

COLLEGIUM MEDIEVALE

Interdisciplinary Journal of Medieval Research

Volume

31

2018

Published by
COLLEGIUM MEDIEVALE
Society for Medieval Studies

Oslo 2018

COLLEGIUM MEDIEVALE

Tverrfaglig tidsskrift for middelalderforskning
Interdisciplinary Journal of Medieval Research

EDITOR IN CHIEF

Bjørn Bandlien

EDITORIAL BOARD

Kjartan Hauglid

Espen Karlsen

Mikael Males

Vibeke Martens

Eivor Oftestad

The journal *Collegium Medievale* is a forum for all who are engaged in research on topics related to the Middle Ages or the Renaissance. One volume is published annually. The journal is published by the medievalist association Collegium Medievale, Society for Medieval Studies, in cooperation with Novus Press, Oslo, Norway. The Association has its basis in the Faculty of Arts at the University of Oslo, <http://www.khm.uio.no/tema/tiden/middelalder/collegium-medievale/>.

Scholars within the relevant fields are invited to submit papers to the journal. The stylesheet is available online at: <http://bit.ly/CMstyle>

Previous volumes (vols. 18–30) are available online at <http://ojs.novus.no/>.

Institutions and individuals may subscribe to the journal. The annual subscription fee for 2019 is NOK 500 for institutions and NOK 350 for individuals, postage included. Individual issues may also be purchased, and most previous issues are available. Payments to Novus Press, Herman Foss' gate 19, 0171 Oslo, should be made to DnB, NO-0021 Oslo, Norway, BIC(SWIFT): DNBANOKK, IBAN for payments in Euro: NO2770950447018, IBAN for payments in Norwegian kr: NO8978740533362. DNB charges a fee of NOK 50, for cashing foreign cheques; this fee will have to be covered by subscribers using this mode of payment and should therefore be added to the amount paid for subscription.

Advertisements can be accepted by the journal: One page costs NOK 2.200, whereas a halfpage costs NOK 1.100 (plus 25% VAT = value added tax). Foreign publishing companies do not pay VAT. Publishers may also apply to have printed notices of books or other publications distributed with the journal. The fee for this is negotiable.

For further information, please contact the secretary: henriette.hoel@uib.no

Review copies can be sent to: Collegium Medievale, Box 9046 Grønland, N-0133 Oslo, Norway.

Printed in Norway by Lasertrykk.no, Oslo.

© Novus AS 2018.

COLLEGIUM MEDIEVALE, vol. 31, 2018

Artikler/Articles

- MAGNUS BORG: Vold och Visioner: Möten med högre makter
i Peter de Dusburgs *Cronica Terre Prussie* 5
- MORTEN LARSEN: Mendicant Brethren and Master Builders: The Building's
History of the Mendicant Orders in Medieval Denmark 43
- MORTEN STIGE & EGIL LINDHART BAUER: Middelalderbyen Oslo
– av stokk og stein 71
- KAREN LANGSHOLT HOLMQVIST: Names and prayers: Expressions of self
in the medieval inscriptions of the Nidaros Cathedral walls 103
- JANUS MØLLER JENSEN: Korstog mod de hedenske svenskere:
Nye perspektiver på Kalmarledingen 1123/1124 151

Anmeldelser / Reviews

- Annette Lassen: *Islændingasagaernes verden*
(ANNA CATHARINA HORN) 177
- Avinoam Shalem (ed.): *The Chasuble of Thomas Becket: A Biography*
(INGRID LUNNAN NØDSETH) 179
- S. Yu Agischev (ed.): *Ne tol'ko sagi...*
(ANDREY SCHEGLOV) 184
- Francesco D'Angelo: "In extremo orbe terrarum":
le relazione tra Sante Sede e Norvegia
(DAVID BRÉGAINT) 187

Dario Bullitta (ed. & transl.): <i>Páls leizla: The Vision of St Paul</i> (CHRISTIAN CARLSEN)	191
Cristina Sandquist Öberg: <i>Senmedeltida textskatt i uppländska kyrkor</i> (KAREN LANGSHOLT HOLMQVIST)	194
Stefka G. Eriksen (ed.): <i>Intellectual Culture in Medieval Scandinavia</i> (MIA MÜNSTER-SWENDSEN)	201

Våld och Visioner

Möten med högre makter i Peter de Dusburgs *Cronica Terre Prussie*

MAGNUS BORG

The *Cronica Terre Prussie* by Peter de Dusburg (c. 1330) chronicles the expansion of the Teutonic Order into Prussia and the Baltic region. Predominantly occupied with armed conflict, the work also contains a considerable number of accounts of miracles and wonders, the contents of which have not previously been studied as a corpus. This article attempts a quantitative and qualitative analysis of these accounts and argues that they serve as ideological propagandist vehicles for explaining and justifying the occupation of the Prussian and Baltic lands by the Teutonic Order. The article also suggests the possibly intended use of the chronicle to serve as a didactic basis and a knowledge framework for sermons, and as such that the intended primary audience would have been the priest brethren of the Teutonic Order.

Inledning

Krönikan är en berättandeform med en tradition som sträcker sig tillbaka till antiken. Formatet kännetecknas av en kronologisk framställning och av skildringar som ofta tecknas som skrivna av ett ögonvittne eller av en person närstående det historiska förloppet. Kröniketraditionen fick stor spridning under medeltiden och stadskrönikor, klosterkrönikor och familjekrönikor var vanligt förekommande. Det första korsståget mot Jerusalem 1099 skildrades i krönikiform av åtminstone tre deltagare och varje ny våg av kampanjer i Mellanöstern, Spanien, Frankrike eller Baltikum dokumenterades av skrivare som var eller påstod sig ha varit nära händelsernas centrum.

Under 1100-talet skrevs de tidigaste krönikorna om det baltiska området av kyrkomän som beskrev både fredlig och väpnad missionsverksamhet. De viktigaste verken under perioden var Adam av Bremens *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* (ca 1076), Helmond av Bosaus *Chronica Slavorum* (ca 1172) och Henrik av Livlands *Chronicon Livoniae* (ca 1227) (Jeziorski 2010). Det första verket med direkt anknytning till riddarordnarnas verksamhet var *Ältere Livländische Reimchronik* (ca 1290).

Cronica Terre Prussie (även *Chronicon Terre Prussie*) är en ungefär år 1330 på latin skriven krönika som skildrar korsriddarorden *Ordo domus Sanctæ Mariæ Theutonicorum Hierosolymitanorum*, i dagligt tal kallad Tyska Orden, och dess maktövertagande i Ostpreussen och Baltikum under 1200- och 1300-talen. Krönikan beskriver krigföring, plundring, rov och övergrepp, men insprängt i detta finns berättelser om mirakel, under och märkliga skeenden. Vad fyllde de för funktion i och för verket och vilket narrativ ville upphovsmannen etablera genom dessa berättelser? Syftet med denna studie är att undersöka innebörden av och funktionen för dessa mirakel och under, med utgångspunkt från tidigare forskningsdiskussioner om verkets funktion. Genom att studera elementen i berättelserna såväl enskilt som tillsammans med omkringliggande text hoppas undersökningen kunna blottlägga centrala teman, identifiera och undersöka relationen mellan mänskliga och bortommänskliga aktörer och identifiera normativa strävanden i texten som återkopplar till diskussionen om verkets centrala syfte och belyser mirakelberättelsernas möjliga funktion för verket som helhet. Mirakelberättelserna har som tematisk enhet inte tidigare studerats vare sig kvantitativt eller kvalitativt och ambitionen har därför varit att genom en studie av dem och deras funktion uppnå en större förståelse för den argumentation som Peter de Dusburg lägger fram, och därigenom bidra till förståelsen av verkets tänkta syfte och funktion.

Bakgrund

Tyska Orden grundades år 1190 som en vårdande orden i Acre, i det efter det första korståget grundade kungariket Jerusalem. Den ombildades strax därefter till en väpnad orden och expanderade under 1200-talet genom förläningar in i Europa. Efter Acres fall år 1291 flyttade Tyska Orden sitt högkvarter till Venedig.

I norra Europa hade det baltiska området under tusentalet kommit att bli en icke-kristen kil omgiven av de katolska och ortodoxa kyrkosfärerna (Kala 2001: 6). Missionstrycket var starkt och behovet av ett nytt område att fokusera den i palestinaområdet kollapsande korstågstanken på var stort. En bidragande konkret orsak var även det föregivna behovet av att försvara det år 1202 etablerade biskopsdömet i Riga (Jensen 2001: 77–78). Den livländska Svärdsorden skapades samma år och korstågens väpnade mission fick formellt sin början år 1215, då påven Innocentius III gav syndaförlåtelse till dem som var villiga att strida för kyrkan i Baltikum, i likhet med den förlåtelse som givits korstågen till det Heliga Landet (Kala 2001: 9).

Tyska Orden inbjöds år 1126 till det preussiska området för att bekämpa plundringar in i de omkringliggande, kristnade landen och kom genom upptagande av Svärdsorden att expandera även in i Livland (Jeroschin 2010: 4). År 1283 hade Preussen i stort sett erövrats och Orden fann sig därefter i territoriell konflikt inte

bara med det icke-kristna Litauen utan även med det kristna Polen och biskopsdömet i Riga, vilket skapade allt svårare motsättningar mellan Orden och den katolska kyrkan. År 1309 flyttades ordens huvudkvarter formellt från Venedig till Preussen, men i praktiken genomfördes inte denna omorganisation fullt ut förrän med stormästaren Werner von Orseln år 1324 (Jeroschin 2010: 12–13). Denne vidtalade samma år prästen Peter de Dusburg att sammanställa ett historiskt verk om Tyska Orden och dess verksamhet i Preussen.

Tyska Orden var under 1200- och 1300-talen hierarkiskt organiserad i ett flertal nivåer. Det ledande skiktet utgjordes av riddarbröderna, vilka endast utsågs från adliga, tysktalande familjer. Från deras led utnämndes de regionala befälhavarna (komturerna) och stormästarna. Prästbröderna var ansvariga för ordens andliga skolning och kunde härstamma även från ofrälse, icke-tyska familjer. Dessa ledande skikt var svurna till Orden livet ut och utgjorde en mycket liten del av dess totala mantal. Större delen av Tyska Ordens styrkor bestod av adelsmän som mottagit korset för en tidsbestämd period, ditresta väpnade pilgrimer, legosoldater och lokala förband (Deutscher Orden 2017b; 2017c).

Peter de Dusburg och *Cronica Terre Prussie*

Mycket litet är känt om Peter de Dusburg som person. Enligt Klaus Scholz och Dieter Wojtecki, i sin kommentar till den tyska översättningen av verket, härstammade han sannolikt från Doesburg i nuvarande Nederländerna, där Tyska Orden innehade en förläning. Dusburg tjänstgjorde som prästbroder i Marienburg eller i Königsberg, där han år 1326 presenterade *Cronica Terre Prussie* för ordensmästaren för godkännande. Ett addendum tillfogades krönikan år 1330, även detta troligtvis av Dusburg. Därefter är inget känt om honom och det har heller inte gått att säkert identifiera honom i den Tyska Ordens rullor (Dusburg 1984: 7; Behrens 2015: 2).

Dispositionsmässigt består verket av fyra delar och ett supplementum, och är skrivet i poster som i endast ett fåtal fall är längre än en tryckt sida. Den första delen om 5 poster avhandlar summariskt Tyska Ordens historia fram till dess ankomst till Preussen. Den andra delen om 13 poster avhandlar ordens första tid i området fram till 1231. Den tredje delen, vilken utgör lejonparten av verket med 362 poster, skildrar Tyska Ordens verksamhet i Preussen, Livland och Litauen mellan 1231 och 1326. Den fjärde delen om 125 poster är en uppräknings av särskilda händelser, mestadels utanför Preussen, och de har möjligtvis ursprungligen varit infogade som marginalia (Dusburg 1984: 6). Boken avslutas med ett tillägg om 20 poster som avhandlar tiden 1326–1330, där den sista posten skildrar mordet på Dusburgs uppdragsgivare, stormästaren Werner von Orseln.

För det historiska materialet använde Peter de Dusburg sig, i likhet med de flesta medeltida krönikörer, av ett flertal tidigare källor. I vilken utsträckning han kompletterade dessa med egen information är idag oklart även om det är sannolikt att han är upphovsman till det innehåll som behandlar hans egen verksamhetstid. Vad gäller mirakelberättelserna har jag av utrymmesskäl valt att inte behandla de textavsnitt som av Scholz och Woltecki har identifierats som lånade från tidigare verk, framför allt Bartolomeus Luccas *Historia Ecclesiastica* (Dusburg 1984: 22).

Kortare fragment av krönikan har nyligen återfunnits i ett samlingsverk från den senare delen av 1400-talet. De tidigaste längre avskrifterna av Dusburgs ursprungstext dateras dock från mitten av 1500-talet och har framför allt återfunnits i den Tyska Ordens intresseområde, vilket tyder på att den inte fick någon omfattande spridning i sin samtid.¹ De relativt sena avskrifterna är en komplicerande faktor för diskussionen om verkets syfte, eftersom vi idag inte kan vara säkra på den ursprungliga dispositionen, eller om ändringar eller tillägg gjorts i efterhand. Det är alltså möjligt att stora förändringar har skett i verket under de ungefär 200 år som förlöpt mellan dess tillkomst och den tidigast bevarade avskriften. Om verket väsentligt har förändrats eller möjligtvis redan från början var en produkt av flera författare skulle det avsevärt försvåra en enhetlig identifikation av verkets syfte och avsedda bruk.

Inom historieforskningen har *Cronica Terre Prussie* studerats ur flera aspekter men främst som historisk källa. Intresseområden har varit den Tyska Ordens erövring av Ostpreussen och områdets kristnande men även de skildrade baltiska folkgrupperna, särskilt som dessa grupper inte efterlämnat något eget skriftligt material. Textuellt har skildringen av själva mötet mellan de baltiska folkgrupperna och den tysk-kulturella expansionskroppen studerats, under senare tid ofta ur ett orientaliserande ”de andra”-perspektiv. Exempelvis drar Edith Feistner slutsatsen att motståndarna inte bara sågs som hedningar utan även som en externaliserad och konkretiserad aspekt av det onda inom människan (Feistner 2003). Den kanadensisk-litauiska historikern Rasa Mažeika har bearbetat materialet ur flera aspekter och har valt att koncentrera sig på specifika frågeställningar om bland annat liminal kommunikation, där hon föreslår att direkt återgivet tal används för att markera kommunikation av de som står i beröring med utommänskliga makter, genuspositionering, i vilken hon uppmärksammar skildringar i texten av kvinnor som på ett trovärdigt sätt försvarar bosättningar, och verkets skildring av icke-kristna gudar, i vilken hon framlägger att Dusburg erkände dessa som maktfaktorer (Mažeika 2014; 1998; 2002).

¹ Dusburg 1984: 19–20; Smith 2017: 151–153. För en fullständig sammanställning av källhandskrifterna av *Cronica Terre Prussie*, se Dusburg 1984: 19–20.

Även verkets syfte och inverkan på sin samtid har diskuterats. Scholz och Wojtecki analyserar de av tidigare forskare framlagda åsikterna att *Cronica Terre Prussie* tjänade två syften; dels att internt inspirera ordensbröderna genom att framhålla det gångna århundradets framgångar och de tidigare brödernas styrka och själsliga renhet, dels att externt rättfärdiga Tyska Ordens närvaro i Preussen. De anser att bruket som intern litteratur är mindre troligt på grund av den ringa spridningen av verket, den i stort sett omedelbara översättningen till högtyska av Nicholas Jeroschin, och den tydliga karaktären av krigshistoria (Dusburg 1984: 9, 14). Mot detta vänder sig delvis Fredrik A. Behrens, som menar att den starka konfliktvinklingen och de i verket återkommande legitimeringarna av Tyska Ordens närvaro inte är något argument mot bruket som uppbyggelselitteratur, och pekar på de starkt våldsbaserade skildringarna både i det Gamla Testamentet och i verk av tongivande kristna tänkare som Bernhard av Clairvaux. Även om verket inte fick någon större spridning menar han att det sannolikt tjänade som generellt uppbyggligt historieverk inom Orden (Behrens 2015: 5–6). Mary Fischer betonar det starka behovet av externt rättfärdigande av korstågstanen som helhet och tyska ordens närvaro i Preussen i synnerhet, men anser att det är mindre sannolikt att *Cronica Terre Prussie* skulle använts som intern uppbyggelselitteratur eftersom de flesta ordensbröder inte förstod latin, och att detta faktum var orsaken till Nicolas Jeroschins högtyskspråkiga rimkrönika.²

Nicolas Jeroschin och *Kronike von Pruzinlant*

I stort sett omedelbart efter färdigställandet av *Cronica Terre Prussie* uppdrog den följande stormästare Luder von Braunschweig åt prästen Nicolas Jeroschin att översätta de Dusburgs verk till högtyska. Resultatet blev rimkrönikan *Kronike von Pruzinlant* som innehållsmässigt håller sig nära sin förlaga men ofta bygger ut berättelserna med detaljer, förklarande sensmoral och personliga reflektioner. Verket fick sannolikt större spridning än *Cronica Terre Prussie* och finns bevarat i två exemplar från mitten av 1300-talet. *Kronike von Pruzinlant* har i denna undersökning använts för att undersöka i hur hög utsträckning mirakel- och underskildringarna har bevarats och hur deras framställning och disposition skiljer sig åt.³

² Jeroschin 2010: 11–13: I denna studie används Scholz' och Wojteckis kommenterade latinska utgåva från år 1984 med tysk översättning. Utgåvan finns inte i digitaliserad form och saknar indexering. Denna utgår i sin tur från Max Töppens latinska utgåva från 1851 vilken är en sammanställning av fem handskrifter från 1500 och 1600-talet (Dusburg 1984: 18–20). Töppens latinska text finns åtkomlig som digitalt faksimil (Dusburg 1851).

