kraftig at robåten fikk problemer med å ta dem igjen. Til slutt bad Guðmundr om at de skulle hive ut ankeret fordi han ikke ønsket å dra fra Kollsvein, og han ville holde messe.

---

<sup>185</sup> Aberth, *An environmental history of the Middle Ages*, 25; Hoffmann, *An Environmental History of Medieval Europe*, 339; McCreesh, *The Weather in the Icelandic Sagas: The Enemy Without*, 30.

<sup>186</sup> Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, «The Life of Gudmund the Good», 1942, 55–58.

Dagen etter, da de skulle dra videre, satt ankeret helt fast. Guðmundr grep ankeret og ropte «Release this anchor, O lord!».<sup>187</sup> Senere på turen begynte det å blåse opp til storm. Da formodet Guðmundr resten av mannskapet til å love å gi noe til kirken. De gikk entusiastisk med på dette. Da stilnet stormen umiddelbart. Det hindret det derimot ikke å blåse opp igjen, og bølgene ble så store at skipet kom utenfor mannskapets kontroll. Til slutt måtte Guðmundr finne fram relikviene sine, og ved hjelp av dem bryter han bølgene. Noen dager senere var det igjen voldsom vær. Nå spurte Guðmundr om Hrafn ville styre skuten, med hans velsignelse, noe som gikk bra, selv om vannet var tilsynelatende fullt av steiner. Morgenen etter klarnet det, og de søkte havn på Hebridene. Derifra og til Norge var det god vind og godt vær.

Vi kan merke oss at dette ikke er den eneste gangen et anker satt seg fast, og en kan spørre seg om det var noe som skjedde ofte, eller om det bare er en lett situasjon å tilskrive som mirakel. Akkurat ankeret er en del av båten som ikke blir nevnt så ofte i sekundærlitteraturen. I England har det vært funnet steinanker med en vekt rett under 40 kg. Den høye vekten er nødvendig på grunn av en effekt som kalles Arkimedes' prinsipp. Det sier at et legeme som senkes i vann, får en oppdrift tilsvarende vannmengden dette legemet forskyver. En kan skille mellom anker som bare bruker vekten til å holde skipet på plass, og anker som også bruker en form for staver som gjør at den kan gripe fatt i bunnen og holde seg fast. Det virker som at en også i Norden brukte anker av jern, men i beskjeden grad, ettersom det er funnet få eksemplere. Mangelen på funn kan være på grunn av at slike objekter var kostbare å produsere, slik at de ble sett på som statussymbol, noe som skriftlige kilder også peker mot. Derimot er det mer som tyder på at en brukte mindre anker av tre og stein. Disse besto av trestokker lagt i kors, tynget ned med stener.<sup>188</sup>

Tilbake til selve hendelsen. En annen ting vi kan merke oss er denne historiens oppbygning. I begynnelsen er Guðmundr kapabel til å hankses med været ved hjelp av sin indre kraft. Men han blir stadig testet, og må til slutt ta i bruk sine trofaste hjelpemidler vievann og relikvier. Den siste gangen det blåser opp, slutter han å kjempe, men sier at de skal navigere seg gjennom stormen.

---

<sup>187</sup> Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, 56.

<sup>188</sup> Hutchinson, *Medieval Ships and Shipping*, 137; Morten Ravn, *Viking-Age War Fleets: Shipbuilding, Resource Management and Maritime Warfare in 11th-Century Denmark*, Maritime Culture of the North 4 (Roskilde: Viking Ship Museum, 2016), 39–41; Sawyer, *The Oxford Illustrated History of the Vikings*, 195.

Dette er muligens en illustrasjon av grensene for Guðmundr sin evne til å påvirke omgivelsene, og i forlengelse av det et bilde for islendingenes egen forestilte «kontroll». Det blir ikke fortalt noe om disse hendelsene er økende i styrke, så her er det lite å gå på, men det at Guðmundr trenger kraften i relikviene kan tyde på nettopp dette. Det er i alle fall tydelig at Guðmundr, via sin tilknytning til Gud, var herre over elementene. Det er også tydelig at han hadde noe av denne helligdommen iboende i seg selv, men at dette nok ikke er særlig mye. Relikviene hadde sin egen kraft som han brukte til å augmentere sin egen. Også denne hendelsen er altså med på å befestе en forestilling om at natur og miljø var kontrollert av det hellige. *Det hellige* var altså nøkkelordet, da dette kanskje en av de hendelsene der det kommer tydeligst frem at det er Gud som er kilden til helgenes egen makt over andre skapninger og fenomener, siden det er så tydelig at Guðmundr er avhengige av relikviene.

Videre kan vi ane at denne hendelsen reflekterer islendingenes forestilling om deres eget forhold til de kreftene som her er i sving. Når det er litt uvær, har ikke Guðmundr noe problem med å kontrollere det. Samtidig kan vi tro at islendingene kunne seile i mildt uvær. Økte dette i styrke, vil det være vanskeligere og farligere å ferdes på havet, og da vanskeligere for Guðmundr å kontrollere.

Er denne fortellingen en metafor for Guðmundrs reise til bispedømmet? Det er ikke helt utenkelig, ettersom det nettopp er dette de er på vei til å skaffe. Nå er Guðmundr blitt portrettert som både meget uvillig og skeptisk til å motta dette embetet, men har til slutt godtatt det, og da bøyd seg for folkets vilje. Likedels, da han spurte om Hrafn kunne ta over styringen av skuten, fikk han til svar at «Hrafn wished to be excused from this, saying that he had never been in these waters before[...]»<sup>189</sup> Men til slutt gav han seg og «[...] took over the navigation of the ship with the approval of the whole crew.»<sup>190</sup> Så her ser vi at Hrafn og Guðmundr byttet plass. Etter at Hrafn har akseptert ansvaret for styringen, klarnet det også opp, som kan tyde på at Gud med dette var fornøyd.

---

<sup>189</sup> Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, «The Life of Gudmund the Good», 1942, 58.

<sup>190</sup> Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, 58.

Også sagaen om Þorlákur har noen mirakler og mirakuløse hendelser tilknyttet båter og sjøfart.<sup>191</sup> Et av dem inntreffer etter at Þorlákur har vært i Norge og blitt innsatt som biskop. Han mente mannskapet hadde lastet skipet altfor tungt, og kommanderte dem til å lette på lasten. Mannskapet hørte ikke etter, og møtte sterk storm da de seiler ut. Til slutt bøyd mennene seg for biskopen, og da klarnet været.

Her virker det ganske tydelig at Þorlákur brukte været til å få viljen sin. Dette ser ut til å være et enestående tilfelle, da jeg ikke har kommet over noe lignende i de andre sagaene. I motsetning til de fleste andre miraklene jeg har tatt for meg, virker det også tydelig at dette kommer fra Þorlákur selv, og ikke via et hjelpemiddel, som f.eks. vievann. Þorlákur blir da fremstilt som herre over naturen, der den (naturen) blir et middel til å nå Þorlákurs mål, noe vi også ser i resten av sagaen, og det forholdet fremstilles ganske uproblematisk, der naturen villig føyer seg for Þorlákur. For det meste er dette etter hans død, for når han er i livet trenger han ellers vievann eller andre hjelpemidler. Ved dette skillet poengterer sagaen ganske tydelig hvordan den forestiller seg at verdenen henger sammen. Noe som er en sterk kontrast til det jeg har diskutert over. Vi ser altså at det også her fantes en tvetydighet i islendingenes miljøforestilling. Ved å komme nærmere Gud økte også Þorlákur sine krefter.

Historiene i denne seksjonen viser at middelalderens islendinger forbandt havet med farer. Helst i form av storm. Underlig nok er det få forlis som nevnes i sagaene. Havet i seg selv er også lite til stedet. Det er med på å skape et distansert forhold mellom mennesker og havet.

## 6.2 Det medgjørlige & fremmede havet

Foruten de overnevnte passasjene, er de fleste hendelsene på sjøen beskrevet i lite detalj. I sagaen om Þorlákur får vi høre om flere båter som møter for stor eller liten vind. Vi får også vanligvis høre om hvor de befinner seg: «Other merchants had come to the point of death in the English Channel because of the storm and the height of the sea.»<sup>192</sup> Slike små historier er allikevel med på å skape en tolkning av naturen der den er kontrollert av hellige krefter, til gagn for menneskene på Island.

---

<sup>191</sup> Vigfússon og Powell, *Origines Islandicae: A Collection of the More Important Sagas and Other Native Writings Relating to the Settlement and Early History of Iceland*, 1:458–501; Jakobssen, Ármann og Clark, David, *The Saga of Bishop Thorlak*.

<sup>192</sup> Jakobssen, Ármann og Clark, David, *The Saga of Bishop Thorlak*, 28.

Det er altså vanskelig å vite hvilke typer ulykker som var vanlig for islendingene, i det minste om man skal gå ut fra disse sagaene. Noen av faremomentene er nevnt over, som over - eller – skjevfordeling av lasten og sterk vind. I forhold til koggen skal de mindre skipene kunne lettere bli tatt av vinden eller bølger, noe som kan tyde på at det er slike skip det refereres til i sagaene.<sup>193</sup> For et øysamfunn som var nært tilknyttet havet er det uansett ikke unaturlig at de var opptatt av dette. Ut ifra frekvensen av benevnelser er det også logisk å anta at det var storm og uvær som tok flest liv, selv om fastlåste anker også blir rapportert flere ganger.

Mangelen på andre hendelser kan tyde på at det da ikke var så mange andre ting som kunne føre til ulykker. Det kan og være at slike episoder er dramatiske, og gir større rom for å vise helgenes krefter. Det virker derimot som om vi ikke har så mye annet å gå på. Noen utgravninger av skip er gjort, som det overnevnte skuldelev-funnet i Danmark. I litteraturen om disse skipene er fokuset hovedsakelig på deres konstruksjonsmetoder. Omtaler om deres eventuelle forlis er ikke like fullt til stede. Som nevnt over omtales skipene allikevel som sjødyktige. Vikingskipene skal ha vært konstruert for å tåle lange havferder. De var bygget med tanke på å «rulle med» den julingen havseilaser innehar. Eksperimenter skal ha vist at skipene skal ha kunnet gå motvinds. Disse skal også ha vært de mest sjødyktige skipene vikingene bygde.<sup>194</sup>

Den mest nevnte faren for skipsfart i sagaene er da også det dårlige været, og den kanskje største klimatiske trusselen for det islandske samfunnet var de sterke og uforutsigbare stormene. På grunn av det korte tidsrommet til sagaenes nedskrivelse, er det grunn til å tro at en kunne huske de generelle værforholdene. Allikevel fremtrer slike hendelser også som et litterært virkemiddel, ettersom det er en lett måte å skape hindringer for personene i sagaene. At disse er fundert på virkelige forhold er det derimot ingen grunn til å tvile på.<sup>195</sup>

Uansett hvilke typer ulykker som var vanligst, er det mulig at det åpne havet, til tross for sin store betydning for det norrøne samfunnet generelt og kanskje Island spesielt, også hadde en mer dyster utstråling. Det er påfallende hvor mange ganger det nevnes at personer har mistet livet, eller vært nær døden, i forbindelse med opphold på havet. Jeg nevnte i forrige kapittel to

---

<sup>193</sup> Scammell, *The World Encompassed*, 79.

<sup>194</sup> Graham-Campbell, *The Viking World*, 59–60; Sawyer, *The Oxford Illustrated History of the Vikings*, 190.

