

PERNILLE HERMANN

Den islandske kulturs tekstualisering set ud fra positionerne i *Oddaverja þátr*

Tekstualisering betyder i denne sammenhæng den proces, hvor de mundtlige traditioner bliver indoptaget i den litterære kultur og efterfølgende får afgørende betydning for det kulturelle og sociale liv.

Det tekstlige påvirker struktureringen af samfundet, hvilket giver anledning til produktion af en række nye tekster, der igen indgår i det fond af tekster, som kan fungere som rekursbasis for forståelsen af den sociale verden. Denne proces, hvor det tekstlige indfældes i det sociale, samtidig med at det sociale udfoldes i teksten, skal kaldes *tekstualisering*.¹

Citatet er fra Ole Bruhns *Tekstualisering. Bidrag til en litterær antropologi* (1998), og det udtrykker denne artikels synspunkt, at tekstualiseringen er en dynamisk proces, hvor tekst og samfund gensidigt påvirker hinanden. Tekstualiseringen har med skiftet til skriftlighed at gøre. Man kunne tro det, men det skifte indebærer ikke, at de mundtlige traditioner bliver nedskrevet slet og ret, eller at synet på verden forbliver det samme som før. Denne artikel vil demonstrere, på hvilken måde skiftet til skriftlighed gør en forskel. Island bliver medlem af den kristne verden omkring år 1000, og det medlemskab får radikal betydning for den litterære udvikling. Det er ikke religionsskiftet, der skal behandles her, men den følgevirkning, at kristendommen bringer tekstkulturen til Island. Den litterære udvikling viser, at der går en periode på mere end 200 år før de mundtlige traditioner, der vedrører det islandske samfund, formelt og indholdsmæssigt, bliver indoptaget i litteraturen. Groft sagt er tekstudfoldelsen indtil den første tredjedel af 1200-tallet konventionel, det vil sige at den forholder sig til og viderefører de kristne litterære former, der også kendes i den øvrige kristne verden. Det er lærd litteratur, liturgiske tekster, helgenlegender og historiske skrifter med kristne synsvinkler, der dominerer det litterære landskab.

¹ Ole Bruhn, 1998. 204–205.

Skriftligheden, i den form som kirken bringer den til Island, fører et nyt forestillingssæt med sig, som er baseret på skriftens herredømme over de mundtlige traditioner. I perioden indtil ca. 1200 kommer de traditioner, som før har legitimeret rettigheder og som mennesket har identificeret sig i forhold til, til kort i mødet med nye forestillinger. De mundtlige traditioner har ikke længere samme absolutte gyldighed som før, de får tildelt en ny plads ved siden af andre landes og den internationale kirkes historier. Med andre ord medfører indførelsen af skriften, at de mundtlige traditioner ikke længere har afgørende social effekt. For de involverede må det fordrer en reaktion, at nye forestillinger bliver modstillet gamle, og at ellers benyttede legitimeringsmåder mister deres kraft. Det skal ikke forstås sådan, at det nye i sig selv ændrer det gamle, men erfaringen af det nye vil med sikkerhed påvirke opfattelsen af det gamle. Den erfaring, at de mundtlige traditioner ikke længere kan tages for givet, kalder jeg en modernitets-erfaring, og dermed understreger jeg, at det moderne som erfaringskategori ikke er reserveret en senere historisk periode, men at det moderne også hører hjemme i middelalderen. Den moderne verden åbner sig i skiftet til skriftlighed, og det er fra det skifte, at en historisk bevidsthed først udvikler sig. Historisk bevidsthed forudsætter en skærpet opmærksomhed på de mundtlige traditioner og en ændret attitude overfor dem. Det er de nye vilkår som skriftligheden sætter, der bringer traditionerne på afstand, og hvis den afstand skal overvindes, så kræver det, at de mundtlige traditioner bliver valgt frem for de andre historier, som skriftligheden gør tilgængelige, og at de mundtlige traditioners sociale effekt bliver genetableret. Dog vil afstanden forblive et vilkår, og det er netop forskellen, at de mundtlige traditioner ikke længere kan tages for givet, men nu skal vælges. Artiklen vil demonstrere, hvordan skiftet til skriftlighed bryder ind i det islandske samfund ved at analysere to stormænds møde med de nye forestillinger. Det vil blive vist, at de erfaringer, som stormændene gør sig, står i forbindelse med udviklingen af nye litterære former. Det er artiklens pointe, at erfaringer af den type er en af forudsætningerne for den islandske kulturs tekstualisering.

Positionerne i *Oddaverja þáttur*

Oddaverja þáttur er valgt som tekstmateriale til denne artikel, da dele af den tekst kan anskueliggøre forudsætningerne for den islandske kulturs

tekstualisering.² Jeg tillader mig at udvælge forhold i teksten, der er relevante i den forbindelse, og giver altså ikke en udtømmende analyse af *Oddaverja þátr*. Den er overleveret i b- og c-redaktionerne af *Þorláks saga*. Formålet med at indsætte *Oddaverja þátr* i *Þorláks saga* er at give en beskrivelse af den modstand, Þorlákr mødte i sin tid som biskop. Så vidt jeg ved, er *Oddaverja þátr* ikke blevet dateret selvstændigt, kun sammen med *Þorláks saga*, og dateringerne af den spænder fra 1230 til 1269–1298. De fleste mener, at den er skrevet i midten af 1200-tallet.³ Jeg vil ikke tage stilling til dateringsspørgsmålet her, men nuancere det og sige, at selv om kompilationen er foretaget i midten af 1200-tallet, betyder det ikke, at *Oddaverja þátr* også blev skrevet på det tidspunkt. Det kan være, at der allerede på tidspunktet for kompilationen eksisterede en skriftlig *Oddaverja þátr*. Hvis det var tilfældet ville det have været helt selvfølgelig at skrive de to tekster sammen. Samtidens tekstbegreb var ikke baseret på ophavsrettigheder, og det tillod enhver at skrive videre på eller indsætte en given tekst i en ny sammenhæng. Kompilationsmetoden var en anerkendt tilgang til teksterne. Hvor om alting er, så finder begivenhederne, *Oddaverja þátr* fortæller om, sted, mens Þorlákr er biskop i Skálholt, altså i 1176–1193. *Oddaverja þátr* handler om en række konfrontationer mellem biskop Þorlákr og islandske stormænd, som er utilfredse, fordi Þorlákr fører sig frem som den norske ærkebiskop Eysteins forlængede arm. Ærkebiskoppen kræver, at de islandske kirker, der ellers har været privatejede, skal ind under den internationale kirke.