³ I denna undersökning har Mary Fischers till engelska översatta utgåva från år 2010 använts. Fischer har baserat sin översättning på Ernst Strelkes högtyska utgåva från 1861, vilken i sin tur baseras på de två existerande handskrifterna från 1300-talet. För en fullständig redogör-

Att räkna mirakel

I denna undersökning sammanstrålar flera ämnen som var för sig varit föremål för omfattande studier. Forskning om etablerandet av korstågstanke i Baltikum och Ostpreussen och dess dokumenterande genom korstågskronikerna, om mirakelberättelser och deras funktion i högmedeltida litteratur samt om Jungfru Maria och hennes roll under hög- och senmedeltid är alla ämnen som studerats ingående. Den tidigare forskningen diskuteras i det sammanhang i undersökningen där den är relevant.

Som första led har hela materialet bearbetats kvantitativt med syfte att identifiera mirakel och under i textmassan, dels genom nyckelord och dels genom innehåll. De mönster som har identifierats i texten har kategoriserats efter teman, vilka skall förstås som abstraherade typer berättelser med specifika meningsladdningar. Att applicera kategorier på källmaterial är dock aldrig okomplicerat, och de poster som har visat sig svårast att placera in har problematiserats i undersökningen. Jag har därefter anlagt narrativanalytiska variabler på materialet och har sökt besvara studiens frågeställningar om hur mirakel och under har markerats i texten, var de utspelar sig, vilka aktörerna är och hur de beskrivs, vilka teman som förekommer och hur de relaterar till den övriga texten. Med detta material som grund har mirakelberättelsernas funktion för verket studerats. Slutligen diskuteras hur mirakelberättelserna kan tolkas i belysning av den tidigare forskningens förslag på möjliga syften för texten som helhet.

I denna studie refereras poster i Peter von Dusburgs *Cronica Terre Prussie* genomgående med kapitel och postnummer, då dessa överensstämmer bättre med olika utgåvor än sidnummer. Samtliga översättningar från latin i studien är mina egna, då ingen svensk översättning av verket föreligger.

Mirakel och under i *Cronica Terre Prussie*

Medeltidshistorikern Michael E. Goodich har studerat mirakel och under som de sågs av den katolska kyrkoorganisationen. Han påpekar att de medeltida föreställningarna om bortommänskliga upplevelser inte var föremål för några omfattande teologiska diskussioner förrän förvetenskapligandet och formaliserandet av mirakel under 1200-talet. Denna process sprang i sin tur ur återupptäckandet av antik grekisk filosofi och vetenskap – framför allt Aristoteles' tankar om naturvetenskaperna – och var en följd av konflikt – och kulturmötet med den arabiska sfären på den iberiska halvön och i Mellanöstern. Thomas av Aquino (1225–1274) lyfts av Goodich fram

else av källhandskrifterna se Jeroschin 2010: 11. Strelkes utgåva finns åtkomlig som digitalt faksimil (Jeroschin 1861).

som den skolastiske tänkare som kom att bli mest tongivande för formandet av den senmedeltida mirakeldefinitionen. Aquino byggde vidare på tankegodis från Augustinus av Hippo (354–430) och på de framväxande teologiska diskussioner under 1100-talet som gjorde åtskillnad mellan skeenden som åsidosatte naturlagarna och därför endast kunde ha skapats av Gud, och skeenden som kunde tyckas märkliga och som var potentiellt meningsbärande men följde naturlagarna. Thomas av Aquinos samtida Albertus Magnus preciserade ytterligare dessa manifestationer, vilka han kategoriserade som *miracula* (mirakel) och *mirabilia* (under) (Goodich 2007: 25). Orsaken till detta kategoriserande, menar Goodich, var ett behov av att formalisera kriterierna för mirakel och under i avsikt att underlätta den katolska kyrkans sällning av falska eller äkta mirakel, för att därigenom ge de äkta ökad trovärdighet (Rüth 2011: 92–93; Goodich 2007: 15–17, 21).

Att identifiera mirakel och under

En första ambition i denna undersökning har alltså varit att kvantitativt identifiera och frekvensbestämma de skeenden som skildras som mirakel eller under i den dåtida historiska kontexten, med avsikten att särskilja de för undersökningen relevanta posterna. Identifikationen har i första hand utförts genom språkliga markörer och där efter genom typiska skeenden. De språkliga markörer som har använts är de som av Augustinus av Hippo användes för att diskutera bortomvärldsliga fenomen, eftersom dessa kom att ligga till grund för senare skolastiska diskussioner (Goodich 2007: 13):

<i>Miracula</i>	mirakel
<i>Mirabilia</i>	under
<i>Signa</i>	tecken
<i>Portenta</i>	något förutsagt
<i>Monstra</i>	något att förundras och förskräckas över
<i>Magnalia</i>	stora ting/under
<i>Ostensa</i>	något som visats upp/tydliggjorts
<i>Mira</i>	något fantastiskt, storslaget, förvånande

I *Cronica Terre Prussie* förekommer orden "miracula" eller "mirabilia" i olika böjningsformer i rubrikerna för vardera 11, sammanlagt 22 poster. Inga av de övriga benämningarna förekommer i postrubrikerna. Däremot förekommer "prenosticacio" (förutsägelse, betydelsemässigt närliggande "portenta"), i sex postrubriker. Till dessa kommer sammanlagt 10 unika poster där någon eller flera av textmarkörerna förekommer i löptexten. "Mirabilia/mirabiliter" förekommer i tre poster, "mira/mire" i

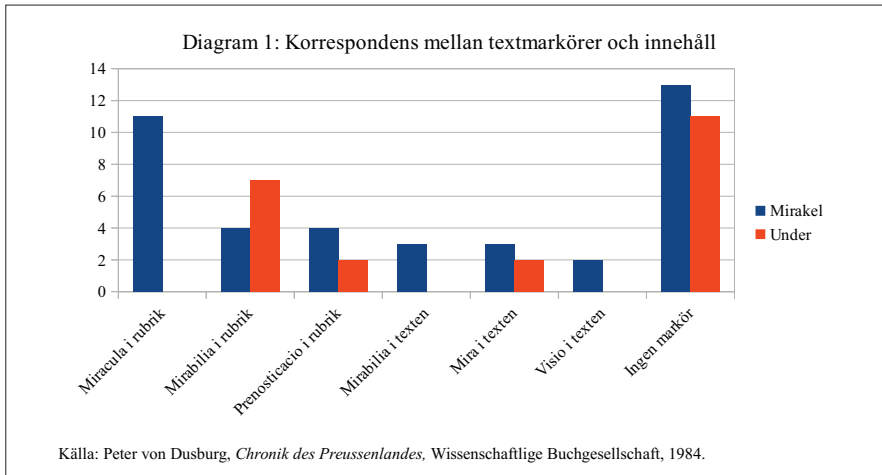
fem poster och visio (vision, närliggande "ostensa") i två poster. Värt att notera är att "miracula" inte över huvud taget förekommer i löptexten.

Av dessa sammanlagt 38 poster utgör 27 tydliga mirakel enligt den aquinska definitionen: naturstridiga händelser med Gud eller hans ombud som tydliga avsändare. 11 poster motsvarar under, då de beskriver meningsbärande händelser med möjlig naturlig orsak. Tre poster är svårtolkade. I post III 70 beskriver Dusburg en samländare som såg ordensbröderna äta kål, men som trodde att de åt gräs -det vill säga att de kunde leva på vild gröda- och därför gjorde en förutsägelse (prenosticacio) om deras framtida seger. Läsaren är här invigd i händelsens naturliga förklaring medan det är samländaren som uttrycker förundran och oförståelse. Post III 236 beskriver en ordensbroder som för att pröva sin avhållsamhet från kroppslig synd i över ett år sover med en naken oskuld. När perioden har gått undersöks flickan och befinns vara orörd. Denna post tycks snarast vilja framhäva det vetenskapliga tillvägagångssättet av ordensbrodern, som genom exponering undersökte om Gud ämnade honom till ett liv i kyskhet. Post III 259 berättar om en befälhavare som trots att han hade visat stor brutalitet mot lokalbefolkningen ändå erhöll deras lojalitet. Dessa tre poster i texten innehåller samtliga orden "prenosticacione" och "mira", men innehåller i övrigt inget bortommänskligt eller förundransväckande. Genom tolkning kan möjligtvis en mirakel- eller märklighetsaspekt läsas in, i det första fallet då samländaren förstod brödernas ätande av "gräs" som ett under, i det andra fallet då Dusburg anser handlingen överträffa både Samsons och Salomos storverk och i det tredje fallet det märkvärdiga i att befälhavaren visades lojalitet trots sitt uppförande.

Mirakel eller under?

I de ovanstående 38 posterna tycks inte föreligga någon konsekvent korrelation mellan vilka markeringsord som har använts och berättelsens innehåll (se diagram 1). Samtliga poster med "miracula" i titeln avhandlar tydliga mirakel, men de 14 poster med titeln "mirabilia" som därmed borde definieras som under, skildrar i sju fall tydliga under och i sju fall mirakel. De unika texter där "mira/mire" är textmarkör skildrar i tre fall mirakel och två fall under. Posterna med "prenosticatio" som textmarkör skildrar fyra mirakel och två under. De tre poster där "mirabilia" nämns i texten kan alla innehållsmässigt definieras som mirakel.

Detta relativt ospecifika begreppsbruk kan ha flera tänkbara förklaringar, som att de skolastiska tankarna om en tydlig kategorisering inte hunnit få genomslag, eller att de inte delades av den mindre akademiska – eller mer konservativa – delen av prästerskapet. En annan förklaring kan vara att det var just begreppet mirakel som inte borde missbrukas och därför användes mer exakt, medan övriga uttryck inte be-



hövde definieras lika noga. En problematik direkt anknuten till de relativt sena avskrifterna av källmaterialet är att posternas rubriker kan ha tillkommit i efterhand, och att dessa därför inte säger något specifikt om författarens intentioner vad gäller kategorisering.

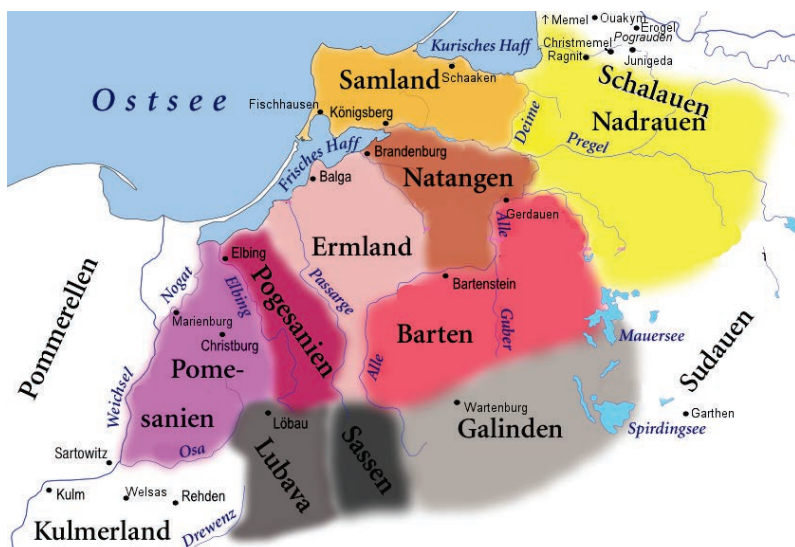
Vid genomgång av det övriga textmaterialet kan, genom jämförande med de som mirakel eller under konstaterade posterna, ytterligare 24 poster identifieras genom sitt innehåll. Av dessa kan 13 definieras som mirakel och 11 som under. Detta ger totalt 62 identifierade poster, fördelade på 40 mirakel och 22 under.

Det är svårt att fastslå någon egentlig innehållsmässig skillnad mellan de poster som innehåller de nämnda markeringsorden och de som kan identifieras endast genom sitt innehåll. Flera exempel på detta kan observeras: Post III 110 beskriver hur samländare vid en belägring inte kan se rep som skulle ha kunnat hjälpa dem eftersom de blir som förblindade. Denna text markeras med ordet "mira". Post III 333 beskriver hur en ordensbroder undkommer förföljande preussare genom att dessa blir "liksom förblindade". Denna post innehåller inga textmarkörer. Post III 87 med textmarkören "visionem" skildrar hur en tröskare får en vision om rättrogna döda som efter ett slag uppstiger till himlen. Post III 170, en mirakelbeskrivning utan textmarkör, berättar om hur döda efter ett slag ses uppstiga till himlen.

Som sammanfattning kan alltså konstateras att textmarkörerna i sig inte tycks ha någon avgörande betydelse för textens betydelsebäring. Med undantag för "miracula", som används mer precist och i samtliga fall beskriver mirakel, används övriga

uttryck fritt för att beskriva bortommänskliga samt i vissa fall även mer vardagliga skeenden. För en mer djupgående analys av texten krävs därför att större tonvikt läggs på textens innehåll snarare än på specifika ordval.

Sammanlagt utgör de 62 identifierade posterna nära 12% av verkets sammanlagt 525 poster. Inga mirakel eller under nämns i de två första delarna som summariskt behandlar Ordens tidiga historia i Acre och dess ankomst till Preussen, medan de i de tre följande delarna är i stort sett jämnt fördelade. Det höga procentuella antalet poster indikerar att mirakelnarrativen var viktiga delar av verket, och den i verket jämna fördelningen tyder på att Dusburg ansåg dem ha lika stor betydelse under hela skildringen av perioden 1231–1330.



Karta 1: Platser i det preussiska området där mirakel och under utspelar sig i källtexten. Källa: Peter von Dusburg, *Chronik des Preussenlandes*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.

Orientering: Plats, tid och kontext

Den kvantitativa studien av platser, datum, tid på dygnet och sammanhang visar att de av Dusburg skildrade miraklen var nära knutna till Tyska Ordens expansion i Preussenområdet. Av de sammanlagt 62 miraklen i verket låter han 53 utspela sig inom Ordens intresseområde i Preussen och Litauen (se karta 1). Av de återstående nio skildras fem stycken äga rum på andra platser i det tyska området men anknäver genom sina handlingar direkt till Preussen och Tyska Ordens verksamhet. De övriga

fyra platserna är Liége, Perugia, en obestämd plats i det västslaviska området, samt en skildring där någon geografisk plats inte anges (Dusburg 1984: IV 75, 92, 112, 121).

Den geografiska och temporala distributionen av de 53 skildringarna från Preussen visar dessutom att Dusburg återkommande anknyter miraklen direkt till frontlinjerna. 32 av skildringarna beskriver manifestationer som har en tydlig lokal koppling till den konflikthärd som vid samma tid var aktuell på platsen. Av dessa är 17 poster mirakel eller under i nära anknytning till strid, medan 10 skildras som förutsägelser om specifika, i tid närliggande konfliktsituationer. Ett exempel på detta är slaget vid Durbe år 1260, i vilket Tyska Orden besegrades av samogitierna och led svåra förluster (Deutscher Orden 2017a). Dusburg beskriver händelsen i post III 84 för att sedan i posterna III 85–87 beskriva förutsägelser eller syner om samma slag.

Den mest frekvent förekommande platsen, med 10 poster, är Ordens högkvarter Königsberg. För denna plats kan en tydlig skillnad observeras i typen av mirakelskildringar mellan åren 1260–1264, som inföll under det andra preussiska upproret och tydligt präglas av konflikt, och en andra period med icke konfliktbaserade mirakelskildringar mellan 1286–1306, vid vilken tid Orden kontrollerade området och hade uppfört ett permanent högkvarter. Christburg i Pomesanien förekommer i fem mirakelskildringar. Denna borgs mer skyddade läge återspeglas i typerna av mirakelskildringar, vilka endast i två fall är konfliktbaserade. Av dessa två beskriver Dusburg i den ena ett mirakel efter en räd mot litauiskt område och i den andra ett mirakel i strid under det andra preussiska upproret, under vilket borgen tidvis förlorades.

Områdena Schalauen och Samogitien, i den norra delen av Tyska Ordens preussiska intresseområde, var under lång tid ett konfliktområde där ordensbröderna hade svårt att vinna avgörande framgångar. Detta avspeglas tydligt i Dusburgs skildringar från Ragnit, Christmemel, Erogel, Oyakym, Junigeda och Memel. Fem av de 10 skildringar som utspelar sig i detta område har en direkt anknytning till väpnad konflikt. Intressant är även att fyra av dessa 10 skildringar på något sätt berör liminala rörelser, det vill säga rörelser i gränslandet mellan mänskligt och bortommänskligt. I två fall möter skildringens mänskliga aktörer Djävulen. I ett fall mottar en icke-kristen litauer den kristne gudens hjälp efter att ha lovat honom vax (möjligtvis avses här en votivgåva eller material till ljusstöpning). I ett mottar en ordensbroder Guds hjälp i ett annars fientligt område (Dusburg 1984: III 290, 294, 315, 333). Dusburg framställer alltså kampen i detta djupa gränsområde som utspelande sig inte bara på det världsliga utan även på det andliga planet.