<sup>195</sup> Thomas H McGovern og Sophia Perdikaris, «Codfish and Kings, Seals and Subsistence: Norse Marine Resource Use in the North Atlantic», i *Human Impacts on Ancient Marine Ecosystems* (Berkeley: University of California Press, 2019), 189.

hendelser der personer hadde omkommet etter skipsforlis. Dette kan reflektere en realitet; det å være seiler/sjømann har vel alltid vært forbundet med fare.<sup>196</sup> Det kan også være en manifestasjon av en indre uro og bekymring som samfunnet hadde. Men det er påfallende hvor lite selve havet er til stede. Det er mest en kulisse, et rammeverk for de dramatiske hendelsene som menneskene utsettes for. Havet i seg selv kan oppfattes som et tomt og ugjestmildt rom, et enormt *locus horribilis* som huser store monstrøse skapninger og er gjenstand for et fiendtlig vær. Her er det interessante kulturelle likheter med de kontemporære Anglo-Saksiske tekstene som Heide Estes har gjennomgått, for det er lignende synspunkter hun finner i sitt kildemateriale.<sup>197</sup> På den andre siden ser vi at havet også har noen positive konnotasjoner. Spesielt når det gjelder tilgang på mat og andre ressurser fra havet. Jeg har tidligere sitert eksempler på dette.

For å forsterke dette argumentet vil jeg trekke inn en annen norrøn religiøs tekst: legenden om St. Sunniva.<sup>198</sup> Denne handler om en irsk prinsesse som flykter da hedninger begynner å herje i riket hennes. Det interessante med teksten i denne sammenhengen er hvilken relasjon den har til havet. Det er nemlig nesten helt motsatt av hva de islandske sagaene fremmer. I denne teksten blir havet forbundet med optimisme, håp og tro. Når de reiser, sies det at «Dei la fra land med skipa sine straks de var ferdige på den måten at dei korkje hadde segl eller årer, ikkje noko styre, ikkje våpen eller hærklede. Ved dette viste ho at ho leit meir på den allmechtige himmelkongen en på verdsleg ferdahjelp og stønad.»<sup>199</sup> Vi ser at hovedfunksjonen til havet er å bygge opp under helligdommen til Sunniva. Allikevel, ved å knytte det til slike følelser ser vi at det samfunnet som skapte denne teksten, har et mye mer positivt forhold til havet en det islendingene hadde. Samtidig er havet også her en anonym ferdselsvei, hvor bare overflaten er tilgjengelig for mennesker.

---

<sup>196</sup> Ordet «risiko» skal komme fra et italiensk begrep for farlige klipper i havet. Aakvaag, *Moderne Sosiologisk Teori*, 268.

<sup>197</sup> Estes, *Anglo-Saxon Literary Landscapes: Ecotheory and the Anglo-Saxon Environmental Imagination*.

<sup>198</sup> Mundal, *Legender Frå Mellomalderen: Soger om Heilage Kvinner og Menn*, 193–200.

<sup>199</sup> Mundal, 194.

Denne seksjonen forsterker inntrykket fra det foregående. Havet i seg selv er et distansert og anonymt fenomen, som menneskene har lite forhold til. Når en har et forhold, er det for det meste et negativt forhold. På den andre siden har vi i denne teksten sett at havet var en verdifull kilde til mat, spesielt i krisetider. Det kunne muligens bidra til å mildne denne holdningen noe.

### 6.3 Konklusjon

I dette kapitlet undersøkte jeg mirakler og historier tilknyttet havet. I samsvar med andre kapitler ser vi at det både er instanser der naturen er føyelig og samarbeidsvillig, og andre der den er fiendtlig og farlig. Sagaene gir derimot større plass til sistnevnte, da først og fremst i form av stormer og uvær. For eksempel i sagaen om Guðmundr, der hovedpersonen havner i en voldsom storm og skader beinet. Det kan være fordi dette var i hovedsak slik de forestilte seg at naturen, og deres forhold til den, var. På den andre siden kan det være fordi det er slike historier som var mest dramatiske og underholdende.

Uansett var det visse paralleller til hvordan islendingene og de kontemporære Anglo-Sakserne forholdt seg til, og forestilte seg havet. Begge så på havet som et enormt *rom* som var utilgjengelig for mennesker. Havet figurerer hovedsakelig som ferdselsvei og matkammer i begge kulturene, og er i seg selv lite til stedet. I mitt kildemateriell er dette kanskje tydeligst i sagaen om St. Sunniva, der helgenen drar ut på det åpne havet, bare guidet av Guds vilje.

På den andre siden er det flere mindre hendelser der Gud og hans helgener intervensjoner og kan kontrollere fenomener tilknyttet også havet. Dette kan reflektere hvordan man mente verden burde være. Men dersom slike historier er et forsøk på å skape en identitet og et forestilt eierskap til havområdene rundt øya, vil jeg, mest på bakgrunn av den distansen og anonymitet vi ser i sagaene, påstå at dette ikke var særlig vellykket, i kontrast til historiene om islendingenes *sted*. Det er mulig dette bunner i de kreftene som kan settes i sving på havet, og de farene som disse representerer. Havets mystikk, i den forstand at en ikke kunne utforske det, og dets innbyggere, forsterket nok dette. Nå skal jeg ta et litt mer generelt blick på hvordan personene på Island forholdt seg til og reagerte på det islandske klimaet og fenomener der.



## 7.0 Naturfenomener

Islendingene befant seg som nevnt i et av Europas hardeste miljøer. I dette kapittelet skal jeg derfor vende mine analytiske briller mot mirakler og historier som handler om vær og andre naturfenomener. Dette kapittelet vil altså adressere det tredje delspørsmålet i min problemformulering: Hvordan responderte islendingene på det islandske klimaet, og hvordan forholdt de seg til de overhengende farene på øya? Jeg nevnte i kapittel fire at det islandske klimaet ble kaldere og mer ustabil rundt år 1200, og jeg skal vise at litteraturen gjenspeiler denne endringen. Her er Aberth spesielt viktig, fordi hans hovedtese om at et samfunns forhold til sine omgivelser blir påvirket av store endringer i omgivelsene, også er et argumentet i dette kapittelet.<sup>200</sup>

Jeg begynner med historier tilknyttet stormer og uvær. Deretter ser jeg nærmere på noen hendelser tilknyttet is og isbreer. Så vender jeg blikket mot vulkaner, og deres rolle i sagaene. De neste historiene jeg analyserer handler om tørke og/eller hungersnød. Det siste jeg tar for meg i dette kapittelet er hendelser som er tilknyttet himmelen eller himmellegemer.

### 7.1 Stormens overmakt

Jeg begynner dette kapittelet med å analysere oppgavens åpningshistorie. Jeg kan først gi et kort sammendrag. Guðmundr og hans følge skulle reise til Hólar. De ble litt forsinket og satte ut om ettermiddagen. Etter en kort stund ble været dårligere, og det blåste opp til en kraftig snøstorm. Samtidig ble det mørkt. Flere i følget dør i løpet av natten, deriblant Vermundr, Guðmundrs forstersønn. Morgenen etter stilnet været, og de gjenlevende kom seg i sikkerhet eller ble funnet av letemannskap.<sup>201</sup>

Episoden jeg gjenfortalte over er bare den mest detaljerte av flere lignende hendelser. Detaljrikdommen og måten denne hendelsen er skildret på, minner om en førstehåndsberetning. Det er det heller ikke umulig at det er, ettersom sagaen er nedskrevet kort tid etter Guðmundr sin bortgang. Det er mulig at hovedpersonen selv kan ha fortalt denne historien til en eventuell sagaforfatter. Allikevel mener Bernadine McCreesh at denne

---

<sup>200</sup> Aberth, *An environmental history of the Middle Ages*, 1–10.

<sup>201</sup> Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, «The Life of Gudmund the Good», 1942, 25–27.

beskrivelsen føyer seg inn i en rekke lignende beskrivelser i de islandske sagaene, som hun mener alle følger et noenlunde likt mønster. Først beskriver sagaene hvordan været var tidligere på dagen. Så kan det være at vi får vite at de reisende forlater sent. Videre blir været dårligere, med beskrivelser av snø og vindfullt vær. Sikten blir stadig dårligere. Ofte blir klærne til de reisende beskrevet. Etter hvert stopper de reisende opp og går seg vill.<sup>202</sup>

Dette er en beskrivelse som passer veldig godt til hendelsen i Guðmundr's saga. Det utelukker derimot ikke at slike hendelser har en historisk kjerne. Som tidligere nevnt er det kort tid mellom Guðmundr sin død og nedskrivelsen av sagaen. Det betyr at om det ikke var Guðmundr selv som var kilden til denne historien, så burde en så traumatisk og dramatisk hendelse kunne leve godt i det kollektive minnet ved sagaens nedskrivelse. Slike troper bør også ha en viss klangbunn hos publikum, og kan derav (om ikke annet) si oss noe om samfunnets følelser ovenfor, i dette tilfellet, snøstormer og lignende fenomener. Kuldeperioden som satte inn rundt slutten av 1100-tallet førte som sagt til mer ustabil vær, og kanskje da flere hendelser som den jeg diskuterer her.

På den andre siden føyer passasjen seg inn i den helgenbiografiske tradisjonen, og kan til dels ses på som en sjangerkonvensjon, ettersom «Christian sacred biography not only constructs plots which develop narratives of spiritual peregrination but also employs elements more commonly thought of as picaresque: long, arduous journeys with accompanying perils, saccharine scenes of separation and return [...]». <sup>203</sup> Så om ikke dette kanskje ikke er en helt treffende beskrivelse av hendelsene i sagaen, ser vi at det er sjangerpresedens, og det er ikke utenkelig at sagaforfatteren har vært dette bevisst. Allikevel er hendelsen i Guðmundr's saga mye mer dystert og nedpå en sitatet skal tilsi, noe som kan reflektere de prekære forholdene islendingene følte de levde under.

---

<sup>202</sup> McCreesh, *The Weather in the Icelandic Sagas: The Enemy Without*, 88–89.

<sup>203</sup> Heffernan, *Sacred Biography: Saints and their Biographers in the Middle Ages*, 142.

Det som slår en i den overnevnte passasjen, om den er oppdiktet eller ei, er hvor hjelpeløse menneskene er. Tidligere har en oppfattet at middelalderens mennesker så på naturen som noe dødt og livløst, underlagt deres kontroll. Vi merker ingenting av et slikt syn i denne passasjen. Tvert imot kan inntrykket være at sagaskriveren har arbeidet febrilsk for å gjøre resultatet så positivt som mulig. Det er også et poeng at dette er relativt tidlig i sagaen, og det er inntrykket at Guðmundrs krefter blir stadig sterkere utover i sagaen, så det kan være at han ikke var «moden» nok til å gjøre noe større en det han her fikk til. Forskjellen mellom hvor impotent og reaktivt dette mirakelet er i forhold til de som relateres senere i sagaen er slående. For det eneste Guðmundr kunne stille opp med her er kappen hans, som beskyttet den lille Una mot kulden. Slik sett kan kappen defineres som en kontakt-relikvie, der Guðmundr sin helligdom har blitt overført til kappen, slik at denne utfører et mirakel på grunn av dens nærhet til helgenen.<sup>204</sup>

Denne hendelsen viser en interessant sammenheng mellom Guðmundrs helligdom og naturkreftene. En skulle trodd den hellige Guðmundr kunne ha fått mer hjelp fra øvre hold. Et lys på himmelen kunne ha guidet dem til sikkerhet. Stormen kunne ha stilnet. De mange dødsfallene kunne vært unngått. Men nei, ingenting slik hendte. Una var den eneste Guðmundr kunne redde, på mirakuløst vis. Dette er igjen skildret på en ganske så symbolsk måte. Ikke at dette ikke er et verdig mirakel i seg selv, men det blir nesten ubetydelig i lys av den massive skaden utrettet av snøværet. Spesielt dersom en ser fremover i sagaen, hvor sagaskriveren går i gang med å berette om hvordan Guðmundr helbredet personer og utførte mirakler over en lav sko. Er denne hendelsen vesensforskjellig fra de andre miraklene? Det kan nok diskuteres, men det berettes senere i sagaen om hvordan Guðmundr temmet havstormer, og jeg har vansker med å se hva som er vesensforskjellig mellom de to fenomenene. I denne historien ser vi altså en litt annen representasjon av naturen en det vi gjorde i forrige kapittel. Her er naturkreftene sterkere en Guðmundrs. Jeg ville også kategorisere dette natursynet som *fiendtlig*.

---

<sup>204</sup> Arnold, *Negotiating the Landscape: Environment and Monastic Identity in the Medieval Ardennes*, 5; Rebecca Browett, «Touching the Holy: The Rise of Contact Relics in Medieval England», *The Journal of Ecclesiastical History* 68, nr. 3 (2017): 493–509; Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, *The Life of Gudmund the Good*, 1942, 27; White Jr, «The Historical Roots of Our Ecologic Crisis».

Forfatterne av helgenbiografier var som tidligere nevnt glade i intertekstualitet. I denne sammenhengen kan en merke seg er at begge barna som blir funnet i etterkant, dukker opp på minnedagen til hver sin helgen. Det ser ikke ut til å være noen innbyrdes sammenheng mellom disse helgenene, men St. Anthony skal passende nok være skytshelgen for gjenstander som har forsvunnet.<sup>205</sup>

Når jeg først var inne på intertekstualitet, kan det sies at den hendelsen jeg til nå har diskutert viser visse paralleller til et mirakel tilskrevet biskop Þorlacr.<sup>206</sup> Der sies det nemlig at to kvinner var ute og reiste en stormfull vinterdag. En av dem var tydeligvis gravid, og fødselen begynte mens de var langt fra all bebyggelse. De kalte på Þorlacr for bistand. Da dukket det plutselig opp flere personer for å frakte dem til en gård. Barnet var hardt skadet og kvestet av frosten. I sin sorg bad moren om Þorlacr sin nåde overfor barnet, og helte jord fra biskopens grav på barnets øye, som var hardt skadet. Etter en stund var barnet leget, men øyet som var skadet forble misfarget.

Þorlacr skal ha død i 1193, og dette miraklet skal ha funnet sted etter hans død. Det gjør at det er mer sannsynlig at denne hendelsen kan ha hendt etter at den nå mye omtalte kuldeperioden skal ha satt inn. Selv om et spedbarn kan være ekstra sårbart, er det fortsatt vanskelig å innbille seg at det var så kaldt som det denne passasjen fremstiller at det skal ha vært. Dette fordi det menneskelige øyet har stor motstandsdyktig mot kulde. Slike mirakler var derimot vanlige, og jord er en annen form for kontakt-relikvie med helbredende egenskaper, selv om vann er et vanligere medium i disse sagaene. Slike hendelser kan også vise til en før-kristelig påvirkning, for blant annet kelterne skal ha ment at det å innta jord kunne ha helbredende egenskaper.<sup>207</sup>

Jeg undrer meg også hvor de skal ha fått tak i jord fra graven til Þorlacr. Det er ikke umulig at de skal ha hatt det på sin person, i form av en liten pose eller ampulle, men det virker for godt til å være sant at denne gården de blir fraktet til, tilfeldigvis ligger nærme graven hans. At det øyet som er skadet hadde endret farge, har også noen eventyr-toner i seg. Det virker altså som

---

<sup>205</sup> «Saint Anthony of Padua», Encyclopedia Britannica, åpnet 8. mai 2020, <https://www.britannica.com/biography/Saint-Anthony-of-Padua>.

<sup>206</sup> Jakobssen, Ármann og Clark, David, *The Saga of Bishop Thorlak*, 29–30.

<sup>207</sup> Aberth, *An environmental history of the Middle Ages*, 20; «Spør en forsker: Hvorfor fryser ikke øyet?», åpnet 9. september 2020, <https://forskning.no/menneskekroppen-spor-en-forsker-oye-og-syn/spor-en-forsker-hvorfor-fryser-ikke-oyet/530495>.

om denne hendelsen i seg selv er en ren konstruksjon. Den kan derimot vise den frykten befolkningen hadde for å havne i slike situasjoner, og kan muligens ha fungert som en advarselshistorie. Islendingene skal også ha vært opptatt av mulige graviditeter, og historien føyer seg i den forstand inn i en rekke av lignende tematiske historier.<sup>208</sup>

I denne delen undersøkte jeg to historier som viste hvor hjelpeløse islendingene kunne være i møte med det brutale islandske været. Jeg undret meg også om disse historiene kunne være en refleksjon av det kaldere klimaet på øya, og en indikasjon på at den islandske befolkningen følte seg stadig mer truet av disse forholdene.

## 7.2 Økende ismasse

Jeg nevnte over hvordan snøstormen kan være en reflektering av det forverrede været. Det finnes andre indikasjoner i sagaen om Guðmundr som peker mot det samme. Det er nemlig to episoder som omhandler isberg. Helt i begynnelsen av sagaen om Guðmundr får vi høre at Einarr, sønn til Þorgeirr og Hallbera, forsvant i isødet. Ifølge historien skal han ha vært på et skip som ble funnet uskadd i den arktiske isen, i sagaen omtalt som «desert regions». I kamp over de magre ressursene skal mannskapet ha kranglet. Det sies ikke noe om hvor mange som ble drept i slaget, men det kan hentyde til at samtlige forsvant. Det er, utenom Einarr og to til. Sagaen sier at disse hadde klatret opp på isbreene, og var på jakt etter bebyggelse. De skal ha omkommet på disse breene og blitt funnet noen år senere. Einarr sin kropp var uskadd og i god stand.<sup>209</sup>

Nå skal det sies at det kanskje ikke er et mirakel at et lik holder seg godt i de omgivelsene som de angivelig skal ha blitt funnet i, men sagaen viser et snev av *topofilia* idet den helliggjør isbergene. Bevaringen av et lik er også et velkjent tegn på helligdom, og kan ha som funksjonen å vise helligdommen til Guðmundr sin slekt, og da peke på, og legitimere hans egen.<sup>210</sup>

---

<sup>208</sup> Bartlett, *Why can the dead do such great things?*, 248; Cormack, «Better off Dead: Approaches to Medieval Miracles», 335–43.

<sup>209</sup> Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, «The Life of Gudmund the Good», 1942, 2.

<sup>210</sup> Cikalmini, M. og Arason, I.G, «Sainthood in the Making: The Arduous Path of Guðmundr the Good, Iceland's Uncanonized Saint», 58–59.

Det andre som kan være interessant her, er bruken av ordet «desert». Det er i alle fall terminologien til oversettelsen jeg støtter meg på, og her ser vi en svakhet ved ikke å kunne bruke tekster på originalspråket. Dette kan være en henvisning til de tidlige kristne eremittene, og den betydning «ørken» fikk for den religiøse tolkningen av, og forholdet til, naturen:

The idealization of solitude had its roots in the legends of the desert fathers and emphasized the monastic goal of separation from the world. A topos developed that monasteries were founded in sites devoid of people, “in eremi” or “in solitude”: the desert.<sup>211</sup>

Så det kan være mulig å skimte noe av dette forholdet allerede i den innledende delen av sagaen. Naturen blir fremstilt både som skremmende og direkte farlig. Samtidig knyttes den til Gud og det overnaturlige via lokaliseringen og bevaringen av Einars lik. Ørkenen, eller villmarken, som det oftest var i Europa, ble sett på som et hardt og ugjestmildt landskap som muliggjorde at en kunne rense sjelen for menneskelig og sosial fristelse. Et *locus horribilis*, eller et enormt *rom*. På den andre siden mener Shemaryahu Talmon at ørkenen ikke hadde en slik konnotasjon i tekstene i det gamle testamentet. Heller var det tilknyttet det fysiske landskapet, og de farene og vanskene dette brakte med seg.<sup>212</sup>

Den andre hendelsen er litt lengre ute i sagaen. Det handler om Ingimundr, som hadde vært på et handelsoppdrag i England. Derfra reiste han til Bergen og kongen. Noen av kongens vakter forsynte seg av varene til Ingimundr. Han ønsket ikke å forfølge saken, men Qgmundr (som også var i slekt med Guðmundr) tok saken i egne hender, og fikk til slutt tilbake tyvgodset. Den førstkommende våren skulle Ingimundr tilbake til Island. Han fikk skyss på skipet Stangarfoli. Skipet havarerte i den grønlandske isen. Kroppen til Ingimundr ble funnet, uskadd, sammen med seks andre, sammen med voks og runer som berettet deres skjebne.<sup>213</sup>

---

<sup>211</sup> Arnold, *Negotiating the Landscape: Environment and Monastic Identity in the Medieval Ardennes*, 23.

<sup>212</sup> Talmon, Shemaryahu, «The ‘Desert Motif’ in the Bible and in Qumran Literature», i *Biblical Motifs: Origins and transformations*, bd. 3, Studies and Texts (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1966), 36–37.

<sup>213</sup> Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, «The Life of Gudmund the Good», 1942, 21–22.

Moralen til denne lille historien er klart fortalt i sagaen: «Everyone thought it a clear sign of how pleasing his conduct had been to God [...].»<sup>214</sup> Så det finnes altså en solid funksjonsforklaring på disse isbergene. Men Island ligger også, som tidligere nevnt, nærme den arktiske isfronten. Sannsynligvis er disse hendelsene en indikasjon på en økt tilstedeværelse av is i havet.

En annen saga som nevner at det skal ha vært mye is i havet, er sagaen om Jón Arason. Etter at Jón var innviet som biskop, og kommet til sin biskopbolig, satte det nemlig inn en periode med dårlig vær. Det skal ha vært hungersnød og regnvær. Det står i sagaen at det skal ha dannet seg mye polaris. For å få bukt med dette lovde Jón å bygge en kirke, og da han begynte å markere hvor grunnmuren skulle være, endret været seg brått til det bedre, og beitet grodde til og med bedre enn det hadde gjort tidligere.<sup>215</sup>

Som jeg har nevnt flere ganger i denne teksten nå, var Island i en periode med mildt klima til slutten av 1100-tallet. Jón døde i år 1121. Sagaen derimot, skal være nedtegnet rundt år 1200. Det er ikke umulig, men lite sannsynlig, at det faktisk var et så kaldt år som det beskrives i sagaen. Mer sannsynlig er det derimot at sagaskriveren, som altså skrev etter nedkjølingen av klimaet hadde satt inn, har tilbakeført tilstanden i sin samtid til Jón sine dager. Det gjør den derimot ikke verdiløs. Den forsterker i så fall inntrykket av at islendingene levde i det *fiendtlige* paradigme.<sup>216</sup>

Menneskene som levde rundt århundreskiftet 1100-1200 var tydelig opptatt av, og følte seg truet av, det endrede klimaet. Vi kan muligens se det i slike episoder som jeg omtaler her. Det blir gjort store poeng av at det var kaldt og vått, noe som kan tyde på en endring. Disse ugjestmilde forholdene blir også helliggjort, og naturen blir igjen et redskap for eller symbol på det hellige. Nå skal jeg gå litt dypere i hvilke farer som islendingene måtte hankes med.

---

<sup>214</sup> Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, 22.

<sup>215</sup> Vigfússon og Powell, *Origines Islandicae: A Collection of the More Important Sagas and Other Native Writings Relating to the Settlement and Early History of Iceland*, 1:559–61.

<sup>216</sup> «Jon Ogmundsson den hellige» Han var født i år 1121, + 80 = 1201.

### 7.3 Vulkanens store tilstedelsesværelse

Island var besatt av hungersnød og naturkatastrofer. Årene 1270 -1390 skal ha vært noen av de verste i landets historie.<sup>217</sup> Biskop Laurentius levde i dette tidsrommet, og sagaen om han referer flere ganger til negative hendelser på øya. De naturkatastrofene som oftest blir nevnt er jordskjelv og kalde vintre. Inntrykket er derimot at den bakenforliggende årsaken til de fleste hendelsene er vulkanutbrudd.