Personerne i *Oddaverja þátr* repræsenterer tre positioner, der har betydning for udviklingen af den litterære kultur på Island. Den første position er repræsenteret af Jón Loptsson. Han tilhører Oddaverjarne, som er en magtfuld islandsk slægt i 1100-tallet og 1200-tallet, og politisk set er Jón Loptsson vel nok den mest fremtrædende person i slægten (*Ja er þa var meistr hofðingi a Íslandi*. 250).⁴ Den anden position er repræsenteret af Sigurðr Ormsson, som også har høj status (*mikilshattar maðr af veralldar metnaði. auðigr ok ættstórr*. 248). Biskop Þorlákr repræsenterer den tredje position, nemlig den internationale kirke. Konfrontationerne, som udspiller sig mellem de tre positioner, kan ses som et eksempel på et generelt modsætningsforhold, der træder frem i forbindelse med det

² Til grund for analyserne ligger Jón Helgasons udgave af *Byskupa sogur*. Bd. 2. 1978. 248–270. Citater, der i brødteksten står i parentes, er fra Jón Helgasons udgave og sidetallene henviser dertil.

³ For en sammenfatning af dateringerne se Jørgen Højgård Jørgensen, 1977. 15–17. 30.

⁴ Om Jón Loptssons sociale position se Preben Meulengracht Sørensen, 1995. 123–127.

reformprogram, som den internationale kirke med paverne i spidsen gennemfører i løbet af højmiddelalderen.⁵

Positionerne vil blive skildret ud fra Jóns, Sigurðs og Þorláks argumentationer. Det er karakteristisk for *Oddaverja þátrr*, at den lader personerne verbalisere deres politiske synspunkter. Jón og Sigurðr fremstår hverken som umælende eller vidløse, tværtimod polemiserer de med Þorlákr. Selv om Jón i en anden sammenhæng i *Oddaverja þátrr* griber til ufine metoder og lægger sig i væbnet baghold, så fremstilles han også som en person, der har ordet i sin magt og er i stand til at argumentere for sine rettigheder. Argumenterne, vil jeg minde om, er tilpasset en litterær stil, de er artificielle. Det er de holdninger, som positionerne repræsenterer og som er fremstillet retorisk, der er interessante her, ikke om Sigurðr og Jón har sagt det ene eller det andet i virkeligheden. Under alle omstændigheder er fortællestilen i *Oddaverja þátrr* præget af dialogerne, der gengiver personernes tale direkte eller indirekte. Med dialogerne følger konstante skift i synsvinkel, og virkningen bliver, at den holdning, personerne hver især er blevet tildelt, træder tydeligt frem. Skiftene i synsvinkel sker med formler som *Byskup sagði* (248) og *Sigurðr svaraði* (249). Til gengæld bliver fortælleren skubbet i baggrunden med den opgave at sætte en ramme om dialogerne. Rammen fyldes ikke med metakommentarer, hvor fortælleren sandsynliggør det fortalte. I stedet for bliver tekstens forløb kommenteret (*Fyrr nefndur Eyolfur*, 257), og fortælleren antyder, hvordan tingene siden hen har udviklet sig (*ok þat hefir þar hallðiz iafnan síðan*. 250). Fortælleren løser altså sin opgave ved igennem eksplicite kommentarer at skabe sammenhæng i det fortalte.

De islandske stormænds argumentationer

Sigurðr påberåber sig traditionen og Jón sine forfædre i argumenterne for deres rettigheder. Sigurðr stiller sig på tværs, da Þorlákr gør krav på hans kirke. I argumentationen for, at kirken tilhører ham, refererer Sigurðr til langvarig besiddelse og fortidens skik og brug (*Sigurðr tók þessu fiari. ok sagðiz eigi mundu ía undan ser. þui sem hann hafði aðr frialsfliga hallðit. sakir landzskapar ok fornrrar hefðar*. 248). I *Ordbog over det gamle norske sprog* oversætter Fritzner *landskapar* med sædvane og tra-

⁵ Om højmiddelalderens pavelige reformprogrammer er der skrevet en omfattende litteratur, jeg vil nøjes med at referere til to værker, Joakim Ehlers, 1981; Bernd Moeller, 1992.

dition.⁶ Sigurðr vil altså ikke give afkald på kirken, og det vil han ikke af den for ham helt selvfølgelig grund, at den altid har tilhørt ham. I gamle dage ejede hans slægt kirken i overensstemmelse med vanlig ret, og derfor ejer han den i dag. Han påkalder sig ikke et bestemt punkt i fortiden som legitimation, og han angiver ikke en bestemt person som garant for sine rettigheder. Det er fortiden i traditionens skikkelse, Sigurðr påkalder sig. Der ligger i Sigurðs argumentation, at kirken er hans, fordi det altid har været sådan, en selvfølgelig og en forventning om, at omgivelserne deler hans opfattelse. Hvis Þorlákr ikke ved, at Sigurðr altid har ejet kirken, så kræver det, at han umiddelbart tror på den tradition, som Sigurðr henviser til, og ikke kræver beviser for dens sandhed.