Av de totalt 62 posterna utspelar sig 29 utomhus och 24 inomhus. Tre skildringar sker både inne och ute, medan platsen i sex fall inte anges. Vad gäller tiden på dygnet utspelar sig 18 skildringar under dagtid och 20 nattetid. I 24 poster kan en tid

på dagen inte säkert fastslås, men på grund av handlingarnas karaktär är det rimligt att anta att en majoritet utspelades under dagtid. Denna relativt jämna fördelning vad gäller tidpunkt och belägenhet tyder på att Dusburg inte såg dessa faktorer som avgörande för bortommänsklig kommunikation. Däremot kan iakttas en typskillnad i att olika typer av stridsrelaterade mirakel dominerar utomhusskildringarna, medan mer personliga mirakel äger rum inomhus, ofta på natten, och inte sällan när den upplevande befinner sig i sin säng, vaken eller sovande, vilket är fallet i 13 av de 20 nattliga skildringarna. Dusburg låter ofta mirakel med mer allmän betydelse utspela sig inför ett flertal betraktare under dagtid, medan de som äger rum inomhus tenderar att vara mer personliga till sin karaktär. Dessa sistnämnda fokuserar återkommande på personliga tillkortakommanden, som syndiga handlingar eller tankar, på bristfälliga iakttagelser av riter och formler, eller är kommunikativa mirakel där Dusburg låter den upplevande fungera som budbärare av ett gudomligt budskap. Ett exempel är post III 245, i vilken en hantverkare, särskilt duktig på att tillverka stridsmaskiner, i sömnen får en vision av fyra män som påpekar alla hans synder, hotar honom och driver honom att söka sig till ordensriddarna. Dusburgs implicita budskap kan förstås som att tyska Orden behöver dugliga män som genom Orden kan erhålla förlåtelse för gångna synder, och är adresserat på individ- snarare än gruppnivå. De mirakel som utspelas under dagen tecknar Dusburg ofta som på religiös grund vilande maktpolitiska inlagor vilka bevitnas av större grupper personer. Exempel på detta är post III 99, i vilken beskrivs hur en preussare inför flera vittnen i Königsberg förutspår samländarnas kommande nederlag, ett påpekande om att till och med motståndarsidan var tvungna att erkänna Tyska Ordens predestinerade maktanspråk.

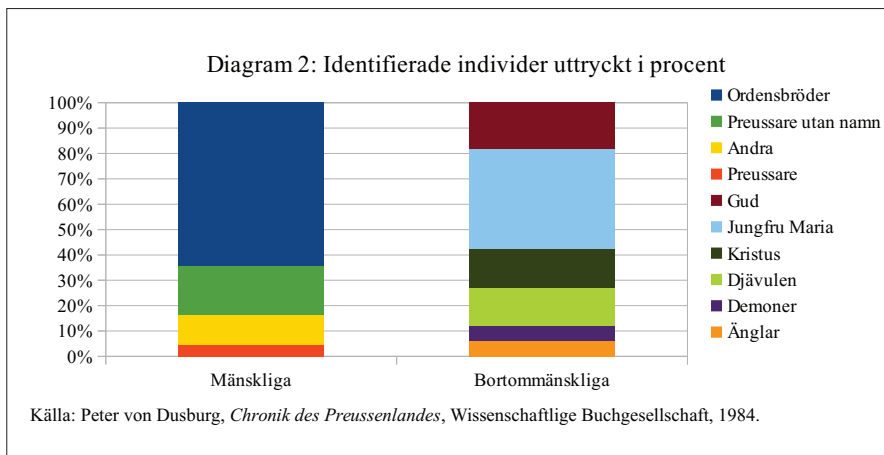
Goodich påpekar bevitnandets viktiga roll för att skapa både trovärdighet och en känsla av social samhörighet, och Dusburg ansåg utan tvivel vittneskontexten viktig, då 45 av de 62 miraklen och undren i materialet har ett eller flera vittnen (Goodich 2007: 13). I de övriga påpekar Dusburg ofta den upplevandes trovärdighet genom personens goda karaktär, heder eller härkomst. I post III 81 framhävs att huvudpersonen, broder Hermann "Saracenus", gick "från dygd till dygd" och ofta talade förtroligt med Jungfru Maria. I Post III 152 skriver han att det "otvivelaktigt återberättas" att huvudpersonen – en ordensbroder och biskop – hade mottagit ett brev från Jungfru Maria. I post III 86 är vittnet syster till en stormästare i Orden.

Som sammanfattning kan konstateras att mirakel- och märklighetsskildringarna både till plats och tid anknuter till det preussiska området och framför allt till konflikthärdarna. Typen av mirakel speglar tydligt den lokalitet där de utspelas sig genom att betydligt fler av miraklen i konfliktområden gäller stridssituationer. En tendens finns också att förknippa konfliktladdade gränsområden med möten som betonar det

bortommänskligas närvaro och engagemang. Mirakelskildringarna kan delas upp i offentliga och privata, där de förstnämnda ofta har en mer generell innebörd och bevitnas, ofta av en större grupp. De privata har en mer personlig ton och handlar ofta om att förmedla information, eller om individuella synder eller brister.

Aktörerna: Grupper, roller och position

I materialet kan fyra tydliga grupper av aktörer urskiljas; ordensbröder, tyskar, preussare och deras undergrupper, samt bortommänskliga (se diagram 2).



Kvinnor är kraftigt underrepresenterade. Endast nio poster av 62 har över huvud taget en kvinnlig närvaro och i tre av dessa förekommer de endast som åskådare eller som vittnen till ett mirakel. I de sex återstående posterna fungerar kvinnor som förmedlare av bortommänskliga budskap eller syner i tre fall, medan de i tre är objekt i en manligt centrerad berättelse – en mans hustru, en prästs studieobjekt, eller en ordensbroders utvalda frestelse. Endast i en av dessa beskrivs en kvinna med någon mån av eget aktörskap: En hustru som motsätter sig att hennes man överger henne för ordenslivet (Dusburg 1984: III 384).

Av de manliga, mänskliga aktörerna identifieras ordensbröder med namn i 26 poster vilket motsvarar 27 unika individer. Endast i fem fall namnges några andra mänskliga aktörer. Dusburg nämner två icke-kristna vid namn, vilka båda under berättelsernas gång omvänds till kristendomen (Dusburg 1984: III 6, 207). De tre övriga är en ungersk befälhavare, en ung adlig pojke och en timmerman. Åtta individer identifieras endast som "en preussare". Dusburg identifierar två individer genom andra

kopplingar – en ordensbroder anges som kallad ”von Giesberg” och en from kvinna, möjligtvis nunna, identifieras genom att hon kallas ”syster till Konrad von Feuchtwangen”, en stormästare i Orden (Dusburg 1984: III 86).

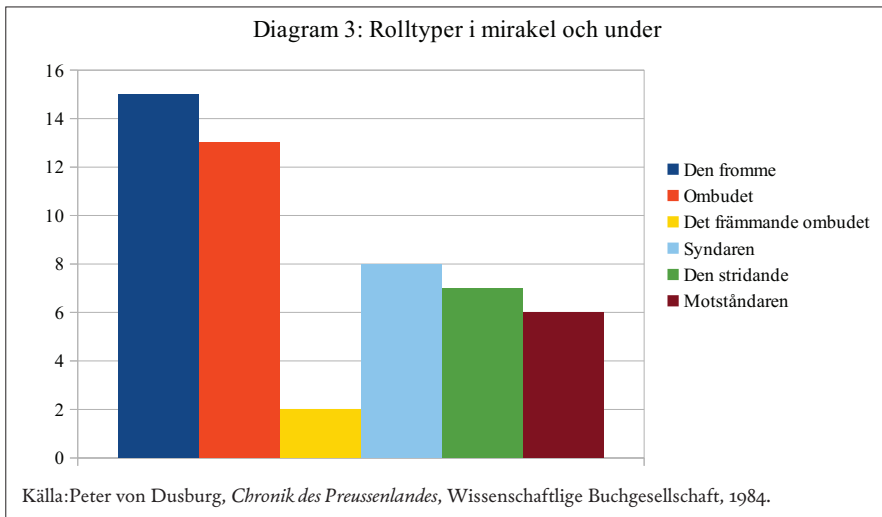
När stridssituationer återges i mirakelberättelserna skildrar Dusburg aktörerna framför allt på gruppnivå. Detta gäller i allra högsta grad preussarna, där möjligtvis individuella folkgrupper, men ytterst sällan någon individ, framhävs. Ett undantag är då en samländare beskrivs i förringande ordalag när han förolyckas under experimenterande med ett armborst (Dusburg 1984: III 105).

Namngivna eller på annat sätt identifierade bortommänskliga aktörer förekommer i 32 av 62 poster. Jungfru Maria är mest frekvent förekommande, i 13 poster. Gud är direkt närvarande i sex mirakel. I ett av dessa verkar han genom den helige Ruperts relik, vars kvarlevor Dusburg inte framställer som att ha en egen kraft utan som att vara ett redskap för Gud, en direkt referens till Thomas av Aquinos skolastik (Goodich 2007: 19). Djävulen förekommer i fem skildringar, samt sannolikt även i en ytterligare skildring av en ryttare med en mystisk svart häst (Dusburg 1984: IV 101, III 290). Kristus namnges i tre fall. I en ytterligare post manifesterar han sig inte tydligt men är troligtvis närvarande eftersom ordensbrodern i berättelsen tilltalar honom med namn. I ett mirakel verkar han genom en relik. I ett mirakel – en vision – är den heliga Barbara aktör, ett helgon som var nära associerat med Jungfru Maria (Dusburg 1984: III 232, IV 122, III 36).

Övriga identifierade bortommänskliga aktörer är demoner och änglar. Dusburg ger demonerna det största aktörskapet i denna grupp, då de synbart agerar relativt självständigt när de både ger en nunna information om ett slag och utsätter en syndare för bestraffning. I två poster där änglar förekommer skildrar han dem som en passiv uppvaktning till Jungfru Maria, en intressant liknelse med en sekulär kvinnlig regents hovfölje och möjligtvis ett uttryck för änglarnas feminina aspekt i jämförelse med demonernas utagerande maskulinitet.

Dusburg placerar, i mötena med det goda bortommänskliga, den mänskliga aktören i en tydlig, självvald underordningsposition. Den enda post där denne tillåts uttrycka en åsikt är i III 64, i vilken en ordensriddare finner sig ovärdig att motta Kristus’ omfamning, och därmed alltså önskar en ännu högre grad av underordning. Dusburgs budskap synes vara att det inte finns någon möjlighet till förändring i ordningspositioneringarna och att stratifieringen är så rigid att inte ens Kristus kan förändra den. Här berör möjligtvis Dusburg en central punkt i ideologin för Tyska Orden: Genom denna orubbliga underordning är den enda vägen ut ur syndarskapet den förlåtelse som erhålls genom att dö för korset. Dusburg återger genom detta en tydlig feudal stratifiering och det är också en spegling av både monastisk och militär lydndsordning.

De skildrade mötena med Djävulen beskrivs i nästan samtliga fall som en strid där ordensbrodern slutligen utgår med segern. Djävulen fyller även i två fall en varnande, och därmed även hjälpande, funktion där han påpekar faran med syndigt leverne och slarv med de kristna ritualerna. I dessa berättelser går det att finna flera möjliga betydelselager, där striden mellan människa och onda makter både kan symbolisera den inre kampen för ett sedligt liv och den yttre kampen mot de icke-kristna. Möjligtvis menade Dusburg även att Djävulen kunde tolkas politiskt, som en allegori för de krafter inom kyrkan som var motståndare till Tyska Orden.



Relationerna mellan de mänskliga och de bortommänskliga aktörerna kan tydligast studeras genom en kategorisering av mirakelmottagarnas roller (se diagram 3). Av 51 poster kan aktören i 15 karakteriseras som *den fromme*, en eller flera ordensbröder som erhåller hjälp och/eller frälsning på grund av sitt rena leverne. Aktörerna i 13 poster intar en position som *ombudet*, där deras främsta uppgift är att förmedla det de har bevittnat. Detta kan vara visioner om strider eller om de rättrognas himmelsfärd. I två poster, kategoriserade som *det främmande ombudet*, beskriver Dusburg hur preussare hjälper ordensbröderna genom förmedling av någon typ av bortommänsklig kunskap. Dusburg är i dessa fall noga med att påpeka att han inte vet "från vilken ande" deras insikt kommer, och att det implicit förstås att den även kan härstamma från icke-kristna makter (Dusburg 1984: III 99). Åtta poster kan kategori-

seras som *syndaren*. Denna person har på något sätt syndat och manas därför i visioner eller upplevelser till bättring. Sju aktörer kan kategoriseras som *den stridande* i och med att de strider mot djävulen eller icke-kristna krafter. Endast tre av dessa utspelar sig i faktiska konfliktsituationer, medan tre skildras som strider inom aktören, mot frestelser och svaghet. Det sjunde miraklet är en sorts symbolisk tvekamp mellan en ordensbroder och Djävulen, utspelade sig genom en preussare som är rädd för vita hästar (Dusburg 1984: III 6). Kategorin *motståndaren*, om sex poster, skildrar när de bortommänskliga krafterna hjälper ordensbröderna genom att manifesteras sig inför deras motståndare. I två av dessa beskriver Dusburg hur preussarna ser en vision i himlen, i det ena fallet av soldater, i det andra av vad som troligtvis skall förstås som Jungfru Maria, och därför grips av skräck och flyr. Två poster skildrar hur preussare blir som förblindade och därför inte ser det som skulle hjälpa dem. De två sista är de tidigare nämnda olyckan med ett armborst, och en berättelse där en samländare förutspår Tyska Ordens seger, efter att ha sett ordensbröderna äta kål, vilket han tolkar som gräs (Dusburg 1984: III 70). 11 poster kan inte kategoriseras på ett tydligt sätt, dels för att de saknar specifikt angivna aktörer och dels för att vissa mirakel saknar en tydligt definierad bortomvärldslig motpart att förhålla sig till.

För att studera Dusburgs sociala stratifiering i mirakelberättelserna har aktörerna kategoriserats efter *ordensbröder*, *vanliga*, *över* och *kyrka*. De fasta, adliga ordensbröderna var mottagare av mirakel eller under i 26 av de 62 posterna. Gruppen *vanliga*, i vilka ingår preussare, litauer, bönder, fotsoldater och stadsboende utan särskilda associerade statusmarkörer, var mottagare i 21 poster. Gruppen *över* består av personer i någon typ av hierarkisk maktposition, som befälhavare, sekulära adelsmän och även en biskop, och utgjorde 10 poster. Gruppen *kyrka*, bestående av präster och nunnor/devota kvinnor, var mottagare i fyra poster. Ytterligare 4 poster saknar definierade mottagare. Helt frånvarande är fattiga och behövande.

Sammanfattningsvis dominerar ordensbröderna tydligt de mänskliga aktörerna, medan Jungfru Maria är framträdande bland de bortommänskliga. Helgon, som enligt Goodich traditionellt var förmedlande i medeltida mirakelberättelser, är med undantag av Jungfru Maria i stort sett frånvarande i verket (Goodich 2007: 12–13). I stället sker förmedlandet direkt till aktörerna som intar en tydligt underordnad subjektsposition. Preussare framställs generellt som objektifierade, något som observerats även av Vera Matuzova, och kvinnor är i stort frånvarande (Matuzova 2001: 254). De vanligaste rollerna är *den fromme* och *ombudet* följt av *syndaren*. De vanligaste mottagarna vad gäller social positionering är *ordensbröderna*. Gruppen *över* består i nästan samtliga fall av personer som antingen skall komma att uppgå i tyska orden

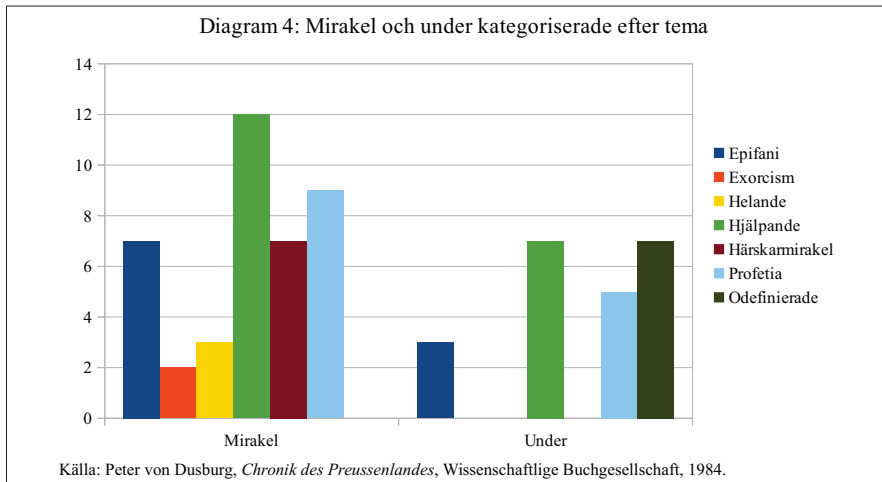
eller har sitt ursprung därifrån. Det går därför att hävda att dessa två grupper bör sammanräknas vilket ytterligare skulle betona denna grups dominans.

Berättandet: Teman och tendens

För att undersöka de olika funktionerna hos berättelserna har materialet kategoriserats enligt teologen Gerd Theissens formkritiska analysmodell. Theissen såg i sin forskning bibelns mirakelberättelser som symboliska och meningsbärande narrativ och kategoriserade sitt källmaterial enligt sex teman (Aune 2010: 149). Valet är rent metodologiskt och Theissens teorier i övrigt lämnas obeaktade. Temat *profetia* har lagts till eftersom materialet innehåller ett flertal poster som uttryckligen beskriver förutsägelser:

<i>Epifani</i>	uppenbarelse som leder till insikt eller synliggörande
<i>Exorcism</i>	utdrivning eller nedkämpande av en ond eller falsk gudom
<i>Helande mirakel</i>	läkande av fysisk eller mental skada eller sjukdom
<i>Hjälpande mirakel</i>	lugnande av en storm, hjälpande de stridande
<i>Gåvomirakel</i>	givande av något konkret
<i>Härskarmirakel</i>	auktoritetsutövande som till exempel order eller förmaning
<i>Profetia</i>	förutsägelse om framtida händelse

Det mest signifikanta utfallet av denna kategorisering är hur tydligt de *hjälpande* miraklens och undrens dominans framträder (se diagram 4). Mottagare av denna hjälp är i 12 av 19 fall ordensbröder, i grupp eller individuellt. Av dessa är 10 poster direkt relaterade till konfliktsituationer och kan i sin tur uppdelas i direkta eller indirekta mirakel/under. I de direkta är ordensbröderna både mottagare och vittnen, och exempel på detta är miraklet i post III 121, i vilken de i en borg belägrade ordensbröderna efter bön får direkta och hörbara råd från Gud om hur de skall gå till väga för att kunna undkomma. De indirekta, vilka utgör fem av dessa 10, kännetecknas av att det är motståndarsidan som bevittnar miraklet medan Tyska Orden är de som vinner fördel av det. Exempel på detta är de tidigare nämnda miraklen i vilka motståndarna skräms av syner i himlen. Två andra exempel är skildringarna av hur preussare blev slagna liksom av blindhet, och därför inte kunde se det som kunde varit dem till hjälp. Denna perspektivförändring medför att miraklet får en ytterligare laddning, och ur preussarnas synvinkel får karaktären av ett härskarmirakel genom vilket gudomen manifesterar och utövar sin makt.



Oavsett perspektiv är Dusburgs uppenbara tendens i de konfliktfokuserade hjälpande miraklen att visa att bortommänskliga makter står på Tyska Ordens sida. Även i de övriga hjälpande miraklen/undren förmedlar han budskapet att det lönar sig att välja rätt sida i den territoriella och andliga konflikten, och berättar i post III 207 om den sudaiske högreståndsmannen Russigenus, som på sin dödsbädd av Jungfru Maria blir förlåten sitt tidigare okristliga liv eftersom han hade skyddat en målning av Maria med Jesusbarnet som en av hans soldater ville använda som måltavla. I post III 315 får en bågskytt en hjälpande varning av Djävulen när han har slarvat med sitt korstecknande vid sänggåendet. Nästa dag berättar att han för sina kamrater att han hädanefter skall vara mycket noggrann.

Det näst största temat är *profetiorna*, med sammanlagt 14 poster. Även inom denna grupp fokuserar Dusburg skildringen på Tyska Ordens framgång och stödet den erhåller från den kristne guden och hans bortommänskliga ombud. I de tre tidigare nämnda mirakelposter som skildrar det nederlag som Orden led vid Durbe år 1260 visar han genom förutsägande visioner hur det för den rättfärdige var en seger även att dö i strid eftersom han, på grund av den av påven utlovade syndaförlåtelsen, kunde uppstiga direkt till himmelriket som martyr (Dusburg 1984: III 87). Att det dock kunde gå annorlunda framhävs också. I en av dessa visioner berättar Dusburg hur tre stridande inte upptogs till Gud eftersom de hade sökt sig till kriget inte av fromhet, utan för att ”utöva sin krigskonst”. Hans tydliga budskap i dessa skildringar är att det, hur det än kommer att gå, är lovvärt och fördelaktigt att strida på Tyska Ordens och kristendomens sida, om man gör det av rätt orsak. Profetia-formatet an-

vänds av Dusburg återkommande för att framställa ett historiskt skeende som förutbestämt. I och med att det som skulle ske var Guds vilja, och att Tyska Orden stred på hans sida, tecknar Dusburg varje förgången mot- och medgång som en del i Guds större plan och som en bekräftelse på Ordens predestination som makthavare i Preussenområdet. Intressant är att mottagarna av dessa syner i två fall av tre är devota kvinnor eller nunnor i det tyska området, relativt långt från Preussen, och i det tredje fallet är en from, preussisk bonde. Michael Goodich påpekar att medan de äkta miraklen kunde ske genom Guds direkta inverkan eller genom änglar eller helgon, kunde mottagaren vara vem som helst, även en syndare, och det ställdes inga krav på bildningsnivå eller speciell kunskap. Tvärtom, menar han, ansåg abboten i Cluny Peter Venerabilis (1094–1156) att de utbildade just på grund av sin okunskap var oförmögna till magi, vilket ökade miraklens trovärdighet (Goodich 2007: 10, 17). Dusburg vill därför möjligtvis genom miraklens geografiska och sociala spridning förmedla en bild av att Ordens med- eller motgångar är angelägenheter såväl för hela det tysktalande området som för alla samhällsgrupper, inte bara för Orden själv.

Epifanier – uppenbarelsen – utgör nio poster i materialet. Det som särskiljer dessa är upplevelandet av och insikten om gudomens makt och dess effekter. Återkommande berättarteman, med sex poster, är i denna grupp manifestationer som belyser en enskild ordensbroders särskilda fromhet, som synliggjord inför andra. Epifanierna kan dock ta sig disparata uttryck: I post III 69 skildras hur en skulptur av Kristus på korset gör korstecknet över en bedjande ordensbroder, bevittnat endast av en närvarande präst, medan post III 281 berättar om duvor som svävar över en död ordensridhare, bevittnat av de kvinnor som han befriat från fångenskap. Gemensamt för dessa sex poster är hur Dusburg låter den publika epifanin fungera som signal eller markering för omkringstående om den berörda broderns särskilda fromhet och den nåd som han av Gud förlänas på grund av denna, och därigenom som ett bevis för validiteten i Tyska Ordens andliga och materiella anspråk. En ytterligare epifani är särskilt intressant eftersom den belyser de skolastiska, mer vetenskapligt baserade metoder som kom att prägla mirakelprövningen under 1200-talet: i post IV 75 berättas om en kvinna som lever i 30 år utan att förtära mat eller dryck. En präst prövar detta genom att ge henne ohelgad oblat, vilken hon inte kan äta. Då hon dock kan äta den helgade oblaten drar han slutsatsen att påståendet att hon endast kan inta andlig kost är sann. En post med liknande, vetenskapligt förhållningssätt är den tidigare nämnda III 236, där en ordensbroder i mer än ett år sover med en naken oskuld i avsikt att pröva sitt kyskhetslöfte. Att betona användningen av denna typ av skolastisk prövningsmetodik kan även det ses som ett sätt för Dusburg att generellt öka trovärdigheten för mirakelskildringarna och i förlängningen för verket som helhet.

Härskarmirakel, i vilka det centrala är gudomens direkta utövande av makt, förekommer i sammanlagt sju poster. Det mest signifikanta utfallet vid studiet av dessa är den centrala roll Dusburg ger Jungfru Maria. Medeltidshistorikern Miri Rubin beskriver hur Maria redan under 500-talet erhöll en sekulär aspekt genom association med den östromerska kejsarmakten (Rubin 2009: 43–49). Denna roll blev åter betonad under slutet av 1100-talet samtidigt som skildringarna av himmelriket alltmer kom att efterlikna de hierarkiska strukturerna i den europeiska feodalismen (Rubin 2009: 244). Marias upptagande till himlen kom enligt Rubin att tolkas som en kröningsceremoni, och under 1200-talet användes avbildningar av en krönt Maria ofta för att symbolisera den kristna kyrkan. Maria kom att under 1300- och 1400-talen ses som den närande drottningen för den sekulära maktstrukturen, en gudomlig gemål och garant för de sekulära furstarnas maktanspråk (Rubin 2009: 285).

För det baltiska och preussiska området fick krönandet av Jungfru Maria en särskild betydelse. Medeltids- och kulturhistorikern Marek Tamm betonar att sakralisering var ett viktigt instrument för att förena religiösa och territoriella maktanspråk i området. Detta skedde, enligt Tamm, för Livlands del genom att området utmålades som ett "förlovat land" enligt den efter korsfararkungadömenas fall återkommande tanken på Jerusalem som en flyttbar abstraktion samt genom den association med Jungfru Maria som uppstod i och med att biskopsstiftet i Riga och klostret i Üxkull under mitten av 1180-talet hade helgats åt henne, ett helgande som strax därefter kom att innefatta hela Livland. I *Cronicon Livoniae* nämns Jungfru Maria enligt Tamm nära 40 gånger, såväl som garant för korstågets militära framgångar som för rättfärdigande av expansionen (Tamm 2013: 446–447). Detta var ingen geografiskt isolerad företeelse; Tamm påpekar att Jungfru Maria i hela det europeiska området ofta användes för legitimering av territoriell expansion och att feodala strukturer kom att speglas i föreställningarna om förhållandet mellan gudomligt och sekulärt (Tamm 2013: 438, 444).

Den polska medeltidshistorikern Mariam Dygo anser det inte som osannolikt att Tyska Orden i det livländska helgandet till Maria fann en direkt inspiration till sina egna territorialanspråk (Dygo 1989: 77). Enligt Dygo började Maria redan under 1200-talet tecknas som det preussiska områdets faktiska regent, för vilken de tyska ordensriddarna kämpade, och under 1400-talet beskrev ordensbröderna sig själva uttryckligen som Jungfru Marias häradsmän. Denna koppling stärktes enligt Dygo av de höviska riddarideal som identifierade Maria som "den utvalda kvinnan" (Dygo 1989: 64, samt not 1). Ikonografiska motiv av Marias kröning där hon står omgiven av ordensbröder var återkommande i Tyska Ordens litteratur och Maria återgavs

både som drottning och som krigsgudinna stridande tillsammans med sina trogna, på slagfältet visualiserad genom stridsbanér (Dygo 1989: 65, 67–68).

Den tidigare forskningen stämmer här väl in på det undersökta materialet. I sex av sju härskarmirakel intar Maria en tydligt normativ överordningsroll. I fyra fall meddelar hon påbud eller tillrättavisningar och i ett av dessa fall kommunicerar hon särskilt med en ordensbroder som redan innan han ingick i Tyska Orden älskade Jungfru Maria framför andra. Att Dusburg anser Maria som mer än en sekulär drottning tecknas dock i post IV 92, i vilken hon visar sin makt genom att hålla en hals-huggen brottslings huvud vid liv så att han hinner bekänna sina synder.

De tre *helande* miraklen handlar i två fall om att Gud respektive Jungfru Maria botar hårlöshet respektive hudutslag och i båda fallen ges boten som belöning för de drabbades stora fromhet. Det tredje beskriver en relik av den helige Rupert som används av Gud för att bota ”människor, hundar och andra djur från diverse sjukdomar” (Dusburg 1984: III 131, 231, IV 101).

De två *exorcismerna* gäller i post III 233 en ordensbroder som står emot djävulens nattliga ansatser mot honom i ett helt år, varefter djävulen ger upp och försvinner. Den drabbade antar här den tidigare nämnda rollen av *den stridande* och Dusburg vill möjligtvis förmedla att denne driver bort den onde genom sin orubbliga tro. Post III 6 beskriver en icke-kristen preussare som lever i tron att vita hästar är dåliga omen. En ordensbroder skaffar honom i tur och ordning tre vita hästar som alla dör, tillsammans med all boskap i stallet. Då den fjärde vita hästen slutligen överlever blir preussaren övertygad och övergår till kristendomen. Denna post har avhandlats av Rasa Mažeika och hon argumenterar för att texten visar på ett erkännande av makt hos den icke-kristna gudamakten från författarens sida. Hon ser berättelsen som en symbolisk kamp mellan den kristne och icke-kristne guden (eller Djävulen) (Mažeika 2002: 160).

Den *odefinierade* gruppen är samtliga under och påminner om allegorier eller exemplar, moraliska berättelser. Sinsemellan förenas de av att ett skeende helt enkelt beskrivs som märkligt. På vad sätt Dusburg anser dem meningsbärande är inte helt tydligt för den moderna läsaren. En huvudlös kropp springer vidare en kort sträcka, en fiskdamm slutar ge fisk när invånarna på platsen kristnats, en ordensriddare älskas av de besegrade trots sin hårdhet, en befälhavare ändrar plötsligt sina planer ”ledd av jag vet inte vilken ande”, två ordensbröder kan inte leva utan varandra, en brödbit ger oförklarligt ifrån sig blodsdroppar (Dusburg 1984: III 103, 181, 259, 267, 278, IV 123). Kanske mest dramatiskt beskriver han i post III 290 hur en broder Heinrich von Wolfersdorf under ett slag faller av sin häst. Han ser en annan riddare ledande en svart häst som han ber att få låna. Den andre nekar föraktfullt och försöker rida ner

ordensbrodern, som dock ändå lyckas lägga beslag på hästen. Efter slaget kan han inte hitta riddaren, och när han släpper hästen försvinner även den. Innebörden i berättelsen är inte uppenbar, men sannolikt menar Dusburg att det var Djävulen eller en icke-kristen gudom som manifesterade sig på den liminala yta som slagfältet utgjorde, kanske lockad av lidandet eller till och med som anförare av fiendetrupperna, en bortommänsklig motståndare till Jungfru Maria. Denna berättelse saknas i Jeroschins tolkning och det är därför möjligt att den lagts till i efterhand (Jeroschin 2010: 250).

Inga *gåvomirakel* förekommer i materialet. En möjlig förklaring till detta kan vara att dessa primärt riktade sig till fattiga och materiellt behövande grupper som inte förekommer som mottagare av mirakel i någon av posterna.

Sammantaget tecknar Dusburg genom dessa teman en tydlig bild av Tyska Ordens privilegierade position i förhållande till högre makter, och den hjälp och särskilda information de därför kan räkna med att erhålla. Jungfru Maria återkommer som Preussens härskarinnas och Ordensbrödernas överhuvud, vilka inte behöver några mellanhänder för att kommunicera med det bortommänskliga. I framställningen använder Dusburg gärna det skolastiska, vetenskapliga sättet att närma sig mirakel för att öka trovärdigheten.

Fem typberättelser: Analys

Litteratur- och antropologihistorikern Axel Rùth har studerat mirakelberättelser och deras funktionaliserande genom återgivandet i texten av känslomässigt engagemang, förundran eller skräck. Rùth ser inte mirakelberättelserna i sig som en genre utan som ett antal element som kan kombineras och användas i andra texter. Därför anser han att de endast kan förstås genom att studeras tillsammans med omkringliggande text. Att de, som Goodich påpekar, var föremål för kritiska studier av den katolska kyrkan stödjer, menar Rùth, att under och mirakel sågs som fullt möjliga och hans åsikt är därför att dessa berättelser inte skall ses som litterär fiktion utan som beskrivningar som av läsaren förstods som verkliga (Rùth 2011: 89–90). I likhet med Goodich påpekar Rùth det på 1200-talet ökande intresset för tydliga definitioner av mirakel och under, och påpekar särskilt att de senare tolkades som fenomenuskildringar snarare än narrativ. Den förundran som betraktaren kände uppstod därför ur bristen på förståelse för fenomenet snarare än hänryckning inför Guds eller helgonets verk (Rùth 2011: 93–94).

Det känslomässiga innehållet, genom hänryckning och förundran, hade tidigare varit en central del av mirakelberättelsernas funktion, men de strängare skolastiska kriterierna och de ökande kraven på reproducerbarhet medförde att skildringarna

blev alltmer förutsägbara och formaliserade. Rùth anser att det går att observera ett samband mellan behovet av bevisföring i miraklen och deras enkla, formella återgivande. De mest reducerade och formaliserade skildringarna benämner han "automatiska" mirakel och dessa innehåller bara de absolut nödvändiga textelementen för att beskriva skeendet, utan detaljer eller reaktioner från betraktare eller aktörer. Hänryckningsaspekten ersattes ofta av en fokusering på vittnen som kunde intyga miraklet och ge det trovärdighet, särskilt om miraklen inte utfördes eller bevittnades av helgon utan av vanliga människor. Berättelsen laddades allt mer med moraliskt normativa budskap, ofta inriktade på att betona fromheten hos mirakelutföraren eller mottagaren, vilket i sin tur förde mirakelberättelsen allt närmare de moraliserande berättelser som kallas *exempla*. Inte heller *exempla*, anser Rùth, kan ses som separata från det omgivande materialet utan som en typ av argumentationstekniska element i en textframställning, ägnade att ge trovärdighet och bevis för framställningens validitet (Rùth 2011: 95, 97, 104, 109, 113). Sammanfattningsmässigt menar Rùth att

[...]I would suggest defining the miracle narrative as a simple narrative form (*exemplum*) embedded into a variable pragmatic context, relating an eventful intervention of the supernatural interpreted as coming from God or at least with God's consent. (Rùth 2011: 98)

I denna avdelning studeras därför ett mindre antal narrativ, utvalda som representativa för flera av miraklens och undrens återkommande motiv och iscensättningar. Dessa har kvalitativt analyserats efter en narrativanalytisk mall i syfte att förstå deras meningsbärande funktion för verket.

HJÄLPEN I STRID

Om Brödernas kamp om Christburg under det andra avfallet och om ett under, och om många preussares död

Broder Theoderik, som kallades Rode, komtur över Christburg, drog under det andra avfallet ut med bröder och pilgrimer, 100 till antalet. Efter att de plundrat landet Pogesanien förföljdes de av oräkneliga preussare och eftersom han inte kunde undkomma dem utan strid vände han sitt ansikte mot dem, i fast tro om Guds barmhärtighet. När han kraftfullt angrep dem tog de till flykten, och de förföljande bröderna och pilgrimerna dödade så många som aldrig någonsin tidigare hade nedkämpats av så få, under en enda dag. De fångna, som bundna fördes bort av bröderna, berättade att de under striden hade sett en mycket skön

jungfru i luften, som anförde brödernas standar. Av denna syn blev de skräckslagna och deras hjärta vittrade, så att ingen vågade sätta sig till motvärn (Dusburg 1984, III 141).

Denna post – en av två mycket snarlika – visar tydligt Jungfru Marias feudala roll som härskarinna både över Tyska Orden och Preussenområdet (Dusburg 1984, den ytterligare är III 17). Marian Dygo menar, med Eric Christiansen, att Maria för Tyska Orden kom att anta rollen av en krigsgudinna. Dygo anser inte att detta står i motsättning till hennes feudala härskarinneroll utan att dessa två aspekter i Orden kompletterade varandra (Dygo 1989: 68). Något tillspetsat kan hävdas att Dusburg i denna framställning använder Marias uppenbarelse både som ett legalt validerande av Ordens territorialkrav och som ett offensivt vapen i en akut konfliktsituation.

Michael Goodich betonar att de mest centrala funktionerna för mirakel under medeltiden var att manifestera Guds makt, rättfärdiga Guds befallningar och att ingjuta förundran hos de icke-troende, vilket slutligen skall leda till omvändelse (Goodich 2007: 8, 10, 14). Alla dessa element är närvarande i detta exempel. Texten betonar också diskrepansen i storlek mellan de kristna styrkorna – ”100 till antalet” – och de preussiska vilka återges som ”oräkneliga”. Detta retoriska grepp används enligt Marek Tamm även av Henrik av Livland i *Chronicon Livoniae*, och har direkta kopplingar till det gamla testamentets Mackabéerböcker, av Dusburg tolkade som en rätttrogen minoritets kamp mot en otrogen övermakt (Tamm 2013: 440). En annan aspekt av att framställa sig i numerärt underläge var sannolikt att Dusburg ville framställa Tyska Orden som segrare, inte genom materiell utan genom andlig övermakt, och samtidigt belysa behovet av väpnade pilgrimer.

Språket i berättelsen är återhållet och sparsamt, med få specifika värdeord. I texten ingår endast för miraklet nödvändiga detaljer, som storleksrelationen mellan styrkorna och oundvikligheten i konfrontationen. Sparsamheten framträder särskilt tydligt vid en jämförelse med Jeroschins *Kronike von Pruzinland*, där den i stort ordagranna översättningen byggts ut med värdeomdömen som gör texten mer livfull men samtidigt mindre politiskt bärkraftig (Jeroschin 2010: 162). Stilistiskt kan i denna post ses det mekanistiska drag som enligt Axel Rühth är en följd av det skolastiska synsättet på mirakel: En ökad vetenskaplighet som strävade efter att identifiera och renodla de verksamma beståndsdelarna i mirakelskildringarna i syfte att belysa deras reproducerbarhet och validitet (Rühth 2011: 109).

Den sammantagna betydelsen av detta mirakel kan förstås som att Tyska Orden har de gudomliga krafterna på sin sida, att det är Maria (och genom henne Tyska Orden) som har rätt till området, och att det därför är rätt att strida för henne. Ordens

seger trots deras ringa antal förmedlar deras andliga överordning men betonar också att de är få och därför behöver förstärkning. Texten är meningsskapande genom att den begripliggör konflikten i Preussen under det andra upproret som en tillfällig obalans, efter vilken Maria återetablerar sin hegemoni, manifesterad genom Tyska Orden. Då texten har både ett politiskt och ett personligt budskap bör den tänkta publiken varit bred. Eftersom pilgrimer uttryckligen nämns, tillsammans med betoningen på truppens ringa storlek, tyder detta på att presumtiva sådana kan ha varit en specifikt avsedd målgrupp.

DEN SKRÄMDE SYNDAREN

Om en mans underbara omvändelse

Under detta år dog i Königsberg broder Johannes von Ilberstedt från Sachsen, som så länge han var lekman förde ett osedligt liv. På grund av detta plågade Herren honom med svår sjukdom, under påverkan av vilken han, efter att han mottagit nattvarden och andra kyrkans andra sakrament, med våld köttsligen bemäktigade sig en ung flicka som hjälpte honom. Onda demoner slet då, med Guds tillstånd eftersom han ville straffa honom, tag i honom med hans säng och, flygande genom luften, kastade honom mot ett träsk en halv mil därifrån. De sade: "O du olycksalige, hur kunde du i ditt tillstånd våga utföra en sådan vanära mot din Gud och kyrkans sakrament?" Men då han fördes genom luften bad han den sköna Jungfru Maria, den barmhärtiga modern, om hjälp och lovade att han ville ikläda sig Tyska Ordens klädedräkt. När detta skett släppte Djävulen sitt grepp om honom och han föll ner i träsket. Efter att han tagit sig upp och återvänt till staden Halle berättade han vad som hänt, och bevisade det genom sängen och kläderna som senare blev funna i träsket (Dusburg 1984: III 350).

Denna berättelse är en av tre där Dusburg skildrar ordensbröder som tidigare varit syndare men som genom uppenbarelser har skrämts att söka sig till Tyska Orden (Dusburg 1984, de ytterligare är III 245, 284). Det centrala temat är hur den svårt syndfulla huvudpersonen medvetandegörs om sin förtappelse och tillåts söka tillflykt hos ordensriddarna. Åter fungerar Jungfru Maria som Tyska Ordens härskarinna, genom att hon befriar Johannes från demonernas grepp och ger honom tillträde. Att Dusburg låter Johannes redan innan han ingått i Tyska Orden be just till Maria kan indikera Jungfru Marias framväxande roll som föremål för hövisk kärlek (Rubin 2009: 229–230). Dusburg kompenserar i denna berättelse bristen på direkta vittnen

genom efterspelet där Johannes säng och kläder återfanns i träsket, en viktig detalj för att skapa trovärdighet.

Språket är livfullt men saknar i stort detaljer förutom de som krävs för skeendet. Inga ord beskriver den utsatte mannens känslor inför sin upplevelse, och fokus ligger istället på processen som leder till hans botgöring. Jeroschins tolkning ligger i detta fall relativt nära Dusburgs original men lägger till flera förstärkningar, bland annat att syndaren blev ”mycket rädd”. Texten har också kompletterats för didaktisk och språklig tydlighet (Jeroschin 2010: 280).

I berättelserna av denna typ betonar Dusburg det fördärvliga med enskilt aktörskap, vilket återkommande leder till synd och felsteg. Lösningen på problemet är att söka sig till Tyska Orden och därigenom underkasta sig Guds vilja. Tyska Orden var därmed en lösning för svårt syndbelastade personer som annars hade litet hopp om frälsning. Den tilltänkta publiken tycks i detta fall främst vara tyska adelsmän vilka genom berättelsen implicit kritiserar men som också var den främsta rekryteringsbasen för ordensriddarkallet.

VISIONEN OM FRAMTIDEN

Om en förutsägelse om denna strid

I Tyskland fanns en kvinna som levde ett heligt liv i en eremitcell. När hon hörde en stor hop demoner passera hennes kammare under väldigt stök och oväsen åkallade hon dem, och frågade vart de skulle. De svarade: ”Till Preussen, där ett stort slag skall hållas i morgon.” Då sade hon ”Berätta för mig hur det gick, när ni kommer tillbaka.” När de återkom berättade de att de kristna hade förlorat, och att alla de själar vars kroppar hade dött där hade blivit frälsta, förutom tre som inte hade dragit ut i kriget på grund av fromhet, utan för att utöva sin stridskonst (Dusburg 1984: III 92).

Visioner av eller förebådelser om kommande strider är, som visats i denna studies kvantitativa analys, återkommande teman i *Cronica Terre Prussie*. Slaget vid Durbe var ett svårt nederlag för Tyska Orden och skapade ett behov av en meningsskapande och rättfärdigande historieskrivning. Aktörer i detta narrativ är den fromma kvinnan som i sin avskildhet och kontemplation är öppen för bortommänsklig kommunikation, och demonerna som i förväg känner till att slaget vid Durbe skall utspela sig. Dusburg betonar, genom denna bortommänskliga kunskap om framtiden, det av Gud förutbestämda skeende som Tyska Orden såg sig som redskap för och som därför i det långa perspektivet var till deras fördel. Dusburg låter också de återvändande de-

monerna rapportera att inte alla dödade kristnas själar upptagits till himmelriket. Han infogar i och med detta en normativ varning: De tre som hade tillrest av rent världsliga skäl blev inte syndaförlåtna. Kyrkohistorikern Axel Ehlers har påpekat den tilltagande sekulariseringen av Tyska Orden och korstågstanken under 1300- och 1400-talen och hur denna alltmer marginaliserade den religiösa aspekten av Ordens expansion. Flera indikationer i mirakeltexterna tyder på att Dusburg var medveten om och sökte adressera detta problem, både genom att betona gångna ordensbröders fromhet eller genom att, som här, vilja visa hur det gick för dem som stred av felaktiga orsaker (Ehlers 2001: 23).

Språket är sparsamt och funktionellt, och den fromma kvinnan visar ingen förvåning eller fruktan när demonerna drar förbi. Både hon och de är i narrativet framför allt ombud: De existerar i historien för att förmedla Dusburgs budskap. Jeroschins översättning ligger i detta fall mycket nära originalet, med tillägg endast av mindre didaktiska förtydliganden (Jeroschin 2010: 137).

Innebörden av detta exempel synes vara att dels förklara och rättfärdiga förlusten vid Durbe men också att tjäna som ett upprop att strida för Tyska Orden: "Ni i Tyskland, kom till Preussen och delta i det stora kriget som pågår! Ni kommer att bli frälsta om ni dör om ni kommer av rätt orsak; om ni överlever, återvänd sedan till Tyskland och berätta om det." Under 1320-talet när texten skrevs var krigsskådelatsen förflyttad till Litauen där Orden fastnade i en långdragen och kostsam konflikt, och behovet både av manskap och tillskyndare var stort. Texten tycks därför åter rikta sig till presumtiva pilgrimer eller ordensriddare.

DET PERSONLIGA MÖTET

Ytterligare om densamme

Sedan denne broder Hermann hade upptagits i Orden och på underbaraste sätt fortskred från dygd till dygd, talade ofta den saliga Jungfru Maria med honom förtroligt och i hemlighet, och en gång skedde, att den heliga Jungfrun framträdde för honom med upprört anlete, och då han enträget efterfrågade orsaken till denna sorg svarade hon: "Det driver mig till betryckthet, att mina älskade söner, dina bröder i Tyska Orden, som tidigare inte läste om annat än om min son och om mig, och om de heligas verk, nu inte berättar om annat än kungars och furstars dåd, och om världslig fåfänga, så att min son eller jag eller de heligas liv nu sällan eller aldrig återberättas" (Dusburg 1984, III 81).

Det enskilda samtalet, oavsett innehåll, sker i *Cronica Terre Prussie* oftast inomhus och i avskildhet. Broder Hermann har i föregående, icke mirakel-relaterade poster, redan som lekman berättats vara särskilt förbunden med Jungfru Maria. I senare poster blir han av Maria meddelad att hon bjuder honom till ”min sons festmåltid”, varefter han stupar vid slaget vid Durbe och uppstiger till himmelriket (Dusburg 1984: III 85, 87). Rubin ger i *Mother of God* exempel på att Maria i möte med framväxande höviska riddarideal under sent 1100-tal erhöi en förkroppsligad aspekt och kunde bli ett romantiskt och sensuellt laddat kärleksobjekt för män som hade svurit avhållsamhetslöfte, en utveckling liknande närmandet till Kristus för kyskhetsvigda nunnor (Rubin 2009: 229–230; Keller 2000: 51). Tydligt är att Dusburg inte ser något negativt i att denna typ av höviska personliga relation förs vidare in i Tyska Orden, vilken i sin tur kan tyda på en tolerans för höviska riddarideal om de kanaliseras på rätt sätt. Maria skildras i en överordnad roll, vilken även innehåller aspekter av den syn på henne som lidande moder som Miri Rubin menar växte fram under 1200-talet (Rubin 2009: 243–244). Känslsamheten är konsekvent med både mötets privata natur, vilket särskilt betonas i texten, och det höviska kärleksförhållandet. Att upplösning saknas indikerar att Dusburg i själva verket låter Maria tala direkt till läsaren, snarare än till broder Hermann.

Språket är återigen sparsamt, funktionellt och saknar många beskrivande detaljer, även om det mer intima formatet ger Dusburg utrymme att låta Maria uttrycka känslor. Även broder Hermann, som i likhet med den fromma kvinnan i det föregående exemplet fungerar som en förmedlare, tillåts ett visst känsloliv i att han ”enträget” ber Maria om en förklaring till hennes sorgsna uppsyn. Jeroschins tolkning ligger nära Dusburgs original med skillnaden att bröderna ”talar om” i stället för att bli lästa för, ett fokusskifte från den normativa grupp som prästbröderna utgjorde till ordensbröderna själva (Jeroschin 2010: 130).

Dusburg laddar miraklet med ett explicit normativt budskap som kritiserar den ökande sekulariseringen och bristande andligheten, samtidigt som han använder sig av ett moraliskt historiebruk genom att inför 1320-talets publik framhålla tidigare bröders dygdighet med Hermann och den belöning han fick i att Maria valde att kommunicera med honom som exempel. Eftersom detta narrativ kritiserar interna förhållanden i Tyska Orden är det sannolikt att den tänkta publiken var prästbröderna i vilka Dusburg själv ingick, och vilkas ansvar det var att upprätthålla den andliga moralen (Deutscher Orden 2017c).

DET AUTOMATISKA MIRAKLET

Om ett mirakel

I Herrens år 1321 blev, i de slaviska trakterna, tre män, anklagade för framställande av gift, nedsänkta i kokande vatten. Två av dem dog genast, den tredje däremot undkom oskadd på grund av sin oskuld (Dusburg 1984: IV 121).

Denna kortfattade berättelse är ett exempel på det som Axel Rùth kallar det automatiska miraklet. Handlingen är begränsad endast till det absolut nödvändiga och innehåller bara problematiserandet och miraklet (Rùth 2011: 95). Inga reflektioner görs om vare sig anklagelsernas sammanhang eller rättfärdighet. Personen som räddas av miraklet beskrivs inte som specifikt gudfruktig eller ens kristen, utan endast som oskyldig. Substantivet "innocentia" som används i den latinska texten skulle dock kunna tänkas indikera även andlig renhet. De vittnen som rimligtvis kan tänkas ha varit på plats nämns inte. Det enda som identifierar denna post som ett mirakel är rubriken. Denna tendens till mekanistisk framställning återkommer i flera poster men är i denna möjligtvis mest renodlad.

Språket är synnerligen avskalat och den enda identifierande informationen som ingår är årtalet och området. Postens innebörd är svår att förstå idag men kan i sin samtid varit tydligt meningsbärande, vilket möjligtvis indikeras av att Jeroschin i sin tolkning återger den i stort sett ordagrant och utan tillägg (Jeroschin 2010: 275). Detta kan indikera att han ansåg den tillräckligt tydlig i sin ursprungliga form, men också att han fann den marginell och därför ointressant att utveckla.

På grund av detta mirakels enkla form är det svårt att tydligt identifiera Dusburgs avsikt. Rùth anser att dessa typer av mirakels främsta funktion var att belysa ett specifikt helgons pålitlighet. Även om detta kan vara fallet även i detta exempel saknas direkta referenser till något bortommänskligt väsen. Abstraherat kan dock budskapet tänkas förstås som att den som är utan skuld inte har något att frukta, ens när han utsätts för svåra plågor. Åter ett annat betydelselager kan läsa hela Tyska Orden som den utsatte mannen, som med guds hjälp oskadd går ur ett orättvist straff. Den tänkta publiken kan ha varit presumtiva ordensbröder eller pilgrimer, men inga indikationer i texten pekar tydligt på en specifik grupp.

Mirakel och under: Budskap och syfte

Cronica Terre Prussie är, som nämnts i inledningen till denna studie, kraftigt konfliktbaserad. Mekanistiskt och närmast rituellt beskriver Peter de Dusburg rov och

plundring, råder och vedergällningar. Vid ett första påseende kan därför inslagen av mirakel och under te sig främmande i en i grunden mycket konkret skildring. Denna kvantitativa och kvalitativa undersökning indikerar dock att Dusburg har sett vissa centrala teman och relationsbeskrivningar i mirakelskildringarna som instrumentella för verket.

Frekvensen och spridningen av mirakel i verket indikerar att Dusburg ansåg dessa viktiga – och lika viktiga – för verket som helhet, med undantag för de inledande, sammanfattande kapitlen. Dusburg förknippar genom tid och plats tydligt miraklen med det preussiska området, antingen genom konflikthärदार, i vilka miraklen ofta är direkt stridsrelaterade och kan ha en bortommänsklig direkt närvaro, eller genom privata möten i vilka syndiga klandras och fromma agerar som det bortommänskligas ombud. Miraklen har också återkommande synkront temporala kopplingar till omkringliggande text. Dusburg placerar nästan uteslutande ordensbröder i centrum för miraklen och undren medan övriga aktörer är sparsamt tecknade. Han skildrar främst de fromma, förmedlarna, och syndarna som gör bot, och låter relationen till det bortommänskliga karakteriseras av en tydligt feudalt präglad, privilegierad, statisk underordning.

De för ordensbröderna hjälpande miraklen är mest frekventa och avhandlar återkommande hjälp i konfliktsituationer. Dusburg använder profetior och epifanier för att förmedla förklarande, rättfärdigande information och normativ moral. I både hjälpande- och härskarmirakel låter han Jungfru Maria inta en tydlig roll av sekulär härskarinna. En skillnad mot tidigare mirakelnarrativ är att de helgon som, enligt Goodich, oftast var utförarna av miraklen är helt frånvarande i *Cronica Terre Prussie*. Detta medför att Dusburg ställer de Tyska Ordensbröderna direkt under Gud och hans ställföreträdare i Preussen, Jungfru Maria. Det är direkt från dem som de får sitt uppdrag.

Dusburgs språk är tunt på värderingar och känslouttryck, och det moraliserande, normativa budskapet förmedlas framför allt genom handlingen. Att allt skall ske på rätt sätt är ett återkommande budskap i texten: Bågskytten i inledningstexten slarvade med handgreppet, de som uppstiger till himlen är de som har stridit av rätta orsaker, medan de preussare som ändå tror på ett liv efter detta inte gör det på rätt sätt (Dusburg 1984: III 5). I detta visar Dusburg tydligt det skolastiska inflytandet när han återkommande betonar det avskalade och moraliserande på känslornas bekostnad, i avsikt att öka miraklens och därmed budskapets trovärdighet, legitimitet och reproducerbarhet: Gör du på detta vis kommer detta att hända.

Som helhet kan Dusburgs skildringar av mirakel och under tematiskt uppdelas i förklarande eller sedelärande. I de förklarande strävar han efter att tydliggöra orsa-

kerna till ett skeende, ofta genom att det skedda var Guds mening eller att de himmelska makterna stod på Tyska Ordens sida. I de sedelärande är han inte sällan direkt eller indirekt kritisk mot sina samtida ordensbröder, indirekt genom att framhäva tidigare bröders fromhet och direkt genom skildrande av syndare eller genom påpekande om bristande handhavande av trosutövningen. Återkommande är också hans framställning att underkasta sig Gud i Tyska Orden som den enda möjligheten att mottaga syndernas förlåtelse. Idealet som Dusburg framhåller är den kyske och renlärige ordensbrodern, som med tillförsikt är villig att som Guds redskap i nederlag eller seger ge sitt liv för Orden, Jungfru Maria och Herren. De förklarande och sedelärande perspektiven skapar tillsammans en effektiv enhet som, medan Dusburg i den omgivande texten berättar *hur, när, vad* och *vem*, i mirakel- och underberättelserna besvarar frågan *varför*: Därför att vi i Preussen slåss för Gud och för vår härskarinna Maria, vars land det är; därför att våra synder blir oss förlåtna om vi är renläriga; därför att även ett tillfälligt nederlag för Tyska Orden är en seger i Guds stora plan. Det är därför vi strider, och det är därför vi behöver även dig.

Med miraklen begripliggör Dusburg den omkringliggande texten, rättfärdigar det som annars skulle framstått som endast en brutal territoriell expansion och påminner om Tyska Orden som gudautsedd förvaltare och väg till frälsning för syndaren. Miraklen fungerar därmed som meningsskapande länkar eller "klistor" i texten. Det finns litterära anslag i vissa av berättelserna, framför allt i temat om syndaren som skräms in i Tyska Orden, men som helhet anser jag att de avskalade och mekanistiska skildringarna, och Dusburgs schematiska återgivande av aktörernas karaktäristika talar mot en litterär ambition. Den starkt moraliserande och normativa skildringen knyter i högre grad an till medeltida exemplar. Dessa identifierar Axel Rūth som retoriskt argumentationstekniska inlägg och det är på detta sätt jag anser att Dusburgs mirakeltexter bör förstås.

Tidigare forskning om Peter de Dusburgs *Cronica Terre Prussie* har främst intresserat sig för verkets historiska innehåll och relevans. Även där den narrativa aspekten i mirakelskildringarna utforskas, som exempelvis i Rasa Mažeikas "Granting Power to Enemy Gods in the Chronicles of the Baltic Crusades", är utgångspunktet det historiska (Mažeika 2002: 167). Resultatet av undersökningen i denna studie visar enligt min åsikt att ett sådant närmandesätt i grunden är vanskligt. Oavsett om någon eller några av deltagarna i dessa narrativ har existerat används de av Dusburg i mirakelberättelserna genomgående som retoriska verktyg för att förmedla ett koherent budskap. Ur både den besegrade preussarens, den omvända syndarens eller den fromma kvinnans mun ljuder Dusburgs röst.

Syftet med *Cronica Terre Prussie*: Diskussion

De baltiska korstågskrönikorna, deras syfte och avsedda mottagare har de senaste 30 åren kommit att bli ett omfattande forskningsområde. Alan V. Murray studerar i ”The Structure, Genre and Intended Audience of the Livonian Rhymed Cronicle” krönikan *Ältere Livländische Reimchronik* och drar slutsatsen att den kunde använts både som historieverk och för att uppmärksamma det tyska området på behovet av korsfarare (Murray 2001: 250). Henrik av Livlands *Chronicon Livoniae* avhandlas i antologin *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier: a Companion to the Chronicle of Henry of Livonia*, i vilken Iben Fønnesberg-Schmidt hävdar att verkets avsedda publik var de nordtyska styrande skikten, samt framför allt den påvliga legaten Wilhelm av Modena (Fønnesberg-Schmidt 2011: 211). Antti Selart hävdar i samma antologi att *Chronicon Livoniae* var avsett som ett förklarande och rättfärdigande verk som dock inte fick någon större spridning under sin samtid, delvis på grund av att det skrevs på latin och delvis på grund av att ställningstagandet för den livländska väpnade missionen kom att bli inaktuellt i ett politiskt klimat som under 1300-talet alltmer kom att präglas av konflikter mellan kristna intressesfärer (Selart 2011: 345).

Det går alltså att hävda att de baltiska och preussiska krönikorna utgör en idé-mässig familj. På olika sätt berör de legitimitetsproblematiken i erövringen och missionen av området, och strävar alla efter att nå en publik. De värvande dragen återkommer såväl i *Chronicon Livoniae* som i *Livländische Reimchronik* och *Cronica Terre Prussie*. Vad gäller den sistnämnda har, som nämnts i inledningen till denna studie, flera tänkbara syften föreslagits. Den traditionella synen på verket som högläsningmaterial vid brödernas måltider har svagheten att de flesta av ordensbröderna inte var kunniga i latin. Att det, som Scholz och Wojtecki anser, skulle varit ämnat för externt bruk förklarar inte inslagen av intern kritik och moraliskt fostran. Som Mary Fischer påpekar i inledningen till *Kronike von Pruzinlant* fanns från stormästaren Werner von Orselns sida ett behov av att skriva en ny ordenshistoria med ett fokus på Preussenområdet. Samtidigt fanns motsättningar inom Orden – något mordet på von Orseln är en indikation på- och ett behov av att betona en normativ bild av ordensbrödrskapet och dess uppförande. Fischers tanke att verket skulle utgöra en territorialpolitisk inlaga riktad i första hand till påvestaten och Europas styrande skikt, eller Michael Neeckes ståndpunkt att den var ett svar på en intern kris inom Tyska Orden förklarar dock inte inslagen av kuriosa och allmänna historiska observationer (Jeroschin 2010: 11–13; Neecke 2010). Att *Cronica Terre Prussie* är en tendensiös partsinlaga och ett apologetiskt rättfärdigande av Tyska Ordens expansion ter sig uppenbart, men klagör inte verkets tilltänkta publik.

Miraklen som har analyserats i denna studie, den kringliggande textens innehåll och tendens, de olika kapitlens funktion och inte minst språket krönikan är skriven på anser jag snarast indikera att Peter de Dusburg avsåg verket att tjäna som handbok för den ideologiskt drivande gruppen inom Tyska Orden: prästbröderna. Det sparsamma ordvalet i mirakelskildringarna kan tyda på att dessa har tänkts som predikoinstruktioner, att utvecklas och laddas med betydelse under de värvande och normativa predikningar som var den viktigaste kommunikationskanalen för mirakelskildringar och korstågsvärning, och innehållet är väl sammansatt för att dessutom kunna användas sedelärande inom Orden (Jensen 2001: 92; Goodich 2007: 33). Då Werner von Orseln mördades försvann Peter de Dusburg ur bilden, och att Nicholas Jeroschin av den följande stormästaren så snabbt kallades in för att färdigställa sin mer lättillgängliga och personliga rimkrönika tyder på att behovet av en mer direkt text sågs som större än en ideologisk instruktionsbok. Jeroschins krönika, med sitt livfulla språk och utvecklade, tydliga moraliseringar skulle därigenom kunna ses som en realiserad predikan, byggd på Dusburgs grundtext och gjord för att läsas direkt snarare än användas som underlag för muntlig framställning.

Sammanfattning

Som en avslutande sammanfattning kan konstateras att Peter de Dusburg i mycket var en typisk representant för sin tid. Hans normativa, moraliserande, parabellika framställning, betoning på processer i stället för på känsloupplevelser och de återkommande försöken till vetenskaplighet förbinder hans mirakelskildringar tydligt med den skolastiska rörelsen. Jungfru Maria och hennes roll som sekulär härskarinna betonades under denna tid kanske allra mest av Tyska Orden, men var också en del av en allmänt framväxande Mariakult som, ofta kopplad just till territoriell expansion, kom att nå sin höjdpunkt under 1400-talet. På dessa punkter överensstämmer innehållet i *Cronica Terre Prussie* väl med den bild av tidsperioden som tecknats av tidigare forskning. Det som särskiljer Dusburg är hans moraliska och ideologiska historiebrik, för att genom tecknandet av det förgångna vilja rättfärdiga och motivera Ordens position i sin egen samtid. Den kritik han riktar både mot sekulär adel och mot alltför sekulära ordensbröder är påtaglig, men hans acceptans för det höviska romantiserandet av Jungfru Maria indikerar att dessa förhållningssätt redan hade hunnit bli en integrerad del av Ordens ideologi. Man kan också ana en motsättning i *Cronica Terre Prussie* och Dusburgs värvningsförsök: Samtidigt som han moraliserade runt den idealiserade krigarmunk som kanske aldrig helt hade existerat, var han villig att

låta svåra syndare ingå i Orden. I detta kan vi möjligtvis se spåren av den *Realpolitik* som Orden var tvungen till för att kunna vidmakthålla sina anspråk.

Bibliografi

- AUNE, David Edward (red). 2010. *The Blackwell companion to the New Testament*. Blackwell companions to religion. Chichester, U.K.; Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- BEHRENS, Frederik A. 2015. *Der Deutsche Orden. Absicht und Funktion der Chronik des Preußenlandes des Peter von Dusburg*. München: GRIN Verlag. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:101:1-201508152012>.
- DEUTSCHER ORDEN. 2017a. "Battle of Durbe – 13 July 1260". <http://www.imperialteutonicorder.com/id90.html>.
- . 2017b. "Composition of The Teutonic Order". <http://www.imperialteutonicorder.com/id26.html>.
- . 2017c. "Histories of the Teutonic Order". <http://www.imperialteutonicorder.com/id16.html>.
- DUSBURG, Peter von. 1851. *Cronica Terre Prusie*. Utg. Max Töppen. <http://lingua.id.lv/LatinPages/Cronica.terre.Prusie.pdf>.
- . 1984. *Chronik des Preussenlandes*. Övers. Klaus Scholz & Dieter Wojtecki. Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters, Bd. 25. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- DYGO, Marian. 1989. "The Political Role of the Cult of the Virgin Mary in Teutonic Prussia in the Fourteenth and Fifteenth Centuries". *Journal of Medieval History* 15: 63–80. [https://doi.org/10.1016/0304-4181\(89\)90033-X](https://doi.org/10.1016/0304-4181(89)90033-X).
- EHLERS, Axel. 2001. "The crusade of the Teutonic Knights against Lithuania reconsidered". I Alan V. Murray (red.), *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier, 1150–1500*, 21–44. Aldershot: Ashgate.
- FEISTNER, Edith. 2003. "Vom Kampf gegen das "Andere". Pruzzen, Litauer und Mongolen in lateinischen und deutschen Texten des Mittelalters". *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 132: 281–294.
- FONNESBERG-SCHMIDT, Iben. 2011. "Riga and Rome: Henry of Livonia and the papal curia". I Marek Tamm, Linda Kaljund & Carsten Selch Jensen (red.), *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier: A Companion to the Chronicle of Henry of Livonia*, 209–227. Farnham: Ashgate.
- GOODICH, Michael. 2007. *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150–1350*. Church, faith, and culture in the Medieval West. Aldershot,

- England ; Burlington, VT: Ashgate.
- JENSEN, Carsten Selch. 2001. "Urban life and the crusades in north Germany and the Baltic lands in the early thirteenth century." I Alan V. Murray (red.), *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier, 1150–1500*, 75–94. Aldershot, England ; Burlington, VT: Ashgate.
- JEROSCHIN, Nicolaus von. 1861. *Di kronike von Pruzinlant des Nicolaus von Jeroschin*. S. Hirzel.
- . 2010. *The Chronicle of Prussia : a history of the Teutonic Knights in Prussia, 1190–1331*. Övers. Mary Fischer. Farnham: Ashgate.
- JEZIORSKI, Paweł. 2010. "Henry of Livonia". I Graeme Dunphy & Cristian Bratu (red.), *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, 770–771. Leiden: Brill. http://dx.doi.org/ezp.sub.su.se/10.1163/2213-2139_emc_SIM_000194.
- KALA, Tiina. 2001. "The Incorporation of the Northern Baltic Lands into the Western Christian World". I Alan V. Murray (red.), *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier, 1150–1500*, 3–20. Aldershot: Ashgate.
- KELLER, Hildegard Elisabeth. 2000. *My secret is mine: Studies on religion and Eros in the German Middle Ages*. Studies in spirituality, Supplement 4. Leuven: Peeters.
- MATUZOVA, Vera I. 2001. "Mental frontiers: Prussians as seen by Peter von Dusburg." I Alan V. Murray (red.), *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier, 1150–1500*, 253–259. Aldershot: Ashgate.
- MAŽEIKA, Rasa J. 1998. "'Nowhere Was the Fragility of Their Sex Apparent': Women Warriors in the Baltic Crusade Chronicles". I Alan V. Murray (red.), *From Clermont to Jerusalem: The Crusades and Crusader Societies, 1095–1500*. International Medieval Research 3. Turnhout: Brepols.
- . 2002. "Granting Power to Enemy Gods in the Chronicles of the Baltic Crusades". I David Abulafia & Nora Berend (red.), *Medieval Frontiers: Concepts and Practices*. Aldershot: Ashgate.
- . 2014. "Pagans, Saints, and War Criminals: Direct Speech as a Sign of Liminal Interchanges in Latin Chronicles of the Baltic Crusades". *Viator* 45.2: 271–288. <https://doi.org/10.1484/J.VIATOR.1.103921>.
- MURRAY, Alan V. 2001. "The structure, genre and intended audience of the Livonian Rhymed Chronicle." I Alan V. Murray (red.), *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier, 1150–1500*, 235–251. Aldershot: Ashgate.
- NEECKE, Michael. 2010. "Peter of Dusburg". I Graeme Dunphy & Cristian Bratu (red.), *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, 1202. Leiden: Brill. http://dx.doi.org/ezp.sub.su.se/10.1163/2213-2139_emc_SIM_000120.
- RUBIN, Miri. 2009. *Mother of God: A History of the Virgin Mary*. London: Allen Lane.

- RÜTH, Axel. 2011. "Representing Wonder in Medieval Miracle Narratives". *MLN* 126.4: S89–114.
- SELART, Anti. 2011. "The use and uselessness of the chronicle of Henry of Livonia in the Middle Ages". I Marek Tamm, Linda Kaljund, & Carsten Selch Jensen (red.), *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier: A Companion to the Chronicle of Henry of Livonia*, 345–361. Farnham: Ashgate.
- SMITH, Thomas W. 2017. "An Unknown Fragment of Peter von Dusburg's *Chronicon terrae Prussiae* in Dublin, Trinity College Library MS 516". I Janusza Hochleitnera & Karola Polejowskiego (red.), *W służbie zabytków*, 151–154. Malbork: Muzeum Zamkowe w Malborku.
- TAMM, Marek. 2013. "How to Justify a Crusade? The Conquest of Livonia and New Crusade Rhetoric in the Early Thirteenth Century". *Journal of Medieval History* 39: 431–455. <https://doi.org/10.1080/03044181.2013.833541>.

Violence and Vision

Encounters with higher powers in the *Cronica Terre Prussie* of Peter de Dusburg

This article analyses the contents of depictions of miracles and wonders in the *Cronica Terre Prussie* (c. 1330), a chronicle recounting the history of the Teutonic Order from its inception in Palestine in the year 1190 to the murder of its Grand Master Werner von Orseln in 1330. The greater part of the chronicle is devoted to the conquest of Prussia and is as such predominantly close to a ritualistic retelling of warfare, plunder and devastation. Within this context, the presence of miracles and wonders raises questions: why were they inserted, what was their purpose and how did they interact with the chronicle as a whole? The contents of these miracles have not previously been studied as a corpus, nor have they been taken into account in the considerable discussion regarding the purpose of the *Cronica Terre Prussie*. By using both quantitative and qualitative approaches, the article finds that the miracles connect both temporally and spatially to the active areas of conflict in the Prussian region, where the miracle narratives recurrently refer to intercessions in connection with specific military sorties and battles. However, when the miracles occur as visions, they are predominantly personal by nature and concern failings and sins committed or serve as transmissions of divine messages and moral directives. The brethren of the Teutonic Order are the most prevalent human agents while the divine is most commonly represented by the Virgin Mary, whose position is one strongly reminiscent of a secular monarch. While devout brethren are recurrently recipients of benign miracles, a sig-

nificant number of agents are depicted as sinners frightened into joining the Teutonic Order as acts of repentance. The Order is portrayed as a privileged and justified recipient of grace, especially by the Virgin Mary who is depicted as the legitimate ruler of Prussia. Notably, the Teutonic brethren invariably communicate directly with the divine. In the few instances where saints are mentioned, their role is peripheral. The presentation as a whole is strongly influenced by scholasticism, with a dearth of emotional expression and an emphasis on causation.

In conclusion, the study finds the miracles and wonders in the *Cronica Terre Prussie* to be integral argumentative links bestowing meaning and legitimisation on the surrounding text. Throughout, the miracles serve as reminders of the Teutonic Order's divinely ordained right to the Prussian lands, and of its moral superiority. The study concludes with a discussion on the purpose and intended audience of the *Cronica Terre Prussie*, and suggests the most likely recipients to have been the Teutonic priest brethren, to serve as source both for the Order's history and for the creation of sermons, the latter of which may be tentatively indicated by the embellished high German rhymed translation *Kronike von Pruzinlant* (c. 1331).

Magnus Borg, Fil. Kand., masterstuderande på programmet för medeltidsstudier vid Historiska Institutionen, Stockholms Universitet. **E-mail:** magnus@gnapp.net

Mendicant Brethren and Master Builders: The Building's History of the Mendicant Orders in Medieval Denmark

MORTEN LARSEN

This article looks into the building's history of the mendicant friaries of medieval Denmark with the aim of investigating distinct phases of development or decline. It is the article's suggestion that the overall characterization of the building's history can be divided into three main periods distinguished by the level of building intensity. The reasons behind the fluctuating tendencies are discussed, and despite the primary causes should be viewed in an overall religious, economical, and political perspective, the importance of contextually significant factors within each convent are emphasized.

Introduction

From the early thirteenth century and until the time of the Reformation, the mendicant orders were a central part – religious, cultural and political – of the medieval Danish townscape. By the time of the Reformation several friaries were characterized by a large-scale, extravagant building mass as well as friary grounds consisting of several acres of land in the densely populated towns. This is however a characterization that mostly fits with the early sixteenth century, and it is contrasted to several of the friaries' humble beginnings in the early thirteenth century. This article aims at describing and explaining the different fluctuating periods in the building's history of the mendicant orders and deciphering what mechanisms caused them.

The material evidence

By the time of the Reformation a total of 29 Franciscan, 19 Dominican and 8 Carmelite friaries had been established in the Danish Realm; this amount constituted approximately 40% of the total number of monastic establishments in medieval Denmark. Both the Dominican and the Franciscan Order appeared in Denmark during the first half of the thirteenth century with the majority of sites being established be-

fore 1300, and their building activities can thus be studied over several centuries until the Reformation. The first Carmelite Friary to be established in the Danish Realm was that of Landskrona in 1410. Regarding this study, it will be difficult to decipher the fluctuation in building intensity for the Carmelites over so few years; however, the Carmelite material is suitable for a characterization of the building intensity of the late medieval period.

The material relating to the study of the building's history of the mendicant orders rely on a variety of sources, both written and archaeological, however in terms of both quantity and quality, the latter is the most interesting.

Chronology

The emphasis on the understanding of the chronological development of the mendicant friaries was greatly enhanced in the years following the Second World War, where medieval archaeology as a professional discipline came of age. In this period methodologies were professionalized, and the notion of stratigraphy became more and more embedded in the field archaeological approach (Olsen 1996: 18–19). The researchers of the late nineteenth and early twentieth centuries were well aware of the chronological discrepancies within the different monastic complexes;¹ it was in many cases not their primary focus. Center of attention was put on architectural or art historical studies, and the dynamics of material culture was of lesser interest. Nonetheless, it is often possible on the basis of a detailed analysis and reevaluation of older antiquarian notes and excavation reports – sometimes in context with a new buildings archaeological survey – to give a fairly plausible relative chronology, even for poorly documented sites (cf. e.g. Eriksson 1997: 743–748).

As an example, the Franciscan friary of Kalundborg is useful. This site was demolished in the years following the Reformation, and it was not until 1960 that a larger part of the friary was unearthed again. The excavation was published preliminary and an actual report was never written – the actual source material consists of a few photos and a large excavation plan. Nonetheless, detailed studies of the limited source material provide sound evidence for at least 13 different building phases that

¹ Already Vilhelm Lorenzen, who in the years 1912–1941 published a pioneering work (11 volumes) on Danish medieval monasteries, was aware of the chronological differences between primarily the churches (primarily from an early period) and the claustral buildings (mainly from a late period). Also the national Danish church inventory of *Danmarks Kirker*, who began publication in 1933, already from the beginning emphasized the importance of the dynamic development of churches.

to a large degree can be fitted into a relative chronology of the site (fig. 1; DK Holbæk Amt 2001: 3332–3335; Krongaard Kristensen 2013: 97).

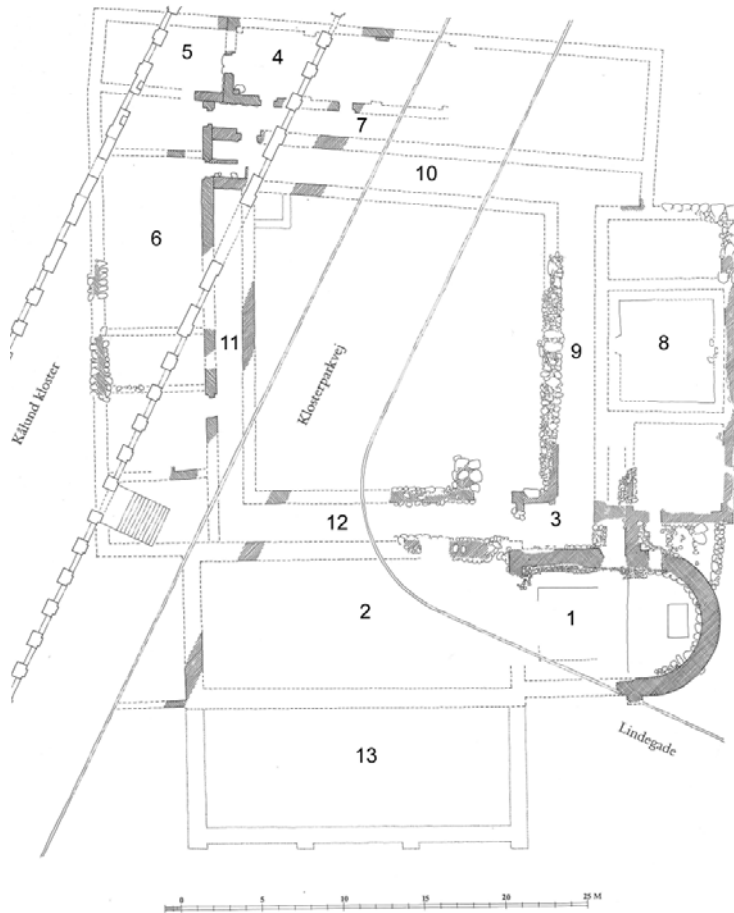


Fig. 1. Plan of the excavated remains of the Franciscan friary of Kalundborg. It illustrates the often fragmentary image of the past object, due to several smaller excavation campaigns. In total, however, the material record provides a valuable insight into the overall stratigraphy of the monument, establishing at least 13 different building phases. After Krongaard Kristensen 2013.

Thus, it is possible to construct a relative chronological sequence for most mendicant complexes. The real challenge is to give an absolute dating of the different building phases. In older research, typological dating on the basis of stylistic characteristics was by far the most common approach, and still today this is for many sites the only possible approach. The main problem in this is of course that some typological traits might be characteristic for architecture over a very long span of time, and also that many buildings of especially the late medieval period are somewhat anonymous (or minimalistic) in their architectural expression.

Due to the often short chronological intervals between different phases (sometimes not more than a few decades), scientific dating like C₁₄ on mortar or thermoluminescens are too imprecise, or have not yet been thoroughly tested (Holst 2011: 66–68). Dating by means of dendrochronology is by far the most useful approach. With regards to this, the only problem is the poor preservation of datable timber in the still standing mendicant buildings, e.g. the roof constructions for several mendicant buildings have been replaced in the post-Reformation period. In some cases, datable timber can be found preserved within the construction (beams carrying the upper storey, wooden structures in relation to niches or windows).² In relation to archaeological excavations, it is often possible to detect wooden structures in relation to foundations, often well-preserved and suitable for dendrochronological dating.³

Some examples

It will be too excessive to give an entire overview of all the Danish friaries and their buildings history, but a few examples should suffice to give an impression of the different phases of development or decline.⁴

The Dominican Church of Viborg

The friary was established in the first half of the thirteenth century; however, the exact date is unknown. The convent must have been founded before 1246, since a friar participated in the provincial chapter in Ribe that year (Hjermind 2014: 673). During the medieval period, the friary developed into a large complex with dual-cloisters adjoining the heavily expanded church, but in the years following the Ref-

² Thus, wood from a niche in the vestry of the Dominican friary of Aarhus was dated to after 1257 (Søvsø 2011: 44).

³ Stabilizing timber posts have been found at several sites, e.g. the Franciscan friaries of Horsens and Svendborg – in both cases suitable for dating (Krongaard Kristensen 1994: 19; 2016: 104).

⁴ A more thorough analysis is presented in Larsen 2018.

ormation, the monastic buildings were torn down. Little is known about the friars' building complex since only a few small-scale excavations have unearthed the destroyed remnants (Levin Nielsen 1974; Krongaard Kristensen 1987: 56–58; Hjermind 2014: 673–674). The friary church was however preserved due to a new function as parish church, a function it still wields today.

The church of today consists of an originally single-celled church (constructed in two phases) with two adjoining chapels on the northern side (today functioning as a side-aisle) with the remnants of the northern cloister walk incorporated as a southern side aisle. A slim tower construction was added to the west gable in the eighteenth century. Despite heavy restorations in the early twentieth century, large parts of the medieval building can still be studied.

The oldest part of the church consists of the three eastern bays of the original single-celled church. It is characterized by a very refined architecture characteristic for several brick-built monuments on the Jutish Peninsula during the first decades of the thirteenth century,⁵ and the best impression of this stems from the elaborate east gable (fig. 2).⁶ Based on a comparative stylistic study of these monuments, the original church in Viborg should be dated to the second quarter of the thirteenth century.

Probably around 1300, the church was expanded towards west with an addition of two bays (fig. 3). Here the architecture is somewhat more minimalistic. Instead of small pilasters, regular supporting pillars were erected, and the exterior decoration is limited to the doorways, constructed of moulded and glazed bricks. The same architectural trends are common in the Danish Realm as well as in the Hanseatic communities of the Baltic around the year 1300 (as for instance in the Cathedral Church of Odense; cf. DK Odense Amt 1990: 228–230; Steenberg 1935: 179–180).

The next phases of construction seem to be the two chapels on the north side of the church, the eastern chapel being the oldest. Both are characterized by late gothic traits – the general simplicity with no use of moulded bricks and the gothic vaulting technique. From written sources it is known that the noble family of Gyldenstjerne erected a chapel by the church, where Mourids Nielsen Gyldenstjerne was buried in 1504, which must be consistent with one of these (Krongaard Kristensen 2013: 411). During the same period, the construction works on the friary buildings must have

⁵ The architectural trends of the Jutish monuments are heavily influenced by the brick-architecture on Zealand (coined the Zealand Style) originating in the latter part of the twelfth century (Krongaard Kristensen 2003: 94–96; 2009; Nawrocki 2010: 71–86).

⁶ As comparative examples for the church, the Jutish Cistercian monasteries of Øm, Vitskøl and Løgum can be mentioned, as well as the oldest part of the Cathedral in Aarhus, cf. Steenberg 1935: 156–159; Krongaard Kristensen 2009: 60–62, 72–73.



Fig. 2. The east gable of the Dominican church in Viborg. The gable was damaged by fire in 1726, after which the top was torn down – however, a detailed analysis of the gable makes it possible to partially reconstruct it. Above a granite plinth, the wall face is divided into five sections by half-columns and topped with round arches. In the three central sections, a tall, slim lancet-shaped window is placed and in the outermost sections the brickwork is laid partially in opus spicatum. Apart from the gable the façade architecture on the exterior walls with quatrefoil and circular blindings, the slim lancet-shaped windows (in some bays gathered in groups of three), and the round arched friezes terminating in pilasters, as well as the use of massive ringvaults, all give the impression of high-class architecture. Photo: ML 2014.

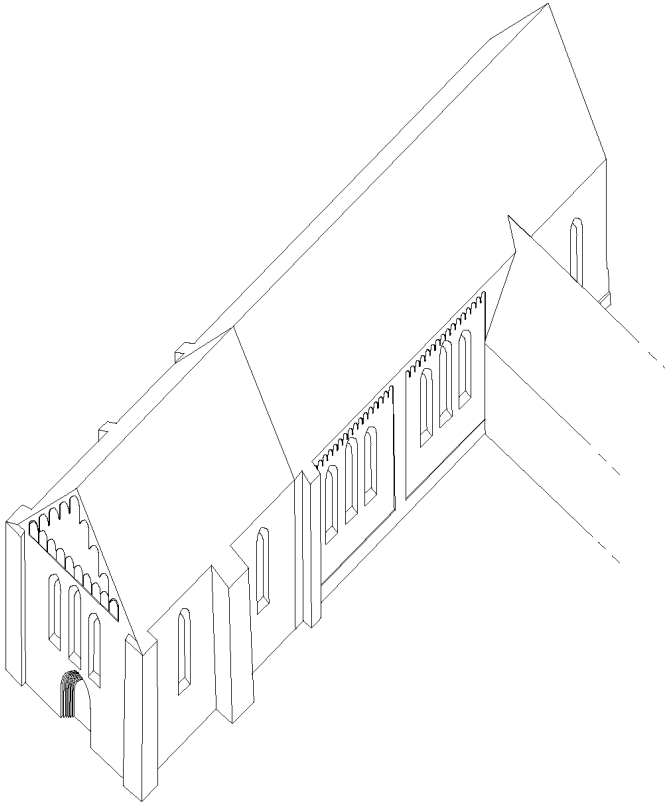


Fig. 3. Axonometric reconstruction of the Dominican friary in Viborg seen for the southwest around 1300. The church consists of two separate phases with an adjoining east wing. Drawing: ML 2012.

been massive, and it is also during this period that the cloister walks were built (fig. 4; Hjerminde 2014: 673).

With regards to the remaining complex, the buildings were torn down after the Reformation, and our knowledge of the different buildings are based solely on a few excavations. It appears that the complex during the thirteenth century consisted of

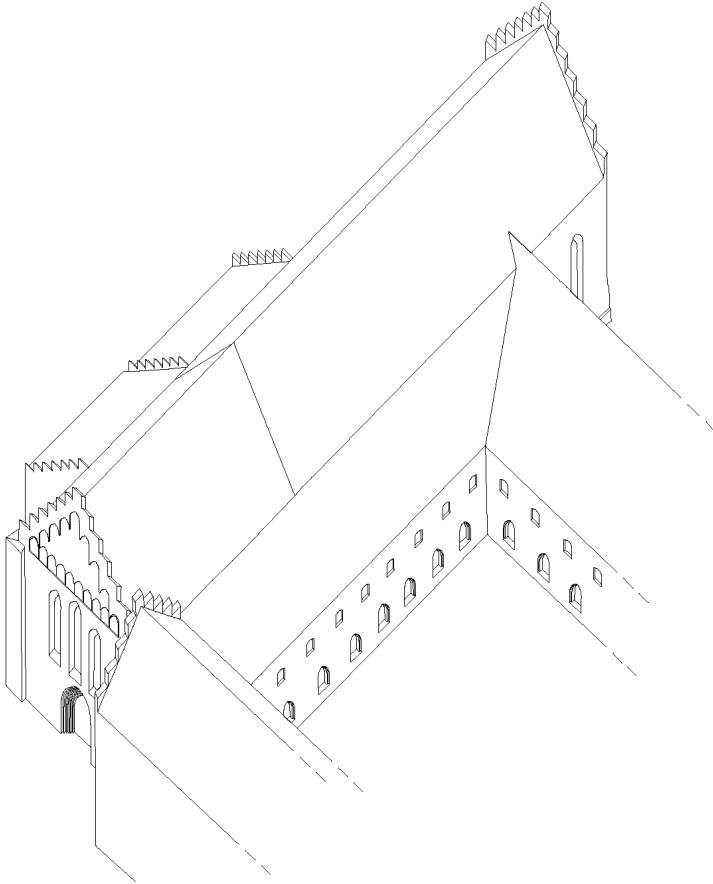


Fig. 4. Axonometric reconstruction of the Dominican friary in Viborg seen for the southwest around the time of Reformation. The church and cloister building have by this phase expanded heavily. Drawing: ML 2012.

an east wing that was fairly long, whereas the south and west wing as well as the cloister walks were constructed in the late middle ages (Levin Nielsen 1974).

In sum: Larger construction works are seen during the century immediately after the convent's establishment, and again a veritable building boom can be detected in the decades around 1500.

The Dominican Friary of Ribe

The Dominican friary of Ribe was founded in 1228 on the bank of the Ribe River. Despite the poor conditions for raising stone building in the marshy lands surrounding Ribe,⁷ the friary is today one of the best preserved in Denmark; the east wing and an adjoining wing south of the main complex were torn down in the post-medieval period. After the Reformation, the friary served as a hospital (fig. 5).



Fig. 5. Section of the cloisterwalk at the Dominican friary of Ribe. The majority of the complex can be dated to the late medieval period. Photo: ML 2008.

Already in 1978, Henrik Græbe from the Danish National Museum published a study on the building's history of the Dominican friary of Ribe (Græbe 1978). It summarizes the knowledge gathered on the site, and despite later critique and new interpretations (fig. 6; DK Ribe Amt 2; SØVSØ 2014: 721–724), it provided a fairly consistent understanding of the development of the complex.

⁷ During the nineteenth and twentieth centuries it was considered repeatedly to tear down the church, due to the unstable foundations (DK Ribe Amt 1981: 720).

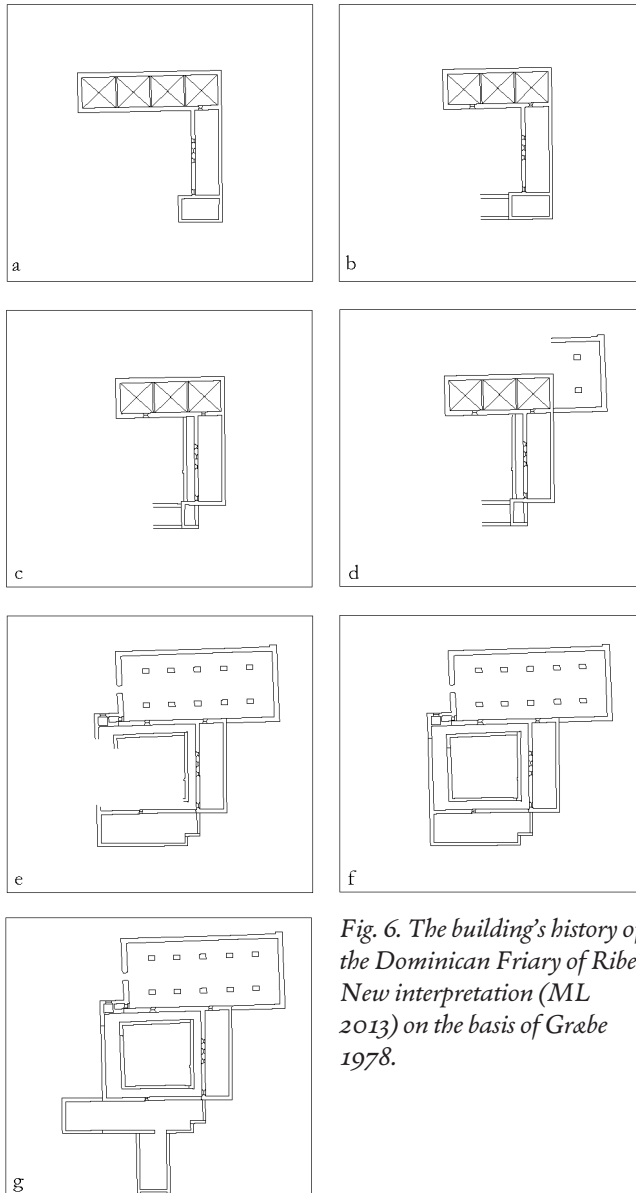


Fig. 6. The building's history of the Dominican Friary of Ribe. New interpretation (ML 2013) on the basis of Gråbe 1978.

The early phases of development are consistent with the establishment of the basic needs: A church, and an adjoining eastern wing with dormitory and chapter house, and perhaps also a small southern wing with the refectory (fig. 6a). Due to the architectural traits (which to a large degree resembles that of the church in Viborg, cf. above), the oldest church and the east wing should probably be dated to the first half of the thirteenth century.

In the two centuries following, it appears that there hardly were any construction works on the friary precinct (fig. 6b–c) – except for the demolition of parts of the church, the construction of an eastern cloister walk, and some smaller changes to the south wing. Especially the demolition of the western part of the church indicates that the friars probably had immense problems with the poor conditions in the marshy areas for construction works.

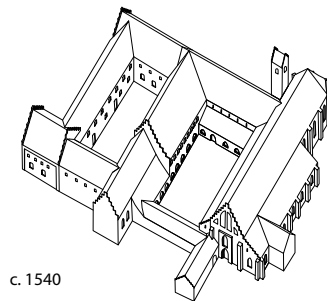
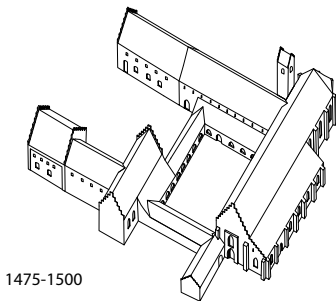
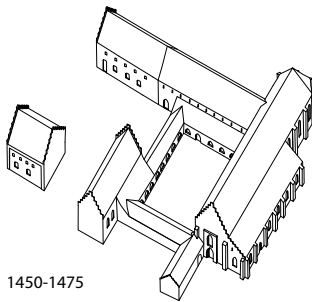
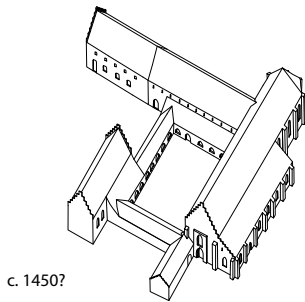
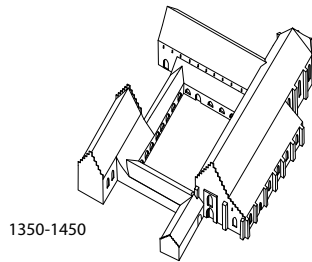
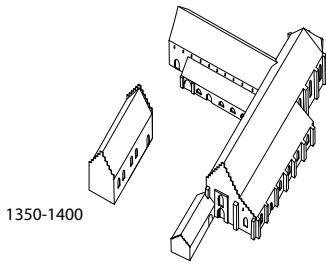
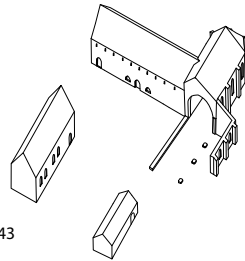
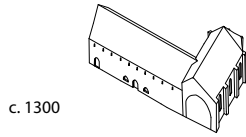
During the latter part of the fifteenth century, measures were taken to expand the derelict friary church and by the end of the fifteenth century a large three-aisled church was completed. The actual complex also expanded with the construction of additional wings to the south as well as the remaining part of the cloister walks (fig. 6d–g).

In sum: During the thirteenth century the basic parts of the friary were constructed, however the majority of the preserved remains stem from the decades immediately prior to the Reformation.

The Franciscan Friary of Odense

In comparison with the majority of mendicant convents, the friary in Odense was established rather late. A royal donation secured the friary's existence from 1279 (DD II,2: no. 394), and by the end of the Middle Ages, it was amongst the largest Franciscan friaries in Scandinavia with two separate cloisters. The preserved parts of the complex consist of the northern cloister, the eastern wing and a small part of the cloister walk from the southern part of the complex. The church and parts of the southern cloister were demolished during the eighteenth and nineteenth centuries (Larsen 2013: 9–11).

Despite the fact that a large part of the friary is demolished, it is possible on the basis of both archaeological and written sources to get a fairly detailed image of the friary's development (fig. 7). In the initial phase around 1300, parts of the church were constructed and probably also the east wing. Sketches of the church drawn prior to the demolition gives the clear impression of a monument influenced by the same architectural trends as the nearby Cathedral Church in Odense, where the oldest parts of the brick-built church stems from the decades around 1300 (DK Odense Amt 1



Facing page: Fig. 7. Axonometric reconstructions of the Franciscan friary of Odense seen from the south. Drawing: ML 2012.

1990: 223). With regards to the Franciscan church, written sources state that it was finished and consecrated in 1343 (ScrMin II 1922: 299), by which time a couple of buildings around the inner cloister were erected.

During the following century the complex slowly evolved with the construction of a cloister walk, and perhaps also an addition to the east wing. From the 1450s onwards, building initiatives seem to gradually increase culminating in the first decades of the sixteenth century. At this time the outer cloister was constructed, and measures were taken to refurbish the church (Larsen 2013: 87–92). Most of the construction works during the decades around 1500 were probably on the initiative of the royal family. The spouse of King Hans, Queen Christine, had a fond relationship with the Franciscan order, and erected a memorial complex for her family in the choir of the Franciscan church (Bøggild Johannsen 2014). The Franciscan friars in Odense benefitted well from their good relationship with the royal family.

Despite a slight decline in building activity in the decades around 1400, the Franciscan friary in Odense saw building activity in more or less all its years of existence with a veritable boom in the years immediately preceding the Reformation.

The Carmelite Friary of Sæby

As a final example, a late medieval establishment should be presented. The Carmelite friary of Sæby in Northern Jutland came into existence by the hand of Jep Friis, bishop of Børglum, who donated the parish church in the newly established town to the brethren. The establishment took place during the 1460s – the exact date is unknown, but the friary existed in 1472 (ActaPont no. 2662).

The brethren took over a small, single-celled church constructed in the mid-fifteenth century, and quickly began to expand it. A larger chancel was erected to the east and the walls of the original church were raised. New vaults were constructed, carrying several murals dated to the decades after 1500 (Rübner Jørgensen 2007: 112). At a later point – during the first three decades of the sixteenth century – a larger chapel on the south side of the church was erected alongside a tower at the west gable (fig. 8).⁸

⁸ Stylistically, the chapel on the south side of the church resembles a common east-Danish motif from the late fifteenth and early sixteenth centuries, inspired by the architecture of St. Mary's Church in Stralsund (Licht 1976: 38–39).



Fig. 8. The Carmelite church in Sæby seen from the east. The original parish church was heavily expanded by the Carmelite brethren during the years prior to the Reformation, the alterations shaping the church space until today. Photo: ML 2016.

In addition to the church, friary buildings were erected on the north side of the church. Despite our knowledge of the claustral buildings are based on a very fragmented archaeological material, evidence for an eastern range with an adjoining cloister walk is sound as well as the ascertainment of an additional wing outside the inner cloister. Detailed studies of the excavation material as well as an analysis of the church also suggest that the southern cloister walk along the church was constructed, as well as a north and west range (Bentsen 2017). During a period of approximately 60 years, the Carmelites in Sæby constructed a friary complex which in terms of size was equal the fairly older friaries of the Franciscan and Dominican Order.⁹

⁹ The same tendency is characteristic for other Carmelite establishments, including that of Elsinore and Aarhus (Lorenzen 1924; Krongaard Kristensen 2008).

Periods of fluctuation

The four examples given above are more or less consistent with the general tendencies in the dynamic development of the Danish mendicant friaries during the course of the middle ages. In sum, three different phases of development can be distinguished on the basis of the intensity in construction work.

Establishments (Thirteenth Century)

The establishment of a monastic institution always necessitates the erection of some sort of building complex to house the convent's inhabitant. And despite their noble ideals also the mendicants had need for facilities to accommodate their activities.

As can be noted from the examples above, the initial building phase often comprised a rather large complex. First and foremost a friary church and in addition to this an eastern wing with dormitory, chapter house, and different other quarters, and in several cases also a wing or building with space for the refectory. In total, a fairly large complex, wielding space to accommodate the basic functions of monastic life.

What differs between the friaries is typically the scale of construction work, and to some degree also how fast the buildings were erected, which mainly was related to how large donations were given the different convents in the early phase of existence. From written sources we know that the founders of the Franciscan friary of Nysted in 1286 provided the convent with the financial means to erect a church and an eastern wing (ScrMin II 1922: 300). From the Franciscan friary in Odense, sources suggest that the King – who also founded the convent – combined and donated several plots in the town area and probably provided the means necessary to build at least the church. His daughters were buried here in the 1280s, he donated the altar-piece, and some of the limestone capitals carrying the vaults in the chancel were decorated with the royal coat of arms (fig. 9).

In some cases, however, the initial donations might not have proven large enough to substantiate a mendicant convent. In Vordingborg, a Dominican friary was founded in 1253. A written source refers to the friary in 1261 (DD II,1: no. 332), but after this point the friary is never again mentioned in written sources, nor is there any knowledge of its existence from archaeological sources. It has been suggested that the convent did not flourish in the town and consequently was either dissolved or transferred to the nearby town of Næstved, where a Dominican friary was founded in the 1270s (Gallén 1947: 28, 66).

The town of Næstved also presents some cases, where political issues gave problems for the mendicant's establishment. The town's most prominent land owner in the thirteenth century was the Benedictine monastery of Skovkloster, situated just



Fig. 9. Limestone capital from the Franciscan church in Odense carrying the royal coat of arms. The convent benefitted greatly from the royal family during the entire medieval period. After Danmarks Kirker. Odense Amt 2001.

north of the town. When the Franciscans arrived in 1240, they were harshly treated by Skovkloster, despite them having the financial support of their founder, Ingerd of Regenstien, who belonged to one of the most powerful noble houses, Hviderne (Helms 1940: 415–417). The conflict ended thirty years later in 1270, when the Franciscans were finally allowed to stay in town – on strict terms (DD II,2: no. 153).

Despite these specific cases, the mendicant orders flourished during the latter part of the thirteenth century, with several construction works initiated or completed. In a way it is peculiar, since the period in general is characterized by the political and social unrest in the years following the death of Valdemar the Victorious in 1241, where his sons fought each other above the crown, the conflict of Investiture between king and archbishop, the financial decline and continuous pawning of the Realm.¹⁰ Despite

¹⁰ The larger landowning monasteries like the Benedictines or the Cistercians were probably more influenced by the political conflicts of the thirteenth century. The Cronicle from the Cistercian abbey of Øm mentions several incidents of harassment in the years

these tumultuous years, the mendicant orders continued to flourish; concluding several of their initiated building programs in the following century.

The Black Death and Beyond (Fourteenth Century)

Traditionally, this period is associated with a notion of a general societal decline, partly due to the agrarian crisis of the first half of the fourteenth century, and the Black Death and subsequent plague epidemics (Ulsig 1991: 21–25; Nyborg 2009). And indeed, this period is marked by financially harsh times as well as a massive decline in population, as can be asserted from written sources as well as archaeological (Engberg 1999: 10–12).

With regard to construction works associated with ecclesiastical institutions, there appear to have been less activity than in the period before. However, the reason for the lacking intensity should mainly be seen in context with other factors than solely the 14th century crisis. The main construction works of the thirteenth century concerned the erection of parish churches which by the mid-thