

Utenlandske kvinnehelgener på Island i høymiddelalderen

Et av særtrekkene ved den islandske - og den norske - kirkehistorien i middelalderen, er at landet ikke hadde innfødte kvinnelige helgener. Island hadde derimot, som alle andre land i den vestlige kristenhet, innfødte mannlige helgener: bispene Þorlákr, Jón, og Guðmundr. I undersøkelsen *Dómkirkjan á Hólum í Hjaltadal* av Guðbrandur Jónsson fra 1919, finnes det en fortegnelse over kirkehelgener på Island i katolsk tid.¹ Den inneholder 58 navn, de fleste gjelder enkeltpersoner, men noen få er navn på relikvier eller grupper av helgener: den hellige treenighet, alle helgener, alle apostler, [Ursula og de] elleve tusen jomfruer, Jesus hold og blod (*hold og blóð lausnarans*) og det hellige kors. Listen inneholder 12 kvinnelige helgener: jomfru Maria, jomfru Agatha, jomfru Agnes, Anna (jomfru Marias mor), jomfru Barbara, jomfru Cecilie, jomfru Kathrine, jomfru Lucia, Maria Magdalene, jomfru Margareta, jomfru Sunniva og Ursula og de elleve tusen jomfruer.² Av alle de hundretalls kvinnelige helgener som fantes i middelalderen ble bare disse 12 benyttet som navne- og vernehelgener på Island. *Hvorfor? Og hvilken samfunnspåvirkning hadde deres kult?* Det bør understrekes før vi går videre at Vår Fru og kvinner i sagaer om hellige menn ikke drøftes her,³ og at perioden 1170-1300 vil stå i fokus. Det er i denne perioden hellige kvinner gjør sitt inntog i det islandske samfunn.

1. Kult og sagaer

Tallet på helgener innenfor den katolske kirke er vanskelig å beregne. Roman *Martyrology* lister opp omkring 4500 helgener over hele verden i kirkens ca. 2000 års historie. *Bibliotheca Hagiographica Latina* inneholder navn på 3276 helgener i Europa og Midt-Østen før 1500. Omkring en fjerdepart av disse (866) er knyttet til perioden 476-751, omtrent like mange (925) kom til i siste del av tidlig middelalder,

¹ Denne listen er unøyaktig, (KLNLM = Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder I-XXII. Oslo 1956-1978, 2. oppl. 1980-1982, VI, 334.) trass i disse unøyaktighetene vil jeg benytte den i fortsettelsen.

² Guðbrandur Jónsson 1919, *Dómkirkjan á Hólum í Hjaltadal*. Safn til sögu Íslands og Íslenzkra bókmennta 5, Reykjavík, 56-58.

³ Carlé, B. 1986, *Men and women in the saints' sagas of Stock.* 2, fol. *Structure and Meaning in old Norse Literature. New Approaches to Textual Analysis and Literary Criticism.* Ed. by J. Lindow a.o. Odense, 317-346, 333-338.

de øvrige 1485 i høy- og senmiddelalderen.⁴ De fleste av disse helgenene fikk sine egne legender skrevet i løpet av middelalderen. Da kirken på Island innførte en helgenkult fantes det derfor et rikelig utvalg av legender. Av alle disse ble drøye 100 oversatt til islandsk. I tillegg omtales rundt 35 helgener sporadisk i sagaene om jomfru Maria.⁵ Fortellinger om hellige kvinner utgjorde rundt en tiendedel av de legender som ble oversatt, slik at forholdet mellom mannlige og kvinnelige legender på Island var omtrent det samme som ellers i Europa.⁶

Av de 58 helgener i fortegnelsen til Guðbrandur Jónsson, er det bare 7 som det ikke finnes sagaer om på islandsk: Cosmas og Damianus, Gervasius og Protasius, Galluas, Germanus, Hieronymus, Lukas og Urbanus. Vi vet at en rekke islandske middelalderhåndskrifter er gått tapt, og det er derfor ikke usannsynlig at samtlige kirke- og vernehelgener på Island fått sine legender oversatt til islandsk. Hver enkelt kirke har trolig eid sagaer om sine navne- og vernehelgener. Legendene var bl.a. ført i pennen og oversatt for å bli lest opp på dødsdagen til vedkommende helgen. I måldagene for de enkelte kirker på Island omtales ofte bøker, og en del av disse var legender.

Det er blitt hevdet at kulten som regel kom først, deretter legenden.⁷ I så fall var det motsatte etter alt å dømme tilfellet på Island. Først ble legenden oversatt, så startet kulten. I de færreste tilfeller begynte dyrkelsen før helgensagaene var blitt ført i pennen eller oversatt. I slike tilfeller dreide det seg om islandske og norske helgener: Þorlákr, Jón, Guðmundr og Olav den Hellige. Trolig har jomfru Maria kulten spredt seg til Island før hennes legende ble oversatt. Hun var som kjent den mest populære helgenen i Europa på 1100- og 1200-tallet, og i motsetning til andre kvinnelige helgener, omtales hun hyppig i den islandske homilieboken. På grunn av landets isolasjon, var mulighetene små for at utenlandsk helgenkult kunne spres muntlig. Før dyrkelsen av de enkelte helgener kunne ta til på Island måtte deres "egenskaper", dvs

⁴ *The Penguin Dictionary of Saints*. D. Attwater. 2ed revised and updated by C.R. John. Harmondsworth 1983, 11. Herlihy, D. 1984, *Households in the Early Middle Ages: Symmetry and Sainthood*. *Households. Comparatives and Historical Studies of the Domestic Group*. Ed. by R. M. Netting, R. Wilk, E. J. Arnould, Berkeley, 383-406, 388. Schulenburg, J. T. 1990, *Saints' Lives as a Source for the History of Women, 500-1100. Medieval Women and the Sources of Medieval History*. Ed. by J. T. Rosenthal. Athens, Georgia, 285-320, 290-291.

⁵ Widding, O., Bekker-Nielsen, H., Shook, L. K., 1963, *The Lives of the Saints in Old Norse Prose. A Handlist. Mediaeval Studies* 25, 294-337. Bekker-Nielsen, H. 1965, *Legender-helgensagaer. Nørrøn fortelerkunst*. Red. H. Bekker-Nielsen, T. D. Olsen, O. Widding. København, 118-126, 121. Carlsson, T. 1972, *Nørrøn legend-forskning - en kort presentation. Scripta Islandica* 23, 1972, 31-58.

⁶ Winstein, D. and Bell, R. M. 1982, *Saints and Society: The two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*. Chicago.

⁷ KLN M X, 413.

om de beskyttet mot ild, kolikk, øyesykdommer osv, presenteres. Først da kunne folk begynne å påkalle dem i sine bønner.⁸

Ifølge Den første grammatiske avhandlingen, forfattet på første halvdel av 1100-tallet, syslet islendingene med *byðingar helgar*, dvs oppbyggelige skrifter, prekener og helgensagaer.⁹ Vi vet ikke hvilke legender som først ble oversatt til islandsk. Dersom vi går ut fra at det er et nøye forhold mellom de helgener som ble benyttet som navnehelgener og de legender som fantes i landet, så er det lite som tyder på at kvinnelige helgensagaer var blant disse. Nærmest samtlige kirker på Island, de fleste opprettet på 1100-tallet, hadde enten jomfru Maria, eller mannlige helgener som navnehelgener. Jomfru Maria alene var navnehelgen til om lag 40% av alle kirker i landet. Mulighetene var små for å endre navnehelgen. Helgenen eide kirken og dens gods,¹⁰ og det kunne følgelig ikke overføres til en annen helgen. Det var imidlertid mulig å føye til nye vernehelgener. Kirkene kunne derfor ha mange vernehelgener. Vår Fru var f.eks navnehelgen til kirken på Melar i Melasveit, i tillegg hadde den 12 vernehelgener: Peter og Andres, Stephan, Olav, Laurentius, Martin, Nikulas, Þorlákr, Agatha, Ursula og de 11.000 jomfruer, alle helgener og Lucia.¹¹

Bare 9 kirker i landet hadde en annen kvinnelig navnehelgen enn jomfru Maria.¹² Disse var små og fattige. De kvinnelige helgener var i tillegg vernehelgener til 25 kirker. Av disse 34 kirkene som hadde kvinnelige navne- og vernehelgener var jomfru Maria knyttet til 24. Det er problematisk å forklare dette "samarbeidet", men trolig trodde islendingene at det kunne gi mødre, gravide og fødende kvinner

⁸ De islandske annaler omtaler rekke ganger import av relikvier til Norge, f.eks. i 1165 og 1234 da Vår Herres blod, og den hellige kors kom til Trondheim. I 1274 kom erkebiskop Jon fra Frankrike med en del av Jesus korona som kong Philippus i Frankrike hadde sendt kong Magnus Lagabøte. (IslAnn = Islandske Annaler indtil 1578. Udg. G. Storm. Christiania 1888, 117, 129, 69, 139.) Trolig ble sagaene om disse relikviene oversatte i forbindelse med denne importen.

⁹ *The First Grammatical Treatise*. Ed. Hreinn Benediktsson. University of Iceland. Publications in Linguistics 1. Reykjavík 1972, 208. Ikke alle legender ble oversatt til islandsk. Det ser vi bl.a. av at da biskop Guðmundr Arason lå dødsleiet lot han lese for seg sagaer om hellige menn *á latínu*. Sts I = Sturlunga saga I-II. Útg. Jón Jóhannesson, Magnús Finnboğason og Kristján Eldjárn. Reykjavík 1946, 399.

¹⁰ Magnús Stefánsson 1993, Isländisches Eigenkirchenwesen. Manuskript.

¹¹ *DÍ = Diplomatarium Islandicum, Íslenskt fornbréfasafn I-XVI*. Jón Sigurðsson, Jón Þorkelsson o.fl. Kaupmannahöfn og Reykjavík 1857-1972, I, nr. 114 [ca. 1220]. *DÍ IV*, 192 [1397].