Også Jón reagerer imod de nye krav, biskoppen vil indføre. Ifølge Jón ved den norske ærkebiskop ikke bedre end hans forfædre, Sæmundr fróði og hans sønner (*ok eigi hyg ek at hann vili betr ne viti en mínir forellrar Sæmundr hinn fróði ok fynir hansf.* 252). Efter argumentet at dømme betragter Jón sine forfædre som ærkebiskoppens ligemænd, og han anser sine forfædres viden for at være lige så autoritativ som ærkebiskoppens. Jón er mere præcis i sine referencer end Sigurðr, og af alle sine forfædre vælger han at henvise netop til Sæmundr. Han fremhæver sin farfar, altså en forholdsvis nær slægtning, frem for mere fjerne forfædre. Jón har formentlig ikke ment, at enten en lang stamtavle eller en fjern forfar, kunne være et mere vægtigt argument end Sæmunds navn. Men hvilke egenskaber besidder Sæmundr, siden han bliver foretrukket? Man kunne forestille sig, at Jón nævner den slægtning, hvis navn nyder størst respekt i de gejstlige kredse, som han appellerer til. Tilnavnet viser, at det er den lærde Sæmundr, ikke præsten Sæmundr, der bliver fremhævet (*Sæmundr hinn fróði.* 252). Det er ikke en selvfølge, at Sæmundr omtales som lærd, eksempelvis bliver han omtalt tre gange i *Íslendingabók*, og hver gang som præst.⁷ Det synes altså ikke alene at være Sæmunds status som præst, der skal påpeges i *Oddaverja båttr*. I så fald kunne lige så vel Sæmunds far og Jóns oldefar, Sigfúss, være angivet, for han var også præst.⁸ Det forhold, at Sæmundr sandsynligvis har studeret i udlandet, peger da også på, at hans forfar var gejstlig.⁹ For at få den ide at sende sin søn på studieophold i udlandet må den internationale horisont, som

⁶ Johan Fritzner, 1867 (1972). Bd. 2. 409.

⁷ *Íslendingabók*. 1968. Bd. 1. 3; 17–18; 20–21.

⁸ *Landnámabók*, 1968. Bd. 1,2. 363.

⁹ Om Sæmunds studieophold i udlandet siger *Íslendingabók* "Á þeim dogum kom Sæmundr Sigfússonr sunnan af Frakklandi hingat til lands ok lét síðan vígjask til prests." *Íslendingabók. Landnámabók*, 1868. 20–21. Om Sæmunds forbindelse til "Frakkland" og om hvilket geografisk område ordet dækker se Peter Foote, 1984. 114–119.

netop præsterne fik igennem deres uddannelse, nærmest ses som en forudsætning. Sæmundr har efter sit studieophold kunnet overtage både en kirke og et præsteembede på sin fædrene gård, Oddi. Det særlige ved Sæmundr er derfor ikke, at han er slægtens første præst, eller at han har grundlagt en kirke. Det særlige ved Sæmundr kan derimod være, at han grundlagde en skole på Oddi, og tilnavnet, den lærde, viser, at han i sin samtid var anerkendt netop på det grundlag. Sæmundr må da også have nydt stor anseelse for sine kundskaber, for han samarbejdede med biskopperne Ketill og Þorlákr (den første Þorlákr), både da de fik skrevet en islandshistorie, og da de fik skrevet en kristenret. Det var omkring 1122–33.¹⁰ Sæmundr var den første i slægten, der aktivt tog del i den latinske *mainstream*-kultur. Han rejste til *Frakkland* og fik der adgang til lærde og internationale cirkler, og der er da heller ikke belæg for andet, end at han ud over de tekster, der kom ud af hans gruppearbejde med biskopperne, skrev et historieværk på latin om de norske konger. Han havde altså en litterær produktion bag sig. Sæmundr er den første islandske forfar, der er en *auctoritas*, og den aura, det kan give, må, som det skal vises, have appeleret til Þorláks verden.

Biskop Þorláks argumentation

Kimen til polemikken er som sagt, at Þorlákr optræder som ærkebiskoppens håndlanger på Island. Ærkebiskop Eysteins ret til at bryde ind i det islandske samfund med nye krav legitimerer Þorlákr med Eysteins direktiver fra Rom, den kristne verdens centrum. De krav Eysteinn vil iværksætte er i fuld overensstemmelse med den kanoniske lov, som udgår fra paven (*Heilagir fedr kristninnar ok pafarnir. postulanna eftirkomendr. hafa þetta sama bodit ok skipat i kirkiunnar logum vm alla kristnina. Sva ok hefir nu pafinn bodit Eysteini at flytia þetta sama eyrendi i Noregi. ok þat hefir þar framm geingit. Er þat ok ei rétt eða þolanligt. at þetta hit fatæka land.* 249). Sin egen myndighed baserer Þorlákr på sit embede. Han begrunder sin overlegne status og sine retskrav med, at han i egenkab af at være biskop placerer sig i rækken af apostle og hellige fædre (*at byskup a kirkiu eignum at raða ok tiundum. eftir setningum postulanna ok annara heilagra fedra.* 252). Þorlákr lader sine modstandere vide, at han igennem ærkebiskoppen også er pavens repræsentant på Island, og derfor har han myndigheden til at håndhæve rettigheder i Guds navn

¹⁰ *Islendingebók.* 1968. Bd. 1. 3; *Grágás. Konungsbók.* 1852 (1974). 36.

(*Byskup sagdi. at skipan sialfra postulanna gaf honum valld ifir ollum gudf eignum. firir vtan alla grein.* 248–249).

Da Sigurðr henviser til fortiden, får han at vide af Þorlákr, at fortiden ikke er et gyldigt argument. De bestemmelser, der gælder i den fortid, Sigurðr refererer til, er sat i kraft af ulærde mennesker, og da de bestemmelser, der gjaldt engang ifølge Þorlákr, ikke er sanktioneret i loven, kan de erklæres for ugyldige (*Sa skildagi sem ófródir menn hafa her giorfan. at skilia ser valld ifir þeim hlutum sem þeir hafa áðr guði gefit, er af sialfum logunum vmáttuligr. ok áa eigi at halldaz.* 249).¹¹ Þorlákr erstatter altså den gældende lov, traditionen og sædvanen (*landskapr*) med den kanoniske lov (*lög*). I og med at den kanoniske lov bliver sat i kraft, da negligeres de ulærde menneskers bestemmelser. Og da fortiden ikke kan legitimere Sigurðs rettigheder, så ophæver Þorlákr ret beset fortidens betydning. Men det kan nu ikke være fortiden som sådan, Þorlákr afviser, for han henviser selv til fortiden, altså til apostlene og de hellige fædre. At det kun er Sigurðs fortid, han afviser, vil jeg vende tilbage til. At diskussionerne mellem Þorlákr og stormændene er udtryk for et generelt modsætningsforhold, viser blandt andet Þorláks holdning til fortiden. Også Michael T. Clanchy, der i flere sammenhænge har fokuseret på skiftet til skriftlighed i England, er inde på, at langvarig brug af en tradition i kirkens øjne forringer traditionens sociale kraft. Det konkluderer Clanchy blandt andet ud fra en passus i den engelske lov anno 1257, der lyder *Time does not run against the king*.¹² At dømme ud fra den passus kan fortiden i et gejstligt ræsonnement ikke legitimere rettigheder overfor kongen. Den korte passus skal ikke kun ses i forbindelse med den engelske kirkes krav om suverænitet over engelske jarlers jordejendomme. Den skal også ses som udtryk for den nye attitude som fortiden bliver mødt med, for suverænitetskravet over jorden er baseret på en negligering af fortiden. I mødet mellem Þorlákr og Sigurðr, hvor Þorlákr ugyldiggør det argument, som Sigurðr netop bygger på fortidens skik og brug, kan vi se det mønster, som har dannet grundlag for den korte passus fra England, gentage sig. Både i England og på Island ugyldiggør kirken fortiden, når den gør krav på jarlers og stormænds jordejendomme.