For eksempel sies det i sagaen om Laurentius at Hekla skal ha hatt et utbrudd den 13. juli 1300. Det skal ha vært så kraftig at «[...]at fjeldet revnede, så det vil kunne ses, så længe Island er beboet.»<sup>218</sup> Gårder ble ødelagt og asken hang så tykt i luften at «[...] ingen vidste, om det var nat eller dag, hverken ude eller inde [...]»<sup>219</sup> Senere skal det også ha kommet et kraftig jordskjelv, og det meldes også om vulkanutbrudd på Sicilia. Dette utbruddet på Island skal være bekreftet, om en eller to dager tidligere en sagaen melder. For Sicilia sin del kan det være at sagaforfatteren har blandet inn et utbrudd som fant sted i 1302, men denne vulkanen, Ischia, ligger ikke på Sicilia, men nærme Napoli. Nå kan sagaskriveren være unnskyldt, da en person fra middelalderens Island ikke kan ventes og ha lokalgeografisk kunnskap om Italia. Det er også interessant å se hvor tydelig det geografiske fokuset til sagaforfatteren var. Sicilia blir så vidt nevnt i en bisetning, mens han utbroderer i det lengste om Island.<sup>220</sup>

I sagaen om Guðmundr relateres det hendelser som også kan ha tilknytning til vulkanutbrudd. Det sies at Jerusalem ble erobret av muslimene i det samme året. Dette skal ha vært en så stor katastrofe at «blackness eclipsed the sun at daytime [...] and it was followed by a severe shortage of grass and famine in the summer, and no ship came to Iceland from Norway.»<sup>221</sup> Mest sannsynlig refererer erobringen av Jerusalem til An-Nasir Salah ad-Din Yusuf ibn Ayyub (Bedre kjent som Saladin) sin beleiring og erobring av byen i 1187. Ifølge NASA sine beregninger skal de nærmeste solformørkelsene ha funnet sted i 1150 og 1154. Det betyr at sagaens beskrivelse ikke kan stemme, dersom disse beregningene er riktige. Om vi skal

---

<sup>217</sup> Tomasson, «A Millennium of Misery: The Demography of the Icelanders», 409–10.

<sup>218</sup> Jørgensen, *Historien om Biskop Laurentius på Holar*, 60.

<sup>219</sup> Jørgensen, 61.

<sup>220</sup> «Global Volcanism Program | Eruption Search Results», åpnet 12. september 2020, [https://volcano.si.edu/database/search\\_eruption\\_results.cfm](https://volcano.si.edu/database/search_eruption_results.cfm); «Global Volcanism Program | Ischia», Smithsonian Institution | Global Volcanism Program, åpnet 14. september 2020, <https://volcano.si.edu/volcano.cfm?vn=211030>; Jørgensen, *Historien om Biskop Laurentius på Holar*, 61.

<sup>221</sup> Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, «The Life of Gudmund the Good», 1942, 19.



vennligstilt ovenfor sagaskriveren kan vi si at det har skjedd en sammenblanding – to hendelser fant sted i relativ nær tid og blir forklart i sammenheng med hverandre, men over 30 års forskjell er kanskje å strekke denne kreative tillatelsen litt langt. Ellers må vi tro at dette er oppdiktning og kun en reaksjon på hendelsene i Jerusalem. Noe som ikke er ment negativt, men at dette tapet ble sett på som så stort at en sagaskriver helt ved verdens ende gjorde et stort nummer ut av det. Da trengte man et synlig og dramatisk tegn, så det er ikke sikkert sagaskriveren hadde noe kunnskap om de overnevnte solformørkelsene i det hele tatt. Usannsynlig er det heller ikke at det ligger bibelsk inspirasjon bak. I bibelen skal det stå at solen forsvant da Jesus hang på korset. Solformørkelser er heller ikke et unikt tegn på Gud sin tilstedeværelse. Her hjemme knyttes det for eksempel en solformørkelse til slaget ved Stiklestad og Olav den helliges død.<sup>222</sup>

Det andre som relateres – hungersnød – er, om jeg ikke har funnet bekreftelse andre steder, i det minste plausibelt. Nedkjølingen av klimaet kan ha økt faren for dette. Men det er også her mulig at det ligger et vulkanutbrudd i bunnen, for sitatet over passer egentlig godt med en beskrivelse av det en kunne ha forventet etter et slikt utbrudd. Følgende av et vulkanutbrudd kan ha store konsekvenser, både lokalt og globalt. Aske og svovelpartikler kan henge i luften i årevis og blokkere sollys. Det skal også ha vært to vulkanutbrudd ikke lenge etter, i år 1190, som styrker denne teorien.<sup>223</sup>

Alle hendelsene som jeg her nå har gått igjennom vitner om et *fiendtlig* syn på naturen og miljøet, og det virker som om den vulkanske aktiviteten på øya har en stor del av «skylden» for dette. Videre ser vi at naturkatastrofer som disse, blir tolket i et religiøst lys der naturen reagerer på hendelser innenfor den kulturelle sfære. De to sfærene er altså tett sammenvevd. Men kausalpilen går fra det religiøse til miljøet, og det er sjeldent at naturen og omgivelsene blir tillagt en egenkraft. Noe som ses på som et stort religiøst tap, som «tapet» av Jerusalem, som forestilles til å være så fundamentalt at det gir reaksjoner i form av solformørkelse nesten på den andre siden av kloden. For å undersøke dette nærmere er det nå det på tide å vende blikket mot andre rapporteringer om hungersnød.

---

<sup>222</sup> Thomas S Asbridge, *The Crusades: The War for the Holy Land* (London: Simon & Schuster, 2012), 357; «Five millennium catalog of solar eclipses», NASA, åpnet 24. august 2020, <https://eclipse.gsfc.nasa.gov/SEcat5/SEcatalog.html>; Krag, *Aschehougs Norgeshistorie. Bd. 2*, 169.

<sup>223</sup> McCreesh, *The Weather in the Icelandic Sagas: The Enemy Without*, 5; «Global Volcanism Program | Eruption Search Results».

## 7.4 Tørke & hungersnød – den ustabile naturen

Jeg kan begynne med en hendelse fra *Jóns saga*.<sup>224</sup> Der sies det at en sommer skal ha vært unormalt varm, med nesten ikke noe nedbør. Jón ber for regn, og da begynner det å regne så tungt at en nesten ikke kan oppholde seg ute. Det er selvfølgelig ikke umulig at øya ble utsatt for en hetebølge, men for Island sin del var det en større fare for at sommeren var våt og kald, en varm og tørr. Et annet moment som svekker troverdigheten til denne historien er det faktum at McCreesh mener denne hendelsen kan være inspirert av en lignende episode i fortellingen om St. Scholastica av Gregor den store, som skal ha vært meget populær på Island i denne perioden.<sup>225</sup>

Men igjen, den er verdifull ettersom vi ser hvordan det ustabile værforholdet skaper nervøsitet hos befolkningen. Denne hendelsen illustrerer også hvordan helgenene blir også knyttet opp til konsepter om fruktbarhet og vekst, noe som var mangelvare på øya. I likhet med det irske samfunnet, og mange andre på den tiden, hadde det islandske samfunnet, som jeg allerede har nevnt, eller i alle fall hintet til, et ineffektivt landbruk. For et slikt samfunn, som levde konstant på randen av hungersnød, og som derav fokuserte i stor grad på å skaffe nok mat, kunne overskudd bli forbundet med noe positivt, om ikke noe hellig og mirakuløst. Slike forestillinger skal også ha bibelsk presedens.<sup>226</sup> Så ved å fremheve dette aspektet forsterkes helgenes helligdom. Indirekte styrker også dette forbindelsen mellom det hellige og naturen, da naturen blir et redskap som Gud bruker til å straffe eller belønne sine følgere.

I sagaen om biskop Þorlákur refereres det også flere ganger til en hungersnød etter Þorlákrs død (1193). Flere av miraklene som han skal ha utført handler om å skaffe mat til utsultede innbyggere. Tidspunktet stemmer ganske godt med starten på nedkjølingen av det islandske klimaet, så det er ikke utenkelig at det er effekten av dette vi ser i sagaen. At matmangel var noe som lå langt fremme i islendingenes bevissthet er tydelig. Et eksempel på dette er sagaen om biskop Pál, der han klekket ut en plan der han lovde Gud å syngre paternoster tre ganger og

---

<sup>224</sup> Vigfússon og Powell, *Origines Islandicae: A Collection of the More Important Sagas and Other Native Writings Relating to the Settlement and Early History of Iceland*, 1:561.

<sup>225</sup> Byock, *Viking Age Iceland*, 57; McCreesh, *The Weather in the Icelandic Sagas: The Enemy Without*, 27.

<sup>226</sup> Blockmans og Hoppenbrouwers, *Introduction to Medieval Europe 300-1500*, 97; Finn Fuglestad, *Fra svartedauden til Wienerkongressen: Den Vesterlandske Kulturkretsens Historie 1347-1815 i Et Globalt-Sammenliknende Perspektiv*, 2. utg. (Oslo: Cappelen akademisk forl., 2004), 45; Lord, «Nature, Fertility, and Animal Miracles in the Lives of Saints Coemgen and Cainnech», 133–35.

å gi ut noe av sine provianter til de fattige, da ville det ikke bli hungersnød så lenge han levde.<sup>227</sup> Dette forsterker også poenget om at helgener var forbundet med fruktbarhet og velstand.

Slike perioder med harde tider førte, kanskje ikke overraskende, ofte med seg et økt konfliktnivå.<sup>228</sup> Det betyr at den økte uroen kan stamme fra de dårlige tidene, heller en at de to fenomenene har samme årsak. Også her kan vi peke på et eksempel fra biskop Þorlaks saga: «[...]and yet then a very bad time and famine set in, with only one bishop in the land and he was very old, and then unrest raised itself in the north. »<sup>229</sup> Så vi ser her at sagaskriveren gikk fra sult til uro. Det blir, som vi ser, også gjort et poeng ut av at det bare er en biskop i landet, og ikke to, som det «skulle» være, og at dette muligens fører til en slags ubalanse i de religiøse forholdene som fikk ringvirkninger i naturen. En lignende konklusjon blir trukket i sagaen om Laurentius: «[det] kom et stort jordskælv på Island i den sydlige del af landet, så at huse flere steder styrtede sammen. Der var ufred i Rom, og mennesker blev dræpt i Peterskirken.»<sup>230</sup> Ved å sidestille disse hendelsene slik, blir det skapt en sammenheng mellom dem. Det å sammenkoble uro eller dårlig vær med trøbbel i den kristne religionen gjøres flere ganger i sagaene.

Den *miljøforestillingen* som blir presentert i disse historiene forsterker inntrykket fra forrige delkapittel. Det er en sterk sammenheng mellom det hellige og naturen, men sistnevnte blir styrt og påvirket av førstnevnte, ikke motsatt. Samlet sett er det også farer som er overhengende, og kan inntreffe når som helst. Islendingene på denne tiden levde sannsynligvis med en viss uro for at noe slikt kunne finne sted. Spesielt når det dreide seg om hendelser de ikke kunne forklare eller forutsi. Da tydde de til religiøse kausalforklaringer. Vi får for eksempel høre at biskop Gizurs død etterfølges av jordskjelv, regn og storm på havet. Gizur skal ha dødd i 1118, og flere kilder skal bekrefte at det var hungersnød og uår rundt 1120.<sup>231</sup> i Hungrvaka sies det for eksempel at Gizurs død brakte med seg

---

<sup>227</sup> Vigfússon og Powell, *Origines Islandicae: A Collection of the More Important Sagas and Other Native Writings Relating to the Settlement and Early History of Iceland*, 1:519.

<sup>228</sup> Byock, *Viking Age Iceland*, 60.

<sup>229</sup> Jakobssen, Ármann og Clark, David, *The Saga of Bishop Thorlak*, 22.

<sup>230</sup> Jørgensen, *Historien om Biskop Laurentius på Holar*, 51.

<sup>231</sup> Vésteinsson, *The Christianization of Iceland*, 63–64; «Den hellige Gissur Ísleifsson av Skálholt (~1042-1118)», Den katolske kirke, åpnet 11. mai 2020, <http://www.katolsk.no/biografier/historisk/gissur>.

[...] all kind of distress in Iceland from bad seasons, both in wrecking of ships and loss of life and damage to stock that accompanied it, and after that in civil war and breaking of the laws, and upon the top of that such a mortality over all the land that there hath never been such since the land was dwelt in.<sup>232</sup>

Det bildet som gis her, er et som minner om en dommedagsprofeti, og kan være et forsøk på å male Gizurs levetid som en gullalder. Vi har vært borte i liknende utsagn tidligere. Det som er interessant her, er at det virker som det faktisk har vært dårlige tider, og ettersom Gizur døde ikke lenge før dette er det ikke helt utenkelig at disse hendelsene har blitt koblet sammen i et årsak-virkning-forhold. Uansett blir naturen igjen besjelet, da naturen vanligvis ikke kan vise følelser. Dette er nå ikke helt utypisk tiden vi er i, spesielt om det er Gud som er tilstedeværende i naturen, og som viser sin sorg over biskopens bortgang. Det er i det minste helt tydelig at sagaforfatteren(e) tenker seg en forbindelse mellom biskopen og de islandske omgivelsene som nesten kan kalles symbiotisk, i alle fall ganske nært. Det er veldig tydelig i det følgende sitatet, hvor biskop Pál selv får en lignende reaksjon ved sin egen død. Legg spesielt merke til hvordan naturen blir gitt menneskelige følelser:

The earth shook and shivered for fear, the heavens and the clouds wept, so that great part of the growth of the earth was destroyed, and the heavenly bodies showed upon them the manifest tokens of death when it was well nigh come to the last hours of the life of bishop Paul; and the sea also burnt off the land, to which his bishopric reached. It did show as if all the elements showed upon themselves some mark of sorrow for his loss.<sup>233</sup>

Også i Pál sitt tilfelle skal det kunne være en historisk kjerne under den poetiske retorikken. Det skal nemlig ha vært flere vulkanutbrudd rundt denne tiden, og et av disse kan ha blitt tilknyttet Pál sin død.<sup>234</sup>

---

<sup>232</sup> Vigfússon og Powell, *Origines Islandicae: A Collection of the More Important Sagas and Other Native Writings Relating to the Settlement and Early History of Iceland*, 1:439.

<sup>233</sup> Vigfússon og Powell, 1:531.

<sup>234</sup> McCreesh, *The Weather in the Icelandic Sagas: The Enemy Without*, 35; Vigfússon og Powell, *Origines Islandicae: A Collection of the More Important Sagas and Other Native Writings Relating to the Settlement and Early History of Iceland*, 1:530.

Det vi har vært vitne til i denne seksjonen, er at Island kan ha hatt utfordringer med å brødfø sin befolkning. At en levde på randen av sult var også noe som virker å ha vært svært viktig for islendingene, og må ha vært en konstant trussel og bekymring for øyas innbyggere.

## 7.5 Himmelske tegn

Vi så tidligere at Saladins erobring av Jerusalem ble knyttet til en solformørkelse. Denne hendelsen diskuterte jeg egentlig ferdig tidligere, da jeg mener at denne solformørkelsen ble sett på som et tegn på en katastrofal hendelse. Nå vil jeg undersøke flere lignende episoder i sagaene.

I det samme året som Jerusalem falt for Saladin får vi også høre at det er to soler på himmelen samtidig.<sup>235</sup> I skagafjörður ble det observert alver og andre merkelige skapninger. Det kan godt være at det ble observert noe på himmelen som ble oppfattet som en ekstra sol. Flere naturlige fenomener kan forklare dette. Det kan være planeten Mars som har vært synlig, men da hadde det mer sannsynlig vært beskrevet at «solen ble rød» eller lignende. En annen mulig forklaring er at det kan ha vært iskrystaller i luften, ettersom disse kan reflektere lyset slik at det kan se ut som en ekstra sol. Jeg mener disse hendelsene kan tolkes på to måter – enten kobles også disse til Saladins erobring, eller så er de ment å forsterke Guðmundr sin tilknytning til det overnaturlige. Det siste mener jeg er mest sannsynlig, også fordi Guðmundr skal ha vært syv år når dette skjedde, et tall som jo har overnaturlige tilknytninger, og som er et gjennomgangstall i denne sagaen. Det stemmer også med hva andre har konkludert med – at naturen og omgivelsene sin funksjon er å forsterke det religiøse budskapet og symbolikken i tekstene.<sup>236</sup>

Det fortelles om en lignende hendelse i sagaen om biskop Pál. Der sies det at en uke før Gizurs død skinte månen rødt, og den var borte på klare netter.<sup>237</sup> At månen virket rød, kan ha sin helt naturlige forklaring. Når jorden kommer foran månen i en måneformørkelse, blir deler av lyset absorbert av jordens atmosfære. Det er da den røde delen av lysspekteret som trenger

---

<sup>235</sup> Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, «The Life of Gudmund the Good», 1942, 8.

<sup>236</sup> For eksempel Alexander, *Saints and Animals in the Middle Ages*.

<sup>237</sup> Vigfússon og Powell, *Origines Islandicae: A Collection of the More Important Sagas and Other Native Writings Relating to the Settlement and Early History of Iceland*, 1:530.

igjennom atmosfæren og treffer månen slik at den ser rødlig ut. Asken etter et vulkanutbrudd kan henge i luften i lang tid etter et utbrudd, og kan i seg selv være en grunn til at månen virket rød. Gizur døde 28. mai 1118. Uken etterpå, 5. juni, skal det ha vært en måneformørkelse. Dersom en slik «blodmåne» har funnet sted, er det ikke utenkelig at det blir tolket slik det gjøres i disse tekstene. Også her finnes det bibelsk presedens. Etter Jesus sin bortgang skal jorden ha blitt mørklagt, og tempelet i Jerusalem blitt utsatt for ødeleggelser.<sup>238</sup> Disse hendelsene forsterker altså inntrykket av at islendingene så på det hellige og naturen som tett sammenvevd, der hendelser på det religiøse plan kunne skape reaksjoner på det «naturlige» plan.

Sagaen om Laurentius melder om et litt annerledes fenomen. Der står det at det skal ha vært observert en komet. Den var «[...] den var mørkere end andre stjerner, og at den hadde en knude på undersiden, og hver aften, de så den, for den den gale vei fra nordøst mot nord.»<sup>239</sup> Også så langt sør som Roma skal det ha vært observert en komet. Dette skal ha vært året før pave Bonifacius døde (altså i år 1302). Sannsynligvis er det Hailleys komet det her refereres til. Denne kometen knyttes ikke direkte til noen større hendelse, men den nevnes både i forbindelse med et angrep på Roma og flere hellige dager. Vi forstår at den blir oppfattet som noe mystisk og spesielt ut ifra hvordan den blir beskrevet, for eksempel i det noe uvanlige bevegelsesmønsteret.<sup>240</sup>

Dette delkapittelet utvider inntrykket av at de middelalderske islendingene levde innenfor en religiøs fortolkningsramme. Hendelser og fenomener blir forstått som et uttrykk for noe på det religiøse plan. Naturen og det hellige er altså tett sammenvevd, det det første er underlagt det andre.

---

<sup>238</sup> «1118 kalender – Island», åpnet 25. august 2020, <https://www.timeanddate.no/kalender/?aar=1118&land=88>; «Catalog of lunar eclipses: 1101 to 1200», NASA, åpnet 25. august 2020, <https://eclipse.gsfc.nasa.gov/LEcat5/LE1101-1200.html>; Krag, *Aschehougs Norgeshistorie. Bd. 2*, 169; McCreesh, *The Weather in the Icelandic Sagas: The Enemy Without*, 34–35; «Super Blood Moon: What Is It and How Can You See It? - CBBC Newsround», *BBC*, åpnet 25. august 2020, <https://www.bbc.co.uk/newsround/46709559>.

<sup>239</sup> Jørgensen, *Historien om Biskop Laurentius på Holar*, 64–65.

<sup>240</sup> Jørgensen, 64–65; Roberta J. M. Olson og Jay M. Pasachoff, «New Information on Comet P/Halley as Depicted by Giotto di Bondone and Other Western Artists», i *Exploration of Halley's Comet*, red. Michael Grewing, Françoise Praderie, og Rüdiger Reinhard (Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg, 1988), 1–11; Pollestad, *Kirkeliv i nord før svartedauden*, 60, 181.

## 7.6 Konklusjon

I dette kapitlet analyserte jeg historier som handlet om uvær, is(berg), vulkaner, hungersnød/tørke og himmelegner. Hovedargumentet til dette kapitlet var at miraklene og historiene som har vært diskutert, er en refleksjon av nedkjølingen som inntraff rundt år 1200. Mer presist virker det å være en korrelasjon mellom de to. At dette er tilfellet, kan vi f.eks. se i flere historier som omtaler økt forekomst av is i havene rundt øya. Det var også tilfeller der sagaforfatterne mest sannsynligvis har overført sin tids klima tilbake til tiden de skrev om. Denne konklusjonen er i samstemning med John Aberth sin tese om at økologiske kriser fører til endringer i hvordan en forholder seg til naturen.

Samtidig har vi vært vitne til at islendingene hadde et noe komplekst forhold til sine omgivelser. Inntrykket er at islendingene hadde stor respekt for, og ikke minst frykt for, de voldsomme naturkreftene som kunne settes i sving. Dette blir mest dramatisk skildret i *Prestssaga Guðmundar góða*. Der skrives det om et følge som blir fanget i en kraftig snøstorm, med dødelige konsekvenser. Miraklenes noe frynsete suksessrate kan også peke mot at islendingene følte at naturelementene representerte en overmakt de kunne gjøre lite med, og en fare som hang konstant over dem. I motsetning til de foregående kapitlene, har dette i stor grad vært situasjoner der det hellige hadde liten innflytelse.

Dette inntrykket blir forsterket når vi ser på hvordan nedgangstider og andre naturlige fenomener blir rapportert om. Det natursynet som det gis uttrykk for her, kan med andre ord plasseres i det andre, fiendtlige, av de tre stadiene i middelalderens utvikling. Samtidig ser vi at islendingene forestilte seg at det var en nær forbindelse mellom det hellige og det naturlige. Der de ikke kunne finne andre forklaringer for naturkatastrofer, blir disse tillagt en religiøs årsak. Viktige hendelser i den hellige sfære manifesterte seg i naturen, med solformørkelser, hungersnød og andre kriser. Vi ser at helgener helbredet sykdommer, og en elv bøyde seg for Guðmundr. I forlengelse av dette er det også noen historier der helgener og Gud kan gripe inn i og manipulere omverdenen.

## 8.0 Konklusjon

I denne oppgaven skulle jeg undersøke *hvilket forhold mellom naturen, det hellige og mennesket som fremstilles i de islandske bispesagaene som er skrevet mellom 1100 og 1300*. For å svare på denne problemstillingen stilte jeg tre delspørsmål: 1) Hvordan forestilte man seg forholdet til dyr og natur i sitt nærmiljø? 2) Hvordan forestilte man seg forholdet til havet? 3) Hvordan responderte islendingene på det islandske klimaet, og hvordan forholdt de seg til de overhengende farene på øya? Dette gjorde jeg ved å studere hvilken tilstedeværelse naturen hadde i et utvalg islandske bispesagaer.

For å undersøke naturens tilstedeværelse i disse tekstene trakk jeg på det litteraturvitenskapelige begrepet *miljøforestilling* (eller environmental imagination), som er et teoretisk konsept som handler om hvordan miljøet kommer til uttrykk, og hvilken tilstedeværelse det har i litteratur. Dette er hentet fra Lawrence Buell, og var mitt teoretiske rammeverk. Samtidig brukte jeg blant annet en modell, hentet fra John Aberth, som deler middelalderens forhold til miljøet i tre stadier:

- 1 Det eskatologiske, som var gjeldende i overgangen mellom antikken og tidlig middelalder (år 200-400) og var kjennetegnet av en kristen seiersfølelse.
- 2 Det fiendtlige, som skal ha hersket i den tidlige middelalderen, i årene 500-900. De små, isolerte, lommene med mennesker var nå overveldet av, og levde i frykt for, naturen.
- 3 Det samarbeidsvillige, som begynte å utvikle seg i tidsrommet 1000-1300. Befolkningen viste nå at de kunne manipulere sine omgivelser, demonstrert av en vekst i bosetninger. En utviklet et syn der en så på mennesket og naturen som partnere for å bringe harmoni til Guds skaperverk.