¹² Agatha: Ingunnarstaðir i Kjós. Agnes: Þerney ved Sund. Anna: Sandfell i Örafum. Cecilie: Nes i Aðaldalur. Saurbær i Eyjafjörður. Katarin: Eyrar (Einarshöfn) i Stokkseyrarhreppur. Norðurtunga i Þverárhöfð. Maria Magdalena: Deildartunga i Borgarfjörður. Þerney ved Sund.

større hjelp.

Dateringen av legendene om de hellige kvinner peker også i retning av at de kvinnelige legendene ble introdusert og oversatt forholdsvis sent. Ingen av disse legendene finnes i bevarte manuskripter som er eldre enn fra omkring 1250. De fleste stammer fra 1300-tallet, noe som kan antyde at de ble oversatt rundt 1200. De eldste bevarte legendene på islandsk er fra andre halvpart av 1100-tallet. Det må imidlertid understrekes at legendene ble omskrevet og omredigert en rekke ganger i middelalderen. Det er derfor høyst problematisk å tidfeste når de enkelte sagaer ble oversatt til islandsk.

2. Valget

Kristendommen ble som kjent innført på Island i år 999/1000. Innføringen av en ny religion var en lang og omstendelig prosess. For å påskynde den og presentere det rette syn for de islandske kvinner, valgte ledende menn innen den islandske kirke på slutten av 1100-tallet og på 1200-tallet kvinnelige martyrer og beskyttere.¹³ Helgenene var menneskenes kontaktledd med Gud og via dem kunne en få hjelp med sine verdslige problemer. Hver helgen hadde sitt spesialfelt. Arbeidsdelingen mellom kjønnene var imidlertid uklar. I hovedtrekk kan vi likevel si at de kvinnelige helgener var beregnet for å bistå kvinner. De "islandske" kvinnehelgener kunne f.eks. hjelpe: gravide og fødende kvinner, unge jenter, mødre, til å beskytte kroppens renhet, angrende koner, mot brystsykdommer og mot ufruktbarhet. De kunne dessuten verne mot ild, kolikk, og til å beskytte synet og øynene.

Det kan neppe herske tvil om at det var i hovedsak menn som sto for valget av kvinnelige legender. Det var stort sett bare menn som kunne lese latin og oversette til det nye islandske skriftspråket, som ble skapt på første halvpart av 1100-tallet. Dessuten var det i første rekke menn som dro utenlands og kom i kontakt den utenlandske helgenkulten. Det finnes opplysninger om noen få oversettere og omarbeidere av disse sagaene. Alle var menn, enten prester eller munk.¹⁴ Muligheten er liten for at kvinner eller at kvinneklostrene på Island var involvert i valget og oversettelsene av legendene. Det ble grunnlagt et nonnekloster på Kirkjubær på Sýða i 1186. Driften av det gikk dårlig, og omkring 1218 ble det nedlagt, men ble gjenopprettet sent på 1200-tallet. I 1295 ble det stiftet nonnekloster på Reynisstaður i Skagafjörður. Rundt 1300, da begge klostrene var i drift, var antall nonner i landet anslagsvis 10-20. Selv om mulighetene er små for at kvinner sto for valget av helgener, er det likevel fullt mulig at nonnene har vært aktive som kopiister. Dette er i pakt med europeiske forhold. *Bibliotheca Hagiographica Latina* omtaler 1130 helgener i perioden 500-

¹³ Wilson, S. 1983, Introduction. *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*. Ed. by S. Wilson. Cambridge, 1-53, 16.

¹⁴ KLNVI, 351-352.

1100. Vi kjenner til redaktørene til 41% av de mannlige helgenene og 39% av de kvinnelige. Av disse legendene var bare 2 ført i pennen av kvinner.¹⁵

Det var biskop Þorlákur i Skálhölt (1178-1193) som etter alt å dømme var blant de første til å presentere kvinnelige helgener på Island, og støtte opp om deres kult. Han sørget bl.a. for at messedagene til Agnes, Cecilie og Ambrosius ble lovfestet på Alltinget i 1179.¹⁶ Trolig ble de fleste av messedagene til hellige kvinner innført på slutten av 1100-tallet og første halvpart av 1200-tallet.

Valget av kvinnelige legender tok utgangspunkt i kirkens martyrhierarki og islandske samfunnsforhold. Av de fire store patronesser som den vestlige kristenhet hadde, fikk tre sine legender oversatt til islandsk: Agnes, Cecilie og Lucia. Det samme gjelder for de fire hovedpatronesser i den østlige kristenhet, legendene til Barbara, Kathrine og Margareta ble oversatt. De fleste av de øvrige legendene som ble oversatt var forholdsvis velkjente innen den vestlige kristenheten.

Det fantes en rekke helgensamlinger i Europa, f.eks. *Legenda aurea*, men det ser ikke ut til at noen av disse har vært lagt direkte til grunn for "import" av helgener til Island. Kirkens menn på Island hadde kunnskaper om helgenkult i nabolandene. De kjente f.eks. den danske Margarete,¹⁷ at Maria Magdalena ble *scrin logð* i år 1267,¹⁸ at den hellige Cecilie ble torturert i år 215, og at Paschalis pave fant hennes *helgan dom* i år 820.¹⁹ At kirkens menn valgte de klassiske kvinnelige helgenene som forbilde for de islandske kvinner, men ikke samtidens, skyltes at Island var nykristnet og at det var flere forbilder å hente fra de nykristne klassiske samfunn, enn i samtidens europeiske der kristendommen var rotfestet og klosterbevegelsen spilte en stor og viktig rolle.

Noe av det første vi støter på i kilder som omhandler det islandske samfunn på 1100- og 1200-tallet er et omfattende frillevesen, og en seksualmoral som overskred kirkens normer. Dette går f.eks. klart fram av de såkalte *Skriftaboð Þorláks biskups*. Der står det at

Firir það skal minzt bïða. þess er i lostaseme er misgert ath uakanda mannj. ef hann saurgaz af blijdæti uith kono. Meira ef madr saurgaz af hondum sijnum sialfs. Meira ef madr saurgaz af trie borodo. mest ef madr saurgaz af annars karlmanz hondum. Firir þessa hluti skal bïða knebïðiafoll ok bænahald um langafosto. ok nockut af gagnfostum.²⁰
Kirken forsøkte å forbedre seksualmoralen bl.a. med å introdusere legender om

¹⁵ Schulenburg 1990, 290-291.

¹⁶ Bps = *Biskupa sögur I-II*. Udg. Guðbrandur Vigfússon og Jón Sigurðsson. *Kaupmannahöfn 1858-1878*, I, 106, 420.

¹⁷ *IslAnn* 118, 323.

¹⁸ *IslAnn* 28, 68, 137, 258, 330.

¹⁹ *IslAnn* 160, 172. Jfr. *IslAnn* 96, 236, 246, 446.

²⁰ DI I, nr. 43 [1178].

kvinnelige helgener som kunne benyttes som forbilde for islandske kvinner. Den usømmelige seksualmoralen på Island skyldtes en rekke faktorer. En av disse var at Island hadde et underskudd av kvinner i denne perioden. Ellers blir det vanskelig å forklare hvorfor erkebiskop Øystein sendte islendingene et brev omkring 1176 der han bannsetter alle dem som har røvet kvinner i Norge:

Men[n] þeir er konur taka með herfangi þer er með nytv hafa jafnan verit. eða þer er goder menn vitv at j nauist hafa verit með þeim at skilst hafa með orad sin. og skriptir fyrir tekitt. og því sidan halldit með godri at ferd. þa hverr er þær tekr naudgar. huort er hann festir navdgar. eða eigi. þa með því at hann brytur j gudz rett og frelse. þat er gvd hefur tiad hverium. þa er sa hverr eptir fornre skipan i gvdz banne. og papans. og allra heilagra manna. ... En konvm fyrir biodvm ver j gudz nafne þeim er j skilim uilia vera ath veita atrdratt til slikrar onytu með ueislum. þingvm. eða odrum hlutum ...²¹

Þorláks saga beretter om *ófrid* mellom Norge og Island i denne perioden, og det er fristende å knytte den til erkebiskopens brev.²² Nordmenn var m.a.o. misfornøyde med at islendingene stjal kvinnene og døtrene deres!

Dødsraten var etter alt å dømme høyere hos kvinner enn menn. Flere kvinner døde trolig på grunn av barsel, enn menn i krig og av ulykker. Det ville føre til en skjevhet i forholdet mellom kjønnene. Giftmålsalderen er uklar på Island, men vi kan gå ut fra at den har vært noenlunde den samme som i Europa i denne perioden, 20-24 år for menn, og 14-16 år for kvinner. Ifølge kanonisk rett var giftmålsalderen 12 år for kvinner og 14 år for menn.²³ Det er mye som tyder på at ekteskap ble inngått noenlunde samtidig med ekteparets overtakelse av en gård. Mesteparten av dyrkbart land ble tatt i bruk på Island på 900- og 1000-tallet, og muligheten var små for nyrydding, noe som begrenset tallet på ektepar. Dette sammen med lovenes strenge krav om minimumseiendom for at et ekteskap kunne inngås, førte til at bare en del av befolkningen kunne gifte seg. De øvrige innbyggere var forvist til å leve i frilleforhold.

I Europa hadde enkelte store hushold opp til 3 ganger flere kvinner enn menn. Jenter dro til de store husholdene for å arbeide, der husbonden beskyttet "sine" kvinner for andre menn. Det oppsto en form for resurspolygami, noe som skapte

²¹ DI I, nr. 41 [ca. 1176].

²² Bps I, 100.

²³ Goetz, H-W. 1986, *Leben im Mittelalter*. München, 41. Det hersker stor uenighet blant forskerne om giftmålsalderen i middelalderen, og enkelte hevder at kvinnene var eldre da de ble gift. Herlihy, D. 1985, *Medieval Households*. Cambridge [Massachusetts], 74-78. *Íslendingesagaene og samtidssagaene* oppgir at giftmålsalderen for kvinner, kunne variere fra 14-18 år. ÍF III = *Íslenzk Fornrit III, Borgfirðinga sögur*. Útg. Sigurður Nordal og Guðni Jónsson. Reykjavík 1938, 52 note 1. ÍF XII = *Íslenzk Fornrit XII, Brennu-Njáls saga*. Útg. Einar Ólafur Sveinsson. Reykjavík 1954, 90. Sts II, 160.

misunnelse og misnøye blant andre menn.²⁴ På Island benyttet høvdinge og rike bønder friller for å vise sin rikdom og status. Jón Loftsson hadde sine frille Ragnheiðr i Oddi hos seg *at lifandi húsfri sinni*,²⁵ noe kirken kjempet innbilt imot.²⁶ Þorvaldr Vatnsfirðingr hadde to friller i sin seng da han ble angrepet på sin gård Vatnsfjörður i 1222.²⁷

3. Påvirkning

Legendene påvirket menneskelig atferd. De ble forbilder.²⁸ Helgensagaene, på linje med religiøse symboler,²⁹ virket imidlertid ikke bare ulikt på kjønnene, men også på samfunns- og aldersgrupper. Vitaen om Ambrosius ble f.eks et forbilde for mange av de islandske biskoper på 1100- og 1200-tallet. Det kan neppe herske tvil om at biskop Guðmundr Arason på Hólar (1203-1237) har vært godt kjent med den og benyttet som sitt ideal. Hans steile holdning i konfliktene med de islandske høvdinge ligner i stor grad på Ambrosius opptreden i hans saga overfor keiserer, konger og andre verdslige høvdinge. Forskjellen mellom Guðmundr og Ambrosius er imidlertid den at Ambrosius klarte det som Guðmundr ikke maktet, å bøye det verdslige aristokrati under seg. I tillegg var Guðmundr i likhet med Ambrosius *meinlætamaðr*, snill mot fattige, ble involvert i domssaker og samlet på relikvier.

At Guðmundr har vært godt kjent med Ambrosius saga ser vi også i den såkalte *Viðbætur* der Guðmundr henviser til en fortelling i sagaen.³⁰ At sagaen om Ambrosius ellers var velkjent på Island ser vi i utsagnet til Ögmundur Þorvarðarson sneis da Guðmundr protesterte mot å bli biskop på Hólar. "En þær man ekki stóða undan at teleast, því at þær man fara sem Ambrosio biskupe föstra þínum: þær spáðu

²⁴ Herlihy, D. 1984, *Households in the Early Middle Ages: Symmetry and Sainthood. Households. Comparative and Historical Studies of the Domestic Group.* Ed. by R. M. Netting, R. R. Wilk, E. J. Arnould. Berkeley, 383-406, 394-395, 397.

²⁵ Bps I, 289. Jfr. Bps I, 62, 288.

²⁶ DI I, nr. 38 [1173].

²⁷ Sts I, 295.

²⁸ Carlé, B. 1985, *Jomfru-fortællingen. Et bidrag til genrehistorien.* Odense, 76.

²⁹ Turner, V. 1967, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual.* Ithaca. Bynum, C. W. 1986, *Introduction: The Complexity of Symbols. Gender and Religion: On the Complexity of Symbols.* Ed. by C. W. Bynum, S. Harrell, P. Richman. Boston, 1-20, 2-3, 8-10.

³⁰ Bps I, 576. Jfr. Hms = *Heilagra manna sögur I-II.* Udg. C. R. Unger. Christiania 1877, I, 34.

barnleikar fire som honum, at þu mundir biskup verða".³¹ Her henviser Ögmundur til en episode da de to lekte sammen som barn, og Guðmundr "var ger mífra ok bagall ok messufót, kirkja ok altari, - ok skyldi hann vera biskup í leikum, en Ögmundi öx ok skjöldr ok vápn, - ok skyldi hann vera hermaðr."³² Det at sagaen bruker termen *fóstri* for å beskrive forholdet mellom Guðmundr og Ambrosius vitner om et "nært" forhold, der Ögmundur nærmest oppfatter Ambrosius som Guðmundrs far eller lærerestere. Det "nære" forhold Guðmundr hadde til Ambrosius går også fram av *Saga Guðmundar Arasonar Hóla-biskups hin elzta* der Guðmundr omtaler Ambrosius som sin "venn" og hjelpere.³³

Den betydning vitaen om Ambrosius - og andre helgensagaer - hadde for biskopene som forbilde må også ses i sammenheng med den sentrale rollen æren spilte i det islandske samfunn. Biskopene, i likhet med andre, var opptatt av et godt ettermæle. For å sikre det skulle de være fromme, ydmyke og fremme kirkens sak. De måtte også oppføre seg som verdslige høvdingar, bl.a. med å holde store gjestebud. Da kunne det være godt å ha et forbilde som kunne brukes i vanskelige situasjoner. Hvordan opptrådte Ambrosius i en lignende situasjon? Vitaene ble normgivende for den menneskelige atferd og ledsaget veien til en plass i himmelrike, muligens en helgenstatus.