Som han siger til Sigurðr, siger biskop Þorlákr også til Jón, nemlig at

¹¹ Skriftlige love eksisterer på Island forud for denne diskussion. Den første sekulære lov blev nedskrevet i 1118, tiendeloven i 1096 og kristenretten 1122–33. Det centrale i denne sammenhæng er, at den kanoniske lov kan erstatte den gældende lov, uanset om den er sekulær eller kristen, skriftlig eller mundtlig.

¹² Michael T. Clanchy. 1970. 174.

besiddelser ikke kan sikres med henvisninger til fortiden (*ok þuiat leikmenn megu ecki ifir þeim hlutum valld eignaz. þa ma þeim þat valld all dri meðr fornri hefð frelsaz.* 252). I diskussionen henter Þorlákr og Jón støtte for deres sag hos vidt forskellige personer. Mens Þorlákr har ærkebiskoppen, paven og hele den apostolske succession, altså de beslægtede i troen, i ryggen, da lader Jón sig bakke op af sin blodbeslægtede forfar, Sæmundr, som også lever op til den kristne kulturs idealer. Þorlákr på sin side henviser til kristendommens historie, som står skrevet i *Bibelen*, og som principielt gælder for hele den kristne verden, altså også for Island. I *Bibelen* opfordres det kristne menneske til at indgå i ejendomsfællesskab og til at ophæve familiemæssige bindinger til fordel for et åndeligt fællesskab. Begge dele synes at prelle af på Jón, som henviser til sin personlige fortid, rodfæstet i det islandske samfund. Jón på sin side insisterer netop på de jordiske bindinger, som Þorlákr vil løsne, både bindingerne til slægten (igennem Sæmundr) og dem til sin ejendom (han vil ikke opgive sin private ejendomsret).

Forskellene mellem Þorlákr og de to islandske stormænd er flere end de nu nævnte. En af de mest iøjnefaldende er deres forskellige referencerammer, som ved første øjekast tager form henholdsvis som en husket fortid og en skriftlig historie. Þorlákr baserer hele sin status og autoritet på det tekstlige grundlag, som apostlene står som garanter for. Med et på én gang evangelisk og historisk argument, nemlig den gudgivne nøglemyndighed, som gav apostlen Peter retten til at binde og løse, bringer Þorlákr sig i en gunstig position.¹³ Forskellen i referencer forklarer, hvorfor Þorlákr kan afvise Sigurðs fortid, samtidig med at han bruger sin egen fortid som argument. Þorláks fortid er en skriftlig historie, der ultimativt er baseret på *Bibelen*, mens den fortid, som Sigurðr fremhæver, er en mundtlig tradition og en husket fortid. De to positioner i *Oddaverja þátr*, som er repræsenteret af Þorlákr på den ene side og af Sigurðr og Jón på den anden, demonstrerer ikke bare mødet mellem to kulturelle lag, tradition og historie, hvis forskel er teksten. Billedet er mere nuanceret end som så, for mødet er ikke slet og ret et møde mellem det mundtlige og det skriftlige, men mellem to tekstkulturer, hvor den ene aldrig har været andet end tekstkultur, nemlig den kristne, og hvor den anden er en *nouveau riche*, en kultur, der både er baseret på den mundtlige traditions præmisser og på tekstkulturens, den islandske.

¹³ Matthæusevangeliet kap. 16, 19.

Sigurðs placering på grænsen til tekstkulturen

Stående overfor Þorláks krav erfarer Sigurðr, at traditionen og sædvanen, altså fortiden, ikke er et gyldigt legitimeringsgrundlag. Skulle hans argument have nogen som helst effekt på Þorlákr, så skulle Sigurðr ikke referere til måden, som tingene altid var foregået på, men til en passus i loven. Set fra Þorláks synsvinkel er kirken ikke umiddelbart Sigurðs, det kan den først være på bestemte forudsætninger, han tager altså ikke traditionens autoritet for gode varer. I den situation, *Oddaverja þátrr* skildrer, bliver Sigurðr den lille, og det ender med, at han må afgive sin kirke. Derved kommer Sigurðr (og med ham andre islandske stormænd) uvægerligt til at indse den betydning, som Þorlákr og kirken tillægger den tekstlige referenceramme. Ikke nok med, at den er grundlaget for Þorláks argumentation, men den kan også frarøve Sigurðr hans ejendom. At Sigurðs ejendom reduceres medfører en mærkbar ændring i hans sociale position, og måden, det sker på, må i hans øjne synes urimelig. Men især dét, at fortiden ikke længere har legitimeringsstatus får konsekvenser, ikke bare for Sigurðr, men for det generelle syn på verden. Hvis fortiden frarøves den betydning, som den hidtil er blevet tillagt, så medfører det en forskydning i perspektiv: Fortiden kan ikke tages for givet, den skal tages op til overvejelse, og måske skal den omdefineres.