Dette var ment som en hjelp til å konkretisere deler av det miljøsynet som sagaene fremstilte.

Det materiellet som ble analysert med den overnevnte teorien var altså et utvalg islandske bispesagaer. Jeg definerte disse tekstene som tilhørende til to sjangere: saga og helgenbiografi. I kapittel tre undersøkte jeg hvilke utfordringer dette medbrakte.



Når det gjelder sagalitteratur, så vi for eksempel at disse var barn av en muntlig kultur. Flere har stilt spørsmål med hvor nøyaktig en slik kultur nedbringer historier gjennom generasjoner. På den andre siden så vi at noen historikere har stor tiltro til slike kulturers evne til å bevare minnet. Atter andre igjen stiller seg i en mellomposisjon. Videre er det et visst tidsrom mellom hendelsene sagaene handler om, og deres nedskrivelse. Dette har også gjort at man har stilt seg tvilende til spørsmålet om sagaene kan gi et korrekt bilde av tiden de omtaler.

Utfordringene med at disse tekstene også er helgenbiografier, er først og fremst knyttet til deres religiøse intensjoner. Slike tekster var ment å fremheve de positive sidene ved helgenene de handlet om. Slik kunne biografiene være læremidler i den kristne tro og skikk. En annen hovedutfordring er deres intertekstualitet, der forfattere lånte, henviste eller stjal fra andre tekster og forfattere. Videre vil det være språklige bilder som vi moderne mennesker ikke kjenner.

Jeg tok så en grundigere analyse av de spesifikke sagaene jeg skulle undersøke. Da så jeg at nedskrivningen av de fleste sagaene var tilknyttet hovedpersonens familie, eller andre grupper som hadde noe å vinne på at disse tekstene ble skrevet. Derimot var det kort tid mellom hendelsene sagaen handlet om, og nedskrivningen av sagaene.

Før jeg begynte på min analyse av sagamateriellet, undersøkte jeg i kapittel fire litt av forholdene til islendingene, og konteksten som skapte sagaene. Der fant vi ut at Island hadde stor vulkansk aktivitet. Samtidig gjorde øyas arktiske lokasjon at store deler av øyen var dekket av is. Grosesongen var kort, og jorden lite fruktbar. Bosettingen av Island fant sted i en periode med mildt og stabilt klima, men dette ble etter hvert kaldere og mer ustabilt.

Landnåmet tok til fra slutten av 800-tallet, og de neste århundrene ble brukt til å bygge opp et samfunn. Dette samfunnet skal ha vært karakterisert av relativ liten sosial lagdeling, spesielt i den første perioden. Etter en stund begynte noen personer og slekter å akkumulere stadig større makt, som fikk utslag i borgerkrigsliknende tilstander på 1200-tallet. Det var også i dette århundret av Island ble inkorporert under den norske kronen.

Vi så også at kristendommen ble innført rundt år 1000, og at den fort begynte å bygge ut sine institusjoner, i symbiose med de verdslige makthaverne. Den islandske kirken jaktet etter hvert på lokale helgener som kunne styrke en Islandsk identitet, og som en motvekt til

utenlandske helgener. Her falt valget ofte på trygge kandidater tilknyttet det islandske aristokratiet, men også mer folkelige emner ble utnevnt til helgen, om ikke alltid med kirkens velsignelse. Etter dette begynte de analytiske kapitlene, der jeg direkte svarte på problemstillingen.

### *Hvordan forestilte man seg forholdet til dyr og natur i sitt nærmiljø?*

I kapittel fem undersøkte jeg hvordan islendingenes miljøforestillinger kom til uttrykk i mirakler og fortellinger tilknyttet husdyr og deres nærmiljø. Der så vi at islendingene forestilte seg at naturen var under kontroll av overnaturlige krefter, både gode og onde. En stall var blitt besatt, antagelig av en demon. Slike historier skaper et bilde av naturen som fiendtlig og ugjestmild. Samtidig drev Jón ut den onde kraften, og viste med det Guds overmakt. Mer tvetydig er det da en purke bet et barn i hel. Også her fremstilles naturen og dens innbyggere som fiendtlig og direkte livsfarlig. Her er det heller ingen indikasjon på at det var noen høyere makt som kontrollerte dyret, noe som forsterker en forestilling om naturen som farlig i seg selv.

Det er altså flere historier som viser dyrene som farlige og fiendtlige, men det er også en del historier som peker mot det motsatte. Guðmundr temmet en flokk med bjeffende hunder; de fleste helgenene helbredet skadete dyr; havet var et matkammer i krisetider. Alle disse historiene peker på at islendingene ønsket å danne seg en identitet forankret til øya, ved hjelp av historier som handlet om kontroll, tilhørighet og dominans. Kapittelets konklusjon var at islendingene hadde et noe ambivalent forhold til naturen. Allikevel var det tydelig at disse hendelsene, som var tilknyttet islendingenes nærmiljø, deres *sted*, viser at dette var fenomener som islendingene forestilte seg at de hadde tett kontakt med, og god kontroll over, eller at de i alle fall burde ha det.

### *Hvordan forestilte man seg forholdet til havet?*

Islendingenes relasjon til havet ble hovedsakelig studert i kapittel seks. I dette kapittelet undersøkte jeg mirakler og historier tilknyttet havet og sjøfart. I samsvar med andre kapitler ser vi at det både er instanser der naturen var føyelig og samarbeidsvillig, og andre der den var fiendtlig og farlig. I sagaen om Guðmundr havnet hovedpersonen i en voldsom storm og skadet beinet. På den andre siden tilkaller Þorlacr uvær en gang han er uenig i hvordan

mannskapet på et skip har lastet det. Jeg hevdet at islendingene så på havet som et *rom* som var utilgjengelig for mennesker. Funksjonen til havet i disse historiene er som matkammer og ferdselsvei, og havets anonymitet avslører et distansert og mindre nært forhold. Sistnevnte var kanskje best eksemplifisert med sagaen om St. Sunniva, som drar ut på det åpne havet styrt av Guds vilje og ingenting annet.

*Hvordan responderte islendingene det islandske klimaet, og hvordan forholdt de seg til de overhengende farene på øya?*

Svarer på det tredje delspørsmålet ble gitt i kapittel syv, som handlet om historier og mirakler tilknyttet naturelementer, i vid forstand. Her argumenterte jeg for at islendingenes forestillinger om miljøet var negativt påvirket av det forverrede klimaet som satte inn rundt årtusenskiftet 1100-1200. Det er flere historier som kan indikere at det var økt forekomst av is i havene rundt Island. Videre så vi også instanser der sagaskriverne sannsynligvis har tilbakeført sin tids klima til tiden de skrev om.

Foruten at været ble verre, er en fellesnevner i disse historiene hvor maktesløse islendingene var i møte med de harde islandske forholdene. Dette kommer mest dramatisk til uttrykk i en historie der Guðmundr og et følge blir fanget i en snøstorm. Guðmundr sin impotens i møte med nattens fulle vrede viser at islendingene mente at til og med de hellige kreftene noen ganger kunne komme til kort. Videre så vi hvor urolige islendingene var over deres prekære situasjon, der de levde på kanten av konstant hungersnød, og med vulkanutbrudd truende hvert øyeblikk. Det virker som om dette har vært en konstant frykt eller bekymring som lå i deres bevissthet.

Samtidig ser vi andre historier som peker mot at islendingene forestilte seg at det var en nær forbindelse mellom det hellige og det naturlige. Viktige hendelser i den hellige sfære manifesterer seg i naturen, med solformørkelser, hungersnød og andre kriser. Vi ser at helgenene helbreder sykdommer, og en elv bøyer seg for Guðmundr. I forlengelse av dette er det også historier der helgener og Gud kan gripe inn i og manipulere omverdenen.

### *Overordnet konklusjon*

Så hva kan vi si om forholdet som de islandske bispesagaene som er skrevet mellom 1100 og 1300 fremstiller mellom naturen, det hellige og mennesket? Først og fremst forestilte man seg at det var et intimt forhold mellom disse sfærene. Det er tydelig at islendingene ønsket å bruke slike mirakelhistorier til å skape et overherredømme over omgivelsene. Her kan vi merke oss et skille, der islendingene hadde et forhold og tilknytning til dyr og natur tilknyttet deres hverdagsliv, deres *sted*, som var enklere å kontrollere, mens fenomener utenfor dette, eller som ble for kraftige, lå også utenfor deres kontroll. Dette forholdet ble endret som følge av klimaforandringer. Kaldere og mer urolig vær gjorde at naturen ble oppfattet som mer truende og vanskeligere å kontrollere. Islendingene levde i nær kontakt med den islandske naturen. Dette var en natur de ønsket å kontrollere, men som var for lunefull til å temmes.

I min studie benyttet jeg kun bispesagaer. Det hadde vært interessant å se hvordan forholdet mellom menneske og natur blir fremstilt i andre islandske kilder, og hvordan dette er i forhold til kildene i min oppgave. Samtidig vil jeg tør påstå at det skal være mulig å undersøke mer helgenbiografisk materiale med øye for «the environmental imagination».

## Referanser

### Sagaer

- Cormack, Margaret. «Saga of Bishop Jón of Hólar». I *Medieval Hagiography: An Anthology*, 595–624. Medieval Studies. New York: Routledge, 2001.
- Jakobssen, Ármann og Clark, David, overs. *The Saga of Bishop Thorlak*. Text series. Exeter: Viking society for northern research, 2013. Hentet 11. mai 2020. <http://www.vsnrweb-publications.org.uk/Text%20Series/Thorlaks%20saga.pdf>.
- Jørgensen, Jørgen Højgaard. *Historien om Biskop Laurentius på Holar*. Odense: Odense universitetsforlag, 1982.
- Larsen, Thøger, overs. «Laxdøla Saga». [heimskringla.no](http://heimskringla.no). Åpnet 12. mai 2020. [https://heimskringla.no/wiki/Laksdøla\\_Saga](https://heimskringla.no/wiki/Laksdøla_Saga).
- Mundal, Else. *Legender Frå Mellomalderen: Soger om Heilage Kvinner og Menn*. Oslo: Samlaget, 1995.
- Pollestad, Kjell Arild. *Kirkeliv i Nord Før Svartedauden: Biskop Laurentius' saga*. Oslo: Cappelen, 2001.
- Turville - Petre, G og Olszewska, E, S, overs. *The Life of Gudmund the Good*. Text Series. Coventry: The Viking society for northern research, 1942. Hentet 14. april 2020. <http://vsnrweb-publications.org.uk/The%20Life%20of%20Gudmund%20the%20Good.pdf>.
- Vigfússon, Guðbrandur og F. York Powell. *Origines Islandicae: A Collection of the More Important Sagas and Other Native Writings Relating to the Settlement and Early History of Iceland*. Bd. 1. Oxford: Clarendon Press, 1905.

### Litteratur

- Aberth, John. *An Environmental History of the Middle Ages: The Crucible of Nature*. London; New York: Routledge, 2012.
- Abou-El-Haj, Barbara Fay. «The Audiences for the Medieval Cult of Saints». *Gesta* 30, nr. 1 (1991): 3–15. <https://doi.org/10.2307/767005>.
- . *The Medieval Cult of Saints: Formations and Transformations*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1994.