Av samtidssagaene går det fram at legendene også ble et forbilde for folk flest. Samtidssagaene beretter om menn som ble tatt til fange under sammenstøt, og ønsket seg martyrdød da de fikk vite at de skulle avlives. I angrepet på Laufás i Eyjafjörður i 1198 ble Arnþrúðarsynir og Hákon Þórðarson tatt til fange. Þeir bræðr, Þorsteinn og Snorri, bjuggust við lífláti, þógu hendr sínar kembðu sér, sem til fagnaðar væri at fara. ... [De ble så henrettet]

Þá var Hákon einn eftir. Bað hann, at þeir skyldi höggva af honum hönd og fót - ok fara útan við þat ok bæta fyrir sér ok öðrum ok ganga suðr.

Þorgrímr kvaðst þat eigi vilja, at pína hann svá.

Hákon bað, at þeir skyldi stanga hann til bana, en höggva hann eigi.

Þorgrímr vildi þat eigi.

Þá varð engi maðr at vega at Hákon. Sólvi vildi þat eigi vinna, því at hann hafði veitt Hákon tryggðir fyrir víg Þórodds.

Þá mælti Sigurðr grikk: "Ek mun ór þessu vandræði leysa, at vega at Hákon."

Hákon svarar: "Þat mynda ek ok helzr kjósa, því at frá þér em ek ómakligastr þeira manna, er hér eru. Ek tók við þér félausum, er þú komt út, ok veitta ek þér vist. En ek stóð þik þrisvar í hvílu hjá Guðrínu konu minni."³⁴

Forestillingen som ligger bak Hákons ønske er at dersom en dør ved pinsler så vil en unngå skjærsilden, og gå direkte til himmelrike. Dette kommer også klart til uttrykk

³¹ Bps I, 473.

³² Sts I, 123.

³³ Bps I,440, 470.

³⁴ Sts I, 198-199.

i de berømte orden til Njáll i brannen på Bergþórshvöll: "Trúið þér ok því, at guð er miskunnssamr, ok mun hann oss eigi bæði láta brenna þessa heims ok annars."³⁵

Vitaene påvirket også de som førte bispesagaene i penmen. For sagaskriverne var det viktig å vise størst likhet mellom de utenlandske helgenene og de islandske biskopene. Det understøttet deres hellighet. Den sterke påvirkningen fra legendene på bispesagaene medfører at det er problematisk å finne sannhetskjernen i dem. Men dette taler ikke imot at helgensagaene påvirket menneskelig atferd.

De kvinnelige legendene representerer de fleste samfunnsgrupper som fantes på Island. Hustruen, moren, den gifte kvinnen og enken ble fremstilt av Anna, Sofia (mor til Fides, Spes og Caritas), jomfru Cecilie og jomfru Maria. Døtrene og jomfrue-ene, som ofret sitt liv for sin kjærlighet til Jesus, utgjorde den største gruppen, blant disse finner vi: Agatha, Agnes - som i det kvinnelige martyrhierarkiet kom like bak jomfru Maria - Barbara, Dorothea, Katahrine, Lucia, Margareta, Ursula og de elleve tusen jomfruer, og Sunniva. Maria den egyptiske sto for frillene. Margareta representerte delvis arbeidskvinnen i og med at hun hadde arbeidet som sauegjeter.

De fleste av sagaene om de hellige kvinnene har som fellesmotiv at en datter gjør opprør mot den offisielle religion og patriarkatet ved å nekte et gifte. Dette var et brudd på den sosiale orden,³⁶ og medførte tortur og død. *Cecillu saga meiyar* inneholder en viktig variant av dette motivet; en gift kone kunne også bevare sin jomfrudom. Cecilie ble *föstnuð* Valerianus. På grunn av den makt de to familiene som sto bak ekteskapet hadde, våget hun ikke å nekte. På bryllupsnatten påkalte hun Gud og ba ham om å forsvare sin jomfrudom. Hun fortalte sin mann at hun elsket Jesus og at Guds engel ville beskytte hennes kropp. Cecilie fikk i løpet av natten overtalt sin ektemann til å døpes, og han senere sin bror. Ut fra sin religiøse overbevisning nektet de å dyrke de gamle guder. Brødrene ble da henrettet. Senere ble Cecilie anklaget ved en domstol for å fornekte den offisielle kulten. Det førte til at hun ble torturert med døden som følge.