Sigurðr befinder sig i en dokumentkultur, og diskussionen med Þorlákr drejer sig godt nok om ejendomsretten over kirken, men taget bogstaveligt så handler den også om et dokumentets ordlyd (*Sneyri hann nu fvinna raáðinu. Ok legr maldága kirkiunnar ok sialfa hana i valld byskups.* 249). Ifølge kristenretten er det lovpligtigt, at kirkernes ejendomme registreres skriftligt på et dokument, *máldagi*. Dokumentets ordlyd og ejerskabet af det er diskussionens helt centrale punkt, for det er efter dokumentets ordlyd, at skattebetaling og skatteindkomst bliver regnet ud. Den alvor, som forhandlingerne sker med, peger på, at dokumenterne har praktisk betydning, at de faktisk betyder noget for skatteopkrævningen. At dømme ud fra forhandlingerne mellem Sigurðr og Þorlákr ser det ud til, at kirken har indført den tekstlige referenceramme administrativt. Dermed skulle vejen også være banet for den opfattelse, at teksten kan tjene andet og mere end det guddommelige ord. Som kirke-ejer er Sigurðr altså i direkte berøring med den tekstlige referenceramme på to punkter. Først er han i berøring med den religion, der har til huse i hans kirke og som baserer sig på en hellig bog, og dernæst diskuterer han, hvad der skal stå i et dokument. Det sidste punkt er det interessante her. At han deltager i en dokumentkultur er hverken ensbetydende med at

han er skriftkyndig, altså selv kan læse og skrive, eller med at han har skiftet sin egen referenceramme ud. Den udskiftning sker ikke pludselig, er det blevet vist, men er en langvarig proces.¹⁴ Om Sigurðr ved vi, at han er en bemærkelsesværdig mand, nyder verdslig anseelse, er velhavende og af god slægt (*mikilshattar maðr af veralldar metnaði. auðigr ok ættfórr.* 248). At Sigurðr beskrives som en mand af verdslig ære og ikke som eksempelvis præst eller diakon, er et argument for, at han ikke er skriftkyndig, da skriftkundskaber antageligvis følger med præsteuddannelsen. Men rettelig kan vi ikke alene ud fra beskrivelsen sige om Sigurðr kan læse eller skrive. Hans argumenter taget i betragtning orienterer han sig efter den huskede fortid, altså på det mundtlige samfunds præmisser. En af de præmisser er, at traditionerne i det mundtlige samfund skyr overblikket, de er tilstede som aktualitet, ikke som objekter i fokus. Den ordforbindelse at have overblik over traditionerne er et oxymoron. Før traditionerne kan gøres til genstand for selektion og betragtning, skal de enten være på afstand eller i en opløsningsproces. Hvis altså Sigurðr argumenterede ud fra den antagelse, at traditionen kunne stå mål med kirkens argumenter, så ville det forudsætte, at han havde valgt den referenceramme, at han ikke tog den for givet. Med andre ord så forudsætter det en ændring i perspektiv og en ny synsvinkel at gøre traditionen til locus commune eller topos, et udgangspunkt at handle ud fra, som den jo bliver, hvis den bliver brugt som legitimerende hjemmel.

Jóns lærde niveau

Jóns argumenter er i højere grad end Sigurðs tilpasset en tekstlig referenceramme, og inden for den skal argumenter for at kunne afgøre en sag være tekstligt funderede. Det tillader jeg mig at antage ud fra Jóns argumentation, hvor den lærde forfar føres frem som en fællesnævner, et grundlag som kirken og Jón kan diskutere ud fra, idet både kirken og Jón kan nikke genkendende til Sæmunds idealer. I det følgende vil jeg give et billede af Jóns uddannelse med det for øje at understrege, at han og Þorlákr på trods af, at de henviser til to forskellige traditioner, dog alligevel henviser fra samme lærde niveau.

¹⁴ Om brevveksling mellem de norske konger, har Terje Spurkland vist, at et brev indhold ikke nødvendigvis bliver læst, men at indholdet ved overdragelsen i stedet for bliver fortalt mundtligt. Selve brevet følger med den mundtlige besked som legitimation og autoritet. Pointen er, at brevet i en overgangsperiode ikke har praktisk, men symbolsk betydning. Terje Spurkland, 2000. 62. At udviklingen til skriftlighed sker som en proces, ikke som et pludseligt skifte viser blandt andre Michael T. Clanchy, 1979; Brian Stock, 1982.

Jóns uddannelse kan ikke ses uafhængig af de forfædre, han påkalder sig (... *forellrar Sæmundr hinn fróði ok fynir hanf.* 252). Jón boede på samme gård, Oddi, som sin berømte farfar. Han tog en præsteuddannelse og fik titel af diakon. Lærdomstraditionen, som Sæmundr indførte og formidlede, virkede på Jóns tid, og ifølge *Oddaverja þáttur* var Jón da også skolet i forfædrenes klerikale lærdom (*hann var hinn vífsæti maðr a klerkligar listir. þær sem hann hafði numit af finum forellrum.* 250). Lærdomstraditionen fra Sæmunds tid virkede også senere endnu, for også Snorri Sturluson († 1241) blev opdraget på Oddi. I færdigheder levede Jón op til dét, der var gængs i tiden (*Fullr var hann af flestum íþróttum. þeim er monnum voru tíðar í þann tíma.* 251). Udtalelsen, at han lever op til det gængse i sin tid, peger på, at det, der gælder på et tidspunkt, ikke nødvendigvis, gælder på et andet, altså at anskuelser kan forandre sig (dét opdager jo også Sigurðr, at tid ikke er et langt kontinuum, men at den kan opleves som brud og forandring). Den vigtige erfaring, at tingene ikke er, som de var en gang, eller som de vil blive med tiden, forudsætter bevidstheden om forskellen på nyt og gammelt. Jón er en mand, der ved hvad der gælder her og nu, i den forstand er han moderne. I det hele taget var Jóns færdigheder mangesidede, han var både stormand, kirkeejer og diakon, det vil sige at han på en og samme gang var politisk leder og havde kirkelig rang. Han virkede ikke som præst, men blev alligevel spurgt til råds i kirkelige anliggender (*hann var diakn at vígflu. raddmaðr mikill i heilagri kirkíu.* 250). Vi forstår, at Jón opfylder det ideal, som gælder for mænd af hans støbning og status, og den litterære orientering har sikkert bidraget til hans høje status. Jón krydser det aksiom, der skulle gælde for middelalderen, at lægmanden er *illitteratus* og den gejstlige er *litteratus*, idet han både har en klerikal uddannelse og er en verdslig stormand.¹⁵