- Alexander, Dominic. *Saints and Animals in the Middle Ages*. Woodbridge, UK; Rochester, NY: Boydell Press, 2008.
- Amorosi, Tom, Paul C Buckland, Kevin J Edwards, Ingrid Mainland, Tom H McGovern, Jon P Sadler, og Peter Skidmore. «They Did Not Live by Grass Alone: The Politics and Palaeoecology of Animal Fodder in the North Atlantic Region». *Environmental Archaeology* 1, nr. 1 (1998): 41–54.
- Andersson, Theodore Murdock. *The Growth of the Medieval Icelandic Sagas (1180-1280)*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 2006.
- Antonsson, Haki og Ildar H Garipzanov. *Saints and Their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000-1200)*. Turnhout: Brepols, 2010.
- Arnold, Ellen Fenzel. «An Introduction to Medieval Environmental History». *History Compass* 6, nr. 3 (2008): 898–916. <https://doi.org/10.1111/j.1478-0542.2008.00534.x>.
- . *Negotiating the Landscape: Environment and Monastic Identity in the Medieval Ardennes*. 1st ed. The Middle Ages series. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.
- Asbridge, Thomas S. *The Crusades: The War for the Holy Land*. London: Simon & Schuster, 2012.
- Ashley, Kathleen M., og Pamela Sheingorn. *Writing Faith: Text, Sign & History in the Miracles of Sainte Foy*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- Bagge, Sverre. «Mellom Kildekritikk og Historisk Antropologi». *Historisk Tidsskrift* 81, nr. 02–03 (2002): 173–212.
- Barry, Peter. *Beginning Theory: An Introduction to Literary and Cultural Theory*. Fourth edition. Beginnings. Manchester: Manchester University Press, 2017.
- Bartlett, Robert. *Why Can the Dead do Such Great Things? Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013.
- Berson, Bruno. «A Contribution to the Study of the Medieval Icelandic Farm». *Archaeologia islandica* 2 (2002): 37–64.
- Blockmans, Wim, og Peter Hoppenbrouwers. *Introduction to Medieval Europe 300-1500*. 2nd ed. Hoboken: Taylor and Francis, 2014.
- Browett, Rebecca. «Touching the Holy: The Rise of Contact Relics in Medieval England». *The Journal of Ecclesiastical History* 68, nr. 3 (2017): 493–509.

- Buell, Lawrence. *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*. Cambridge, Mass: Belknap press of Harvard University press, 1995.
- . *The Future of Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination*. Blackwell manifestos. Malden, MA: Blackwell Pub, 2005.
- Byock, Jesse L. *Viking Age Iceland*. London; New York: Penguin Books, 2001.
- Ciklamini, M. og Arason, I.G. «Sainthood in the Making: The Arduous Path of Guðmundr the Good, Iceland's Uncanonized Saint». *Álvissmál* 11 (2004): 55–74.
- Clover, Carol J. *The Medieval Saga*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1982.
- Clunies Ross, Margaret. *The Cambridge Introduction to the Old Norse-Icelandic Saga*. Cambridge introductions to literature. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010.
- Cormack, Margaret. «Better off Dead: Approaches to Medieval Miracles». I *Sanctity in the North: Saints, Lives, and Cults in Medieval Scandinavia*, redigert av Thomas Dubois, 334–52. University of Toronto Press, 2008.
- Coupe, Laurence. «Green Theory». I *The Routledge Companion to Critical and Cultural Theory*, redigert av Paul Wake og Simon Malpas. Routledge Companions, 154-166. London: Routledge, 2013.
- Craigie, William A. *The Icelandic Sagas*. The Cambridge manuals of science and literature. Cambridge: Cambridge University Press, 1913.
- Cronon, William. «The Uses of Environmental History». *Environmental History Review* 17, nr. 3 (1993): 1–22.
- Dollinger, Philippe. *The German Hansa. La Hanse*. London: Macmillan, 1970.
- Dubois, Thomas, red. *Sanctity in the North: Saints, Lives, and Cults in Medieval Scandinavia*. University of Toronto Press, 2008.
- Dutton, Paul Edward. *Charlemagne's Mustache: And Other Cultural Clusters of a Dark Age*. The New Middle Ages. New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Eggertsson, Thráinn. «Sources of Risk, Institutions for Survival, and a Game Against Nature in Premodern Iceland». *Explorations in Economic History* 35, nr. 1 (1998): 1–30.
- Einarsdóttir, Ólafía. «Om Samtidssagaens Kildeværdi Belyst Ved Hákonar Saga Hákonarsonar». *Álvissmál* 5 (1995): 29–80.
- Estes, Heide. *Anglo-Saxon Literary Landscapes: Ecotheory and the Anglo-Saxon Environmental Imagination*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017.

- Fröjmark, Anders. «Om Helgonkulten och Sveriges Kristande». I *Kristnandet i Sverige: Gamla Källor och Nya Perspektiv*, redigert av Bertil Nilsson, 387–418. Publikationer / Projektet Sveriges kristnande 5. Uppsala: Lunne böcker, 1996.
- Fuglestad, Finn. *Fra svartedauden til Wienerkongressen: Den Vesterlandske Kulturkretsens Historie 1347-1815 i Et Globalt-Sammenliknende Perspektiv*. 2. utg. Oslo: Cappelen akademisk forl., 2004.
- Graham-Campbell, James. *The Viking World*. London: Frances Lincoln, 1980.
- Grøsfjeld, Sigvald. *Sagakritikkens Historie Hovedlinjer i Norsk og Nordisk Forskning på Sagaenes Troverdighet Fra Torfæus Til Vår Tid*. Stavanger: Saga, 2016.
- Gudmundsson, Magnus, Guðrún Larsen, Armann Hoskuldsson, og Ágúst Gylfason. «Volcanic Hazards in Iceland». *Jökull*. 58 (1. januar 2008).
- Hagland, Jan Ragnar, red. *Landnåmabok Etter Hauksbók*. Hafrsfjord: Erling Skjalgssonselskapet, 2002.
- Hambrecht, George. «Zooarchaeology and the Archaeology of Early Modern Iceland». *Journal of the North Atlantic* 2, nr. sp1 (2009): 3–22.
- Hamilton, Bernard. *Religion in the Medieval West*. 2nd ed. London: Arnold, 2003.
- Heffernan, Thomas J. *Sacred Biography: Saints and their Biographers in the Middle Ages*. New York: Oxford University Press, 1988.
- Helle, Knut. «Hovedlinjer i utviklingen av den historiske sagakritikken». I *Leiv Eriksson, Helge Ingstad og Vinland: kjelder og tradisjonar; innlegg ved eit seminar i regi av Det Kongelige Norske Videnskabers Selskab, 13 - 14 oktober 2000*, redigert av Jan Ragnar Hagland og Steinar Supphellen, 13–40. Skrifter / Det Kongelige Norske Videnskabers Selskab, 2001,1. Trondheim: Tapir Akad. Forl, 2001.
- Hjálmarson, Jón R. *History of Iceland: From the Settlement to the Present Day*. Reykjavík: Iceland Review, 1993.
- Hoffmann, Richard C. *An Environmental History of Medieval Europe*. Cambridge medieval textbooks. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2014.
- Hope, Steffen. «Constructing Institutional Identity Through the Cult of Royal Saints, c. 1050-c.1200». Syddansk Universitet, 2018.
- . «Strategies for Constructing an Institutional Identity: Three Case Studies from the Liturgical Office of Saint Edmund Martyr». *Open Library of Humanities* 5, nr. 1 (2019). <https://doi.org/10.16995/olh.310>.



- Howe, John. «Creating Symbolic Landscapes: Medieval Development of Sacred Space». I *Inventing Medieval Landscapes: Senses of Place in Western Europe*, redigert av John Howe og Michael Wolfe, 208–23. Gainesville, Fla: University Press of Florida, 2002.
- Hughes, J. Donald. *What Is Environmental History?* 2nd ed. What is history? Cambridge, England: Polity, 2016.
- Hutchinson, Gillian. *Medieval Ships and Shipping*. The Archaeology of Medieval Britain. London; Washington: Leicester University Press, 1997.
- Jones, Richard. *The Medieval Natural World*. Harlow, England: Pearson, 2013.
- Jørgensen, Dolly. «Running Amuck? Urban Swine Management in Late Medieval England». *Agricultural history* 87, nr. 4 (2013): 429–51.  
<https://doi.org/10.3098/ah.2013.87.4.429>.
- Karlsson, Gunnar. *The History of Iceland*. Minneapolis, Minn: University of Minnesota Press, 2000.
- Kiser, Lisa J. «The Garden of St. Francis: Plants, Landscape, and Economy in Thirteenth-Century Italy». *Environmental History* 8, nr. 2 (2003): 229–45.
- Kjeldstadli, Knut. *Fortida Er Ikke Hva Den En Gang Var: En Innføring i Historiefaget*. 2. utg. Oslo: Universitetsforlaget, 1999.
- Krag, Claus. *Aschehougs Norgeshistorie. Bd. 2: Vikingtid og Rikssamling: 800 - 1130*. Oslo: Aschehoug, 2005.
- Lewis-Simpson, Shannon. *Youth and Age in the Medieval North*. Boston, United States: Brill, 2008.
- Lifshitz, Felice. «Beyond Positivism and Genre: "Hagiographical" Texts as Historical Narrative». *Viator (Berkeley)* 25 (1994): 95–114.
- Lindow, John. «Norse Mythology and the Lives of the Saints». *Scandinavian Studies* 73, nr. 3 (2001): 437–56.
- Loomis, C. Grant. *White Magic: An Introduction to the Folklore of Christian Legend*. Cambridge, Mass: The mediaeval academy of America, 1948.
- Lord, Victoria M. «Nature, Fertility, and Animal Miracles in the Lives of Saints Coemgen and Cainnech». *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium* 15 (1995): 129–38.
- Lucas, Gavin. «Pálstöftir: A Viking Age Shieling in Iceland». *Norwegian Archaeological Review* 41, nr. 1 (2008): 85–100.
- McCooley, Bernadette. «Farming Practices in Pre-Modern Iceland». University of Birmingham, 2017. <https://etheses.bham.ac.uk/id/eprint/7371/>.

- McCreesh, Bernadine. «Saint-Making in Early Iceland». *Scandinavian-Canadian studies* 17 (2007): 12–23.
- . *The Weather in the Icelandic Sagas: The Enemy Without*. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publisher, 2018.
- McGovern, Thomas H. «The Archaeofauna». I *Hofstaðir: Excavations of a Viking Age Feasting Hall in North-Eastern Iceland*, redigert av Gavin Lucas, 168–252. Institute of Archaeology Monograph Series 1. Reykjavík: Fornleifastofnun Íslands, 2009.
- McGovern, Thomas H, og Sophia Perdikaris. «Codfish and Kings, Seals and Subsistence: Norse Marine Resource Use in the North Atlantic». I *Human Impacts on Ancient Marine Ecosystems*, 187–214. Berkeley: University of California Press, 2019.
- McGovern, Thomas H, Orri Vésteinsson, Adolf Fridriksson, Mike Church, Ian Lawson, Iam A Simpson, Arni Einarsson, mfl. «Landscapes of Settlement in Northern Iceland: Historical Ecology of Human Impact and Climate Fluctuation on the Millennial Scale». *American Anthropologist* 109, nr. 1 (2007): 27–51.
- McGovern, Thomas, Ramona Harrison, og Konrad Smiarowski. «Sorting Sheep and Goats in Medieval Iceland and Greenland: Local Subsistence, Climate change, or World System Impacts? » *CUNY Academic Works*, 2014.  
[https://academicworks.cuny.edu/hc\\_pubs/636](https://academicworks.cuny.edu/hc_pubs/636).
- Melve, Leidulf. *Historie: Historieskriving Frå Antikken Til i Dag*. Oslo: Dreyers forl., 2010.
- Ogilvie, A. E. J. «The Past Climate and Sea-Ice Record from Iceland, Part 1: Data to A.D. 1780». *Climatic Change* 6, nr. 2 (1. juni 1984): 131–52.  
<https://doi.org/10.1007/BF00144609>.
- Olson, Roberta J. M., og Jay M. Pasachoff. «New Information on Comet P/Halley as Depicted by Giotto di Bondone and Other Western Artists». I *Exploration of Halley's Comet*, redigert av Michael Grewing, Françoise Praderie, og Rüdiger Reinhard, 1–11. Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg, 1988.
- Orning, Hans Jacob. «Fornaldersagaer Som Kilde Til Politisk Kultur i Senmiddelalderen». I *Statsutvikling i Skandinavia i Middeltalderen*, redigert av Sverre Bagge, 143–68. Oslo: Dreyers forlag, 2012.
- Orrieux, Claude, Pauline Schmitt Pantel, og Janet Lloyd. *A History of Ancient Greece*. Malden, Mass: Blackwell, 1999.
- Ravn, Morten. *Viking-Age War Fleets: Shipbuilding, Resource Management and Maritime Warfare in 11th-century Denmark*. Maritime Culture of the North 4. Roskilde: Viking Ship Museum, 2016.

- Ritari, Katja. *Saints and Sinners in Early Christian Ireland: Moral Theology in the Lives of Saints Brigit and Columba*. Studia Traditionis Theologiae 3. Turnhout: Brepols Publishers, 2009.
- Roesdahl, Else. *Vikingerne Verden: Vikingerne Hjemme og Ude*. 3. utg. København: Gyldendal, 1989.
- Sawyer, P. H., red. *The Oxford Illustrated History of the Vikings*. Oxford [England]; New York: Oxford University Press, 1997.
- Scammell, Geoffrey V. *The World Encompassed: The First European Maritime Empires c. 800 - 1650*. London: Methuen, 1987.
- Sigurðsson, Jón Viðar. *Det Norrøne Samfunnet: Vikingen, Kongen, Erkebiskopen og Bonden*. Oslo: Pax forlag, 2008.
- Sigurðsson, Jon Vidar, Anne Irene Riisøy, og Ståle Dyrvik. *Norsk Historie 800-1536: Fra Krigerske Bønder Til Lydige Undersåttar*. Bd. B. 1. Oslo: Samlaget, 2011.
- Simpson, Ian A., W. Paul Adderley, Garðar Guðmundsson, Margrét Hallsdóttir, Magnús Á Sigurgeirsson, og Mjöll Snæsdóttir. «Soil Limitations to Agrarian Land Production in Premodern Iceland». *Human Ecology: An Interdisciplinary Journal* 30, nr. 4 (2002): 423–43.
- Smith, Kevin P. «Landnam: The Settlement of Iceland in Archaeological and Historical Perspective». *World Archaeology* 26, nr. 3 (1995): 319–47.
- Streeter, Richard, Andrew J. Dugmore, og Orri Vésteinsson. «Plague and Landscape Resilience in Premodern Iceland». *Proceedings of the National Academy of Sciences - PNAS*, critical perspectives on historical collapse special feature, 109, nr. 10 (2012): 3664–69.
- Sutcliffe, Steven, og Marion Bowman, red. *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.
- Sveinbjarnardóttir, Guðrun. «Shielings in Iceland. An Archeological and Historical Survey». *Acta Archaeologica* 61 (1990): 73-96.
- Swinburne, Richard, red. *Miracles*. Philosophical Topics. New York: London: Macmillan; Collier Macmillan, 1989.
- Szabo, Vicki Ellen. ““Bad to the bone?” The Unnatural History of Monstrous Medieval Whales». *The Heroic Age: A Journal of Early Medieval Northwestern Europe*, nr. 8 (2005). <http://www.heroicage.org/issues/8/szabo.html>.
- . *Monstrous Fishes and the Mead-Dark Sea: Whaling in the Medieval North Atlantic*. Leiden; Boston: Brill, 2008.

- Talmon, Shemaryahu. «The 'Desert Motif' in the Bible and in Qumran Literature». I *Biblical Motifs: Origins and Transformations*, 3:31–63. Studies and Texts. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1966.
- Taylor, Anna. «Hagiography and Early Medieval History». *Religion Compass* 7, nr. 1 (2013): 1–14. <https://doi.org/10.1111/rec3.12023>.
- Porláksson, Helgi. «Historical Background: Iceland 870 - 1400». I *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, redigert av Rory McTurk, 136–54. Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd, 2008.
- Thucydides. *History of the Peloponnesian War*. Oversatt av Richard Crawley. Dover Thrift edition. Mineola, New York: Dover Publications, Inc, 2017.
- Titlestad, Torgrim. «Tilbake Til Sagaene». *Nytt Norsk Tidsskrift* 26, nr. 1 (2009): 3–12.
- Tomasson, Richard F. «A Millennium of Misery: The Demography of the Icelanders». *Population Studies* 31, nr. 3 (1977): 405–27.
- Vasey, Daniel E. «Population, Agriculture, and Famine: Iceland, 1784-1785». *Human Ecology: An Interdisciplinary Journal* 19, nr. 3 (1991): 323–50.
- Vésteinsson, Orri. «A Divided Society: Peasants and the Aristocracy in Medieval Iceland». *Viking and Medieval Scandinavia* 3 (2007): 117–39.
- . *The Christianization of Iceland: Priests, Power, and Social Change 1000 - 1300*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Ward, Benedicta. *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record, and Event, 1000-1215*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.
- McGovern, Thomas H, Sophia Perdikaris, og Clayton Tinsley. «The Economy of Landnám - The Evidence of Zooarchaeology». I *Approaches to Vínland: A Conference on the Written and Archaeological Sources for the Norse Settlements in the North-Atlantic Region and Exploration of America; The Nordic House, Reykjavík, 9 - 11 August 1999; Proceedings*, redigert av Andrew Wawn, 154–65. Sigurður Nordal Institute Studies 4. Reykjavík: Sigurður Nordal Inst, 2001.
- Weinstein, Donald, og Rudolph M. Bell. *Saints & Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000 - 1700*. Paperback ed. Chicago, Ill.: Univ. of Chicago Press, 1986.
- Whaley, Diana. «Miracles in the Sagas of Bishops: Icelandic Variations on an International Theme». *Collegium Medievale* 7, nr. 2 (1994): 155–84.
- White, Lynn. «The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. » *Science (New York, N.Y.)* 155, nr. 3767 (1967): 1203–7.

- Wickham, Chris. *Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean, 400-800*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- . *The Inheritance of Rome: A History of Europe from 400 to 1000*. The Penguin History of Europe. London: Allan Lane, 2009.
- Wolf, Kirsten. «Pride and Politics in Late-Twelfth-Century Iceland: The Sanctity of Bishop Þorlákr Þórhallsson». I *Sanctity in the North: Saints, Lives, and Cults in Medieval Scandinavia*, redigert av Thomas Dubois, 241–70. Toronto: University of Toronto Press, 2020.
- . *The Legends of the Saints in Old Norse-Icelandic Prose*. Toronto old Norse and Icelandic studies. Toronto Ontario: University of Toronto, 2013.
- Worster, Donald, og Alfred W. Crosby. «Transformations of the Earth: Toward an Agroecological Perspective in History. » *Journal of American History* 76, nr. 4 (1990): 1087.
- Wyatt, Ian. «The Landscape of the Icelandic Sagas: Text, Place and National Identity». *Landscapes (Bollington, England)* 5, nr. 1 (2004): 55–73.
- Aakvaag, Gunnar C. *Moderne Sosiologisk Teori*. Oslo: Abstrakt forl, 2008.

## Leksikon & nettkilder

- «1118 kalender – Island». Åpnet 25. august 2020.  
<https://www.timeanddate.no/kalender/?aar=1118&land=88>.
- The scaldic project. «AM 399 4° (399) - Codex Resenianus». Åpnet 4. april 2021.  
<https://skaldic.abdn.ac.uk/m.php?p=ms&i=218>.
- The scaldic project. «AM 657 c 4° (657c) ». Åpnet 8. april 2021.  
<https://skaldic.abdn.ac.uk/m.php?p=ms&i=317>.
- Aquinas, Thomas. *Summa Contra Gentiles*. The Catholic Primer's Reference Series. Åpnet 14. mai 2020.  
<https://d2y1pz2y630308.cloudfront.net/15471/documents/2016/10/St.%20Thomas%200Aquinas-The%20Summa%20Contra%20Gentiles.pdf>.
- Store norske leksikon. «Biskupa sögur». Åpnet 5. september 2020.  
[http://snl.no/Biskupa\\_s%C3%B6gur](http://snl.no/Biskupa_s%C3%B6gur).
- NASA. «Catalog of lunar eclipses: 1101 to 1200». Åpnet 25. august 2020.  
<https://eclipse.gsfc.nasa.gov/LEcat5/LE1101-1200.html>.

Den katolske kirke. «Den hellige Gissur Ísleifsson av Skálholt (~1042-1118)». Åpnet 11. mai 2020. <http://www.katolsk.no/biografier/historisk/gissur>.

Den katolske kirke. «Den hellige Sunniva av Selja (900-t)». Åpnet 25. november 2020. <http://www.katolsk.no/biografier/historisk/sunniva>.

Den katolske kirke. «Den hellige Thorlákr Thorhallsson av Skálholt (1133-1193)». Åpnet 23. mai 2020. <http://www.katolsk.no/biografier/historisk/thorlacr>.

«Environment, n.» I *OED Online*. Oxford University Press. Åpnet 10. oktober 2020. <http://www.oed.com/view/Entry/63089>.

NASA. «Five millennium catalog of solar eclipses». Åpnet 24. august 2020. <https://eclipse.gsfc.nasa.gov/SEcat5/SEcatalog.html>.

«Global Volcanism Program | Eruption Search Results». Åpnet 12. september 2020. [https://volcano.si.edu/database/search\\_eruption\\_results.cfm](https://volcano.si.edu/database/search_eruption_results.cfm).

Smithsonian Institution | Global Volcanism Program. «Global Volcanism Program | Ischia». Åpnet 14. september 2020. <https://volcano.si.edu/volcano.cfm?vn=211030>.

Groth, Bente. «mirakel». Store norske leksikon. Åpnet 19. mai 2020. <http://snl.no/mirakel>.

«Gudbrandur Vigfússon». I *Britannica Academic*. Åpnet 5. september 2020. <https://academic-eb-com/levels/collegiate/article/Gudbrandur-Vigf%C3%BAsson/75327>.

«Iceland». I *Britannica Academic*. Åpnet 12. mai 2020. <https://academic-eb-com/levels/collegiate/article/Iceland/106235>.

Store norske leksikon. «Jon Ogmundsson den hellige». Åpnet 23. mai 2020. [http://snl.no/Jon\\_Ogmundsson\\_den\\_hellige](http://snl.no/Jon_Ogmundsson_den_hellige).

«Jón Sigurdsson». I *Britannica Academic*. Åpnet 5. september 2020. <https://academic-eb-com/levels/collegiate/article/J%C3%B3n-Sigurdsson/67723>.

Kværne, Per, og Bente Groth. «hellig». Store norske leksikon. Åpnet 9. desember 2020. <http://snl.no/hellig>.

«Nature, n.» I *OED Online*. Oxford University Press. Åpnet 10. oktober 2020. <http://www.oed.com/view/Entry/125353>.

Norseng, Per G., Ottar Julsrud, Helge Giverholt, Magnus A. Mardal, og Tor Ragnar Weidling. «Islands historie». Store norske leksikon. Åpnet 13. desember 2020. [http://snl.no/Islands\\_historie](http://snl.no/Islands_historie).

Store norske leksikon. «Páls saga byskups». Åpnet 5. september 2020. [http://snl.no/P%C3%A1ls\\_saga\\_byskups](http://snl.no/P%C3%A1ls_saga_byskups).

Encyclopedia Britannica. «Saint Anthony of Padua». Åpnet 8. mai 2020. <https://www.britannica.com/biography/Saint-Anthony-of-Padua>.

«Spør en forsker: Hvorfor fryser ikke øyet?» Åpnet 9. september 2020.

<https://forskning.no/menneskekroppen-spor-en-forsker-oye-og-syn/spor-en-forsker-hvorfor-fryser-ikke-oyet/530495>.

Store norske leksikon. «Sta. Sunniva». Åpnet 25. november 2020. [http://snl.no/Sta.\\_Sunniva](http://snl.no/Sta._Sunniva).

«Super Blood Moon: What Is It and How Can You See It? - CBBC Newsround». *BBC*. Åpnet 25. august 2020. <https://www.bbc.co.uk/newsround/46709559>.