Mariu saga egipzku - sagaen om horen som omvendtes til kristendommen og lever sine siste år som eneboerske - skiller seg klart ut blant disse legendene på grunn av den aktualitet den hadde for det islandske samfunn. 12 år gammel forlot Maria sine foreldres hus i Alexandria, og tjente penger ved prostitusjon. Hun skaffet seg alt "þat sem fegrst var klæðakyns, þa keypti ek ok bar ek aa mik, til þess at fleiri menn skyldi til min lysta þa en adr, þviat ek var ærit frid synum". Senere ble hun skuespiller og sanger bare for at menn *lysti til* henne *meir ok meir*. I 30-års alderen dro hun til Jerusalem. Under båtturen dit *lockada* hun til seg alle de menn som var på båten. Noen dager etter at hun var kommet dit skulle hun på korsmessedag gå inn i en kirke, men kunne ikke. Gud hindret henne. Hun så et bilde av jomfru Maria utenfor kirken og påkalte henne og angret bittert og sa at dersom hun kom inn i kirken ville hun ta avstand fra sitt tidligere liv og bli eneboerske for å "refsa mer sialf okynni min ok illzku þa er ek hræddumzt eigi gud." Hun blir bønnhørt og oppfylte deretter

³⁵ ÍF XII, 329.

³⁶ Carlé 1985, 80-81. 1986, 344.

sitt ønske og ble eneboerske resten av sitt liv.³⁷

Som navne- og vernehelgener var disse kvinnelige helgener lite populære. Av de 34 kirkene som hadde kvinnelige navne- og vernehelgener finnes 25 i de delene av landet der utviklingen mot riker startet omkring 1200, Vestfirðingafjórðungur, Borgarfjórður og Sør-Vestlandet,³⁸ dvs område med mange goder. Forbindelsen mellom politisk utvikling og kult av kvinnelige helgener er trolig den at i disse delene av landet spilte kvinner en mer aktiv rolle i politikken enn i de deler der rike hadde utviklet seg.

Den status disse kvinnelige helgenene hadde på Vest-Island ser vi dessuten av at det er registrert to mirakler tilknyttet dyrkelsen av jomfru Cecilie omkring 1200, begge i Húsafell i Borgarfjórður.³⁹ At dette var en kult som i første rekke ble tilknyttet disse landsdelene går også fram av at de ættene som dømte sine døtre etter disse helgener stammet som regel fra disse delene av landet. Denne navneskikken ble imidlertid først vanlig på Island, som i resten av Europa,⁴⁰ i senmiddelalderen.

Den mest populære kvinnelige helgenen var jomfru Margareta. Hun hjalp kvinner og barn i fødselen. I hennes saga står at "sa er ritar pislarsøgu mina eda kaupir þa bok, er fylldu þa af helgum anda. Ok i því husi, er bok su er inn, verdi þar eigi fædt dautt barn ne lama."⁴¹ Det er i hvert fall ingen legende om en kvinnelig helgen som er bevart i så mange håndskrifter, hennes saga finnes i omkring 40 håndskrifter. Enkelte av disse stammer fra etterreformatorisk tid.⁴² Jomfru Dorothea hadde en tilsvarende oppgave. I hennes saga står at "ef nockur kona kvelz i barnburd ok kallar hon a mitt nafn, a hverri stundu sem þat er, þa frelsa þu hana, drottinn minn ad sinuv krankleika."⁴³ Men hun ble aldri like populær som Margareta.

Det er problematisk å vurdere direkte, slik som med forholdet mellom biskop Guðmundr og Ambrosius, den påvirkning legendene om de hellige kvinnene hadde på islandske kvinner. Men det kan neppe herske tvil om at de har vært med på å forme kvinnebildet på Island i høymiddelalderen.

De få kvinnene, som kilder fra Island i høymiddelalderen omtaler i forbindelse med religion, er som regel fra det øvre sosiale sjikt. Den mest kjente av disse er

³⁷ Hms I, 486-489.

³⁸ Jón Viðar Sigurðsson 1993, *Goder og maktforhold på Island i fristatstiden*, Bergen, 69-78.

³⁹ Hms I, 294-297. Jfr. Bps I, 420.

⁴⁰ Wilson 1983, 15.

⁴¹ Hms I, 480.

⁴² Árni Björnsson 1993, *Saga daganna*. Reykjavík, 182.

⁴³ Hms I, 326.

Hildir. Ifølge Biskupa sögur var presten Hámundr Bjarnarson hennes bestefar.⁴⁴ Beskrivelsen av Hildir ligner i stor grad på skildringen av jomfruene. Hun var "úng at aldri en íreim at líkama, en lítillát í verki, mild í hugskoti, fýgr at álitu en fegri at trú; því at svo var trúa hennar mikil, at hún fýstist þegar á unga aldri einsetulífs, ok bað kostgæfilega hinn sæla Jón biskup, at hann léti henni einni saman hús gjöra ok vígði hana til nunnu."⁴⁵ Hildir, Guds skjoldmøy, drar ut i villmarken bevæpnet med bøtner, rustet med den hellige tro, hjelmet med håpet og skjoldet med salmesang. Hun blir imidlertid hentet og biskop Jón på Hólar (1106-1121) vigslar henne til nonne. Han vigslar henne også et skur sør for kirken på Hólar. Der levde hun sitt liv til høy alder, og tjente Gud natt som dag med faste og bøtner. Hun tok avstand fra pratsomhet og snakket aldri verdslige eller utenksomme ord. Hun pekte på de ting hun hadde behov for, eller benyttet *hjóð orð*. Hildir underviste kvinner som kom til henne i stillhet. I likhet med kirkens symbolikk, der slaveterminologien ble benyttet for å skildre forholdet mellom gud og mennene, blir Hildir omtalet som Guds *ambátt*.⁴⁶ Hun døde 3. mars 1159.

Andre nonner og eneboerskere var f.eks Gróa Gizuraróttir. Hun var gift med biskop Ketill Þorsteinsson. Etter hans død i 1145 ble hun *nunna* og døde i Skálholt i 1160.⁴⁷ Úlfrún *nunna* "hét hin siðlátasta kona at Þingeyrum, ok var lengi þar í einsetu; hún tók meinsemi mikla ok matleysi, ok hugarvolað ok svefnleysi".⁴⁸ Hun var mor til prest Simon, ok "hélt svá ríkt einsetu sína, at hon vilde eige, at son hennar keme til hennar."⁴⁹ Andre religiøse kvinner vi hører om i denne perioden er Rannveig som var *trúmaðr mikill* omkring 1200.⁵⁰ På Hólar rundt 1100 var "í fræðanámi hreinfeigurð júngfrú, er Íngunn hét." Hun underviste mange *grammaticam* og *fræddi* alle som ville lære. Hun *rétti mjök latínubæk* ... tefldi, eða [vann] aðrar hannyrðir með heilagra manna sögum.⁵¹

Eneboere og eneboerskere valgte å leve uten fordelene ved et formelt og etablert reiligøst samfunn. Eneboerne og eneboerskerne samarbeidet ofte med høytstående geistlige, f.eks. erkebiskoper, som var deres åndelige ledere og venner. Flere termer ble benyttet for å skildre de kvinner som valgte dette liv: *reclusa, inclusa, anachoreta*,

⁴⁴ Bps I, 167, 239.

⁴⁵ Bps I, 203-204, 254.

⁴⁶ Bps I, 194, 204-205, 207, 255-256. Jfr. Bps I, 203.

⁴⁷ Bps I, 71.

⁴⁸ Bps I, 367.

⁴⁹ Bps I, 478.

⁵⁰ Bps I, 451-54.

⁵¹ Bps I, 241. Jfr. Bps I, 30-31, 37, 92, 96, 139, 365, 375, 448, 454, 466.

virgo. Det er slående for fortellingen av Hildir, og de øvrige eneboerskene, at de omtales både som nonner og eneboersker.⁵² Det ser ikke ut til at islendingene oppfattet forskjellen på disse to termene. De islandske eneboerene og eneboerskene bodde alltid på en *staðr*, lokal eller sentralkirkelig institusjon, f.eks. bispesete eller kloster. De bodde aldri alene i villmarken. Det skyldes i hovedsak den barske islandske naturen.

Legendene skulle inspirere kvinner til å kjempe imot sin *breyskleiki*⁵³ og leve i jomfrudom. "[Þ]viat þer nummur eignaz eilifan sigr ok sælu an enda, ef þer hallda hreinlifi an efa fyrir drottin voru Jesum Christum".⁵⁴ Det ser imidlertid ikke ut til at de har hjulpet i noen særlig grad. Frilleforhold ble det i hvert fall ikke noe mindre av. Kirken forsøkte med alle midler å endre seksualmoralen. Forsøket på å endre islendingenes seksualvaner førte ikke fram. Hovedsakelig fordi de geistlige ikke tok på alvor de regler de krevde at andre fulgte. Bare et lite fåtall biskoper på Island i katolsk tid var barnløse, og de fleste prester hadde friller.

Det er en slående kontrast mellom det kvinnebilde islendingesagene fremstiller og det bilde vi finner i de yngre samtidssagaer, dvs. sagaer som omhandler det islandske samfunn på 1200-tallet. Den heroiske kvinne er forsvunnet og erstattet av en svak og ydmyk. Kvinner var nå *blautar* og *breyskar*,⁵⁵ og kunne lokke mannen. Derfor var det viktig å begrense deres handlemuligheter, f.eks. skulle de tie i kirker.⁵⁶ I hvor stor grad kvinnebildet i islendingesagaene er troverdig skal vi ikke gå inn på her. Men det skjeddde en endring i holdningene til kvinner i denne perioden. Kontrastene ble større, mellom den hellige jomfru og horen, og sagaene om de hellige kvinner var med på å påskynde disse endringene.

⁵² Bps I, 167, 239.

⁵³ Bps I, 254-255.

⁵⁴ Hms I, 21-22.

⁵⁵ Hms I, 404. Jfr. Hms I, 519.

⁵⁶ Hms I, 527.