Summen af Jóns færdigheder sandsynliggør, at han ikke var som de fleste. At hans måde at iscenesætte sig selv på heller ikke var helt almindelig, viser sig ved, at han, ligesom konger havde for vane, fik skrevet et hyldestdigt til sig selv, et digt som skulle understrege det særlige ved Jón, ligesom det understregede det særlige ved kongerne. Hyldestdigtet hedder *Nóregs konungatal* (1190).¹⁶ Det består af 83 strofer, og selv om de første 71 strofer opremser de norske konger, så handler digtet i sidste ende

¹⁵ Om *litteratus* og *illitteratus* se Anker Teilgård Laugesen, 1966. 391–393. Om den misforståede brug af begreberne *litteratus* og *illitteratus* i forbindelse med *clericus* og *laicus* se Michael T. Clanchy, 1979. 177–181. "To ask, 'Were laymen illiterate?', is a tautology: of course laici were illiterati because these terms were synonyms." Ibid. 182.

¹⁶ *Den Norsk-Islandske Skjaldedigtning 800–1200.* 1967 (1912–15). Bd 1. 579–589. Om dateringen se Finnur Jónsson, 1920–24. Bd. 2. 111; Ólafía Einarsdóttir, 1964. 165–183.

om Jón selv. I strofe 72 skifter digteren nemlig spor, det er ikke længere Halfdan den Sorte, Harald Hårfager, Håkon Jarl og de andre fyrster og konger indtil Magnus, der er hovedpersonerne, men Jón Loptsson. Stroferne 73–83 giver belæg for, at digtet er skrevet til Jón Loptssons ære, ikke til kongernes, for i de strofer bliver Jóns slægt bundet sammen med kongerækken. Forbindelsesleddet er Jóns mor Thora, som er kong Magnus' datter. Et hyldestdigts signalværdi er ikke til at overse, det etablerer en forbindelse mellem Jón og kongerækken, og det kaster opmærksomheden hen på Jóns exceptionelle herkomst. Jóns særlige position bliver slået helt fast med oplysningen, at han også er kongens frænde (*konungs frændi*). I øvrigt får samme genealogiske forbindelse, at Oddaverjarne er af kongeslægt, et litterært udtryk i Oddaverjarnes genealogi i *Sturlunga saga* (*Loptr Sæmundarson fór utan ok fekk í Noregi Þóru, en þat reyndisk síðan, at hon var dóttir Magnúss konungs berfœtts. Jón var son þeira, er mestr höfðingi ok vinsælastr hefir verit á Íslandi.*)¹⁷ Hertil kommer en genealogi, der forbinder Oddaverjarne til Skjoldungerne, altså den danske kongerække, hvis stamfar lige som de norske kongers er Odin.¹⁸ Hvis Skjoldungegenealogien er skrevet af Sæmundr, som nogle mener, så betyder det, at der allerede før *Nóregs konungatal* har eksisteret en familietradition, der på skrift har forenet Oddaverjarne med konger og fortidens store skikkelser. Uanset om Sæmundr er forfatteren til Skjoldungegenealogien, så ser det ud til, at Oddaverjarne allerede i 1100-tallet har været i gang med at omsætte deres familietradition til en skriftlig historie, og at det er sket i form af slægtlinier, der rækker ind i fortiden.¹⁹

Disse oplysninger, hentet uden for *Oddaverja þáttur*, fremhæver Sæmunds aura endnu mere, og de underbygger, at Jón orienterer sig efter en tekstlig referenceramme, og at han derudover har valgt sine argumenter efter Þorláks smag. At få skrevet et hyldestdigt tyder på en accept af, at skriften på bestemte områder overtager den mundtlige udtryksforms rolle. *Nóregs konungatal* kan ses som udtryk for, at erfaringen af forandring har virket så kraftigt på Jón, at han har skaffet sig en hjemmel, en skriftlig historie, der kan måle sig i polemikken med kirken. Jón benytter således hverken anakronismer eller arkaiske former, de mundtlige tradi-

¹⁷ *Sturlunga saga*. Bd. 1. 1908. 71.

¹⁸ Genealogien er blandt andet overleveret i redaktioner af *Landnámabók* (*Hauksbók*, *Sturlubók* og *Melabók*) og det giver belæg for en tidlig datering. Se Einar Ól. Sveinsson, 1937. 12–16; Om teorien, at der før *Nóregs konungatal* er skrevet en genealogi, der forbinder Oddaverjarne til Skjoldungerne se Stefán Karlsson, 1969; Claus Lund, 1984. 37 (indledningen).

¹⁹ Om Oddaverjarnes litterære produktion se Einar Ól Sveinsson, 1937; Sveinbjörn Rafnsson, 1993.

tioner, og når Sæmundr og sønner bliver stillet op som de kirkelige autoriteters jævnbyrdige, så sker det ud fra den betragtning, at det er et autoritativt argument. Jóns kendskab til den tekstlige referenceramme må have fortalt ham, at traditionen ikke kan måle sig med historiske argumenter. Lige nøjagtigt hvor meget Jón selv kunne læse eller skrive, er af mindre betydning, ligesom det ikke er afgørende, at *Nóregs konungatal* ikke er skrevet af Jón selv. Det er mere vigtigt, at han har bestilt den. Det forholder sig ikke sådan, at skriftkyndighed *an-sich* kan flytte perspektivet, det er ikke bare fordi, han kan skrive, at Jón vælger ikke at inddrage traditionen. Tværtimod er det en ændret brug af og en ny attitude overfor skriften, der kan flytte perspektivet.

Afstanden til de mundtlige traditioner og opkomsten af nye litterære former

Jón er blevet betegnet som Islands konge,²⁰ men de politiske holdninger og selviscenesættelsen taget i betragtning, er det mere præcist at se ham som en unik repræsentant for aristokratiet, den nye internationale samfundsklasse, som definerer sig ud fra blodets bånd og materielle besiddelser. Hans argumentation og selviscenesættelse viser, at han ikke på selvfølgelig vis orienterer sig traditionelt, altså efter de mundtlige traditioner, og at han er bevidst om forskellen på dengang og nu. Jón begår sig i en verden, hvor han har valgmuligheder. For det første kan han vælge at identificere sig efter den islandske fortid, som han må kende igennem mundtlige traditioner, men den ser det ud til, han vælger fra. For det andet kender han kirkens historie og for det tredje den norske historie, der konciperes som en kongerække. Det er ud fra de to sidste, han orienterer sig. Fælles for Sæmundr (i *Oddaverja þáttur*) og den norske kongedatter Thora (i *Nóregs konungatal*) er, at de tilhører en verden uden for Island. Thora bevæger sig ikke nødvendigvis i lærde og internationale kredse som Sæmundr. Men hun er dog en særlig person efter norske og udenlandske idealer, altså i lande som i modsætning til Island har en kongerække, og hvor det er noget helt særligt at nedstamme fra den. Jón lever op til en udenlandsk standard, og den måde, han gør dét på, er ved at fremvise sådanne genealogier, som kan gøre sig ude i verden. Og genealogierne viderefører ikke umiddelbart traditionerne, de fremhæver bestemte personer og udvælgelsen af disse bestemte personer er sket på

²⁰ Karlsson, Gunnar, 1975. 35.

baggrund af en fint udviklet bevidsthed om historien, og om hvad der kan gøre sig lige nu.

Men kunne der tænkes at være et alternativ for Jón, og kunne han have iscenesat sig på en anden måde, end han gør? Når diskussionerne nu drejer sig om kirker og den jord, som tilhører dem, så undrer jeg mig da over, at Jón (og Sigurðr for den sags skyld) ikke forbinder sin slægt til en landnamsmand, for ad den vej at legitimere gamle rettigheder. Min undren bestyrkes, når jeg tænker på en vis anglo-normannisk jarl, der befinder sig i en situation, der ligner Sigurðs og Jóns. En legende fortæller om denne jarl Warenne, at da han skal forsvare sine rettigheder, sker det netop med en henvisning til fortiden, nemlig med at hans forfædre var blandt de normanniske erobrere, der kom med Wilhelm.²¹ Jarlen må have ment, at den fjerne fortid kunne legitimere hans rettigheder, men om han har fremhævet fortiden, fordi det faldt ham naturligt, eller om han har fremhævet fortiden, fordi den på hans tid var et ideal, kan jeg ikke afgøre ud fra sammenhængen. Med hensyn til Jón så har der i hans samtid cirkuleret både mundtlige og skriftlige traditioner om islandske landnamsmænd, det bevidner især *Landnámabók*.²² Jón har sikkert haft adgang til de landnamstraditioner, og når *Oddaverja þátrr* ikke etablerer den type forbindelser, kan det ikke altså ikke være fordi, landnamstraditionerne ikke var til stede, men fordi de blev valgt fra. I og med at Jón vil identificere sig i forhold til personer, som lever op til en international standard, duer det alternativ ikke. Tværtimod, fristes jeg til at sige, da det at inddrage en landnamsmand ville være at insistere på den islandske tradition. En anden grund til, at det ikke duer at fremhæve en landnamsmand i denne sammenhæng, er, at de jo er barbarer. I øvrigt er slægtskabet med kongedatteren og forbindelsen igennem hende til kong Magnus ikke den eneste og tvungne vej igennem slægten, ret beset ville det have været muligt at vælge en anden linje, så også i det tilfælde har den mulighed været der, at han i stedet for at markere forbindelsen til den norske kongerække kunne have ført sin slægt tilbage til en landnamsmand.²³

²¹ Legenden kender jeg fra M. T. Clanchy, der bruger den i en anden forbindelse. Clanchy vægter legitimeringsformerne i den tidlige skriftkultur, og hovedpointen med legenden om jarl Warenne er, at han bevidner sandheden af sin familietradition med et symbol, ikke med et kongebrev. Michael T. Clanchy, 1978. 21.

²² Den første *Landnámabók* er skrevet omkring 1100. Om den skriftlige *landnámabók*-tradition og den mundtlige *landnám*-tradition se Ole Bruhn, 1998. 155 ff.

²³ Jf. det kognatiske slægtpincip, som er det mest almindelige på Island. Det princip, at der frit kan vælges mellem fader- og moderlinje gør det muligt at fremhæve en vej igennem slægten ud af flere. Om slægtsystemer på Island se Preben Meulengracht Sørensen, 1977. 35.107 og Preben Meulengracht Sørensen, 1995. 165 ff.

Overvejelserne i det foregående har vist, at traditionen, for så vidt det gælder Sigurðr og især Jón, ved skriftens mellemkomst er ved at komme på afstand. Den erfaring, som Sigurðr og Jón gør sig, og de nye krav, som skiftet til skriftlighed indfører, kan være én forudsætning for igangsættelsen af den proces, hvor traditionerne bliver sat der ud, hvor de kan blive til genstand for betragtning, og hvor de i en ny bevægelse kan blive hentet tilbage omsat til en litterær form. Svaret på hvorfor *Oddaverja þátr* og *Nóregs konungatal* ikke forbinder Jón med det islandske alternativ, en landnamsmand, men til Sæmundr og Thora, kan uddybes med inddragelsen af den litterære kultur. På Jóns tid var skriftbrugen endnu ikke så udviklet, at den havde indoptaget traditionerne. At traditionerne kommer på afstand, er ikke ensbetydende med, at den tekstlige referenceramme er så udbygget, at den kan indeholde traditionerne. Dertil kræves litterære former, som netop ikke kommer til Island med kristendommen og som principielt er fremmede for den kristne, litterære kultur af den simple grund, at den holder traditionerne på afstand. Ud fra *Oddaverja þátr* ser det ikke ud til, at fortiden og det specielt islandske er et ideal, hvis den islandske fortid havde været det, skulle Jón have fremhævet landnamsmændene frem for at legitimere sine rettigheder med allerede etablerede, kristne argumenter. I Sigurðs og Jóns tid i 1176–1193 er de litterære former, der formelt og indholdsmæssigt kan indoptage traditionerne, endnu ikke kommet frem i den litterære kultur. Samtidig med at de mundtlige traditioner ikke er sat på litterær form, så er fortiden, det specielt islandske, kun på vej til at blive et ideal. Og de to forhold betinger hinanden, for på den ene side skal fortiden allerede være et ideal og allerede være tildelt social kraft, for at den kan blive skriftliggjort, på den anden side skal fortiden allerede være skriftliggjort, for at den kan blive et ideal. I 1200-tallets første tredjedel opstår en litterær form, som insisterer på fortiden og som gør traditionerne til sit litterære objekt, nemlig islændingesagaerne. Islændingesagaerne gør i modsætning til *Oddaverja þátr* flittigt brug af landnamstraditionerne, og i dem er valget faldet ud til traditionernes fordel hverken til kirkens, Norges eller en helt anden histories. I og med at traditionerne kommer til udtryk litterært, skulle vigtige forudsætninger for tekstualiseringen af den islandske kultur være opfyldt, og blandt andet med islændingesagaerne opstår den for den historiske bevidsthed betydningsfulde litterære form, som formelt og indholdsmæssigt kan rumme traditionen. Dermed ikke være sagt, at Jón ville have valgt anderledes, hvis han havde levet lad os sige 50 år senere, han kunne fortsat have tilhørt en gruppe eller en slægt, som på trods af islændingesagaerne orienterede sig internationalt.

Men det vil unægtelig få afgørende betydning for de sociale strukturer, om den litterære kultur orienterer sig efter den kristne historie eller efter den islandske fortid.

Litteraturliste

- Biskupa sögur*. 2 bd. Udg. Jón Sigurðsson og Guðbrandur Vigfússon for Hið islenszka bókmenntafélag. København: S. L. Møller, 1858–1878.
- Bruhn, Ole. *Tekstualisering. Bidrag til en litterær antropologi*. Århus: Aarhus Universitetsforlag, 1999.
- Clanchy, T. Michael. "Remembering the Past and the Good Old Law." I: *History* 40 (1970) 165–176.
- Clanchy, T. Michael. *T. From Memory to Written Record. England 1066–1307*. London: Edward Arnold Ltd., 1979.
- Den norsk-islandske skjaldedigtning*. Udgivet Finnur Jónsson. Bd. 1, A. København: Rosenkilde og Bagger, 1967. (Genoptrykt efter 1. udg. 1912–15.)
- Ehlers, Joachim. "Historiographische Literatur." I *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft* Bd. 7 "Europäisches Hochmittelalter". Wiesbaden: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, 1981. 425–460
- Einar Ól. Sveinsson. *Sagnaritun Oddaverja. Nokkrar athuganir*. Studia Islandica. 1. Reykjavík, 1937.
- Foote, Peter: "Aachen, Lund, Hólar". I: *Aurvandilista. Norse Studies*. Udg. Barnes, Michael, Hans Bekker-Nielsen og Gerd Wolfgang Weber. The Viking Collection. Studies in Northern Civilization vol. 2. Odense: Odense University Press, 1984. 101–120.
- Fritzner, Johan. *Ordbog over det gamle norske sprog*. 3 bd. Kristiania: Den norske Forlagsforening, 2. udg. 1886–91. Optr. Oslo: Tryggve Juul Møller, 1954. 1. Udg. Kristiania, 1867. Bd. 4. "Rettelser og tillegg." Udg. Finn Hødnebo. Oslo: Universitetsforlaget, 1972.
- Grágás. *Konungsbók*. Odense: Odense Universitetsforlag, 1974. Genoptrykt efter Grágás. *Íslændernes lovbog i fristatens tid, udgivet efter det Kongelige Bibliotheks Haandskrift*. Udg. Vilhjálmur Finsen. København: Brødrene Berlings bogtrykkeri, 1852.
- Højgaard Jørgensen, Jørgen. *Bispesagaer — Laurentius saga. Studier i Laurentius saga biskups, indledt af overvejelser omkring biskupa sögur som litterær genre*. Odense: Udgivelsesudvalget under Odense Universitets Konsistoriums Konkordtudvalg med Centerboghandelen, 1977.
- Íslendingabók*. I *Landnámabók. Íslendingabók*. Udg. Jakob Benediktsson. Íslenzk fornrit 1 og 1,2. Reykjavík, 1968.
- Jónsson, Finnur. *Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie*. Bd. 1–3, 2. udg. København: Gad, 1920–24.

- Karls­son, Gunnar. "Frá þjóðveldis til konungsríkis." I *Saga Islands*. Bd. 2. Udg. Sigurður Lindal. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, Sögufélagið, 1975.
- Landnámabók*. I *Landnámabók. Íslendingabók*. Udg. Jakob Benediktsson. Íslenzk for­nrit 1 og 1,2. Reykjavík, 1968.
- Meulengracht Sørensen, Preben. *Saga og samfund. En indføring i oldislandsk litte­ratur*. København: Berlinske forlag, 1977.
- Meulengracht Sørensen, Preben. *Fortælling og ære. Studier i islændingesagaerne*. Aarhus Universitets forlag, 1995 (1993).
- Moeller, Bernd. *Geschichte des Christentums in Grundzügen*. Göttingen: Van­denhoeck & Ruprecht, 5. Auflage, 1992.
- Ólafía Einar­sdóttir. *Studier i kronologisk metode i tidlig islandsk historieskrivning*. Bibliotheca Historia Lundensis 13. Stockholm, 1964.
- Stefan Karlsson. "Fróðleiksgreinar frá tólftu öld." I *Afmælisrit Jóns Helgasonar*. Reykjavík, 1969.
- Stock, Brian. *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Inter­pretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Princeton, New Jersey: Prin­ceton University Press, 1983.
- Spurkland, Terje. "Þeir báru fram bréf ok segja ørendi þau sem fylgðu. Om brev­veksling i middelalderen." I: *Den nordiske renessansen i høymiddelalderen*. Sigurðsson, Jón Viðar og Preben Meulengracht Sørensen (red.). Oslo: Histo­risk Institutt Universitetet i Oslo, 2000. 47–64.
- Sveinbjörn, Rafnsson. *Páll Jónsson Skálholtsbiskup. Nokkrar athuganir á sögu hans og kirkjustjórn*. Ritsafn Sagnfræðistofnunar 33. Sagafræðistofnun Há­skóla Íslands. Reykjavík, 1993.
- Teilgård Laugesen, Anker. *Middelalderlitteraturen. En orientering*. København: Gyldendal, 1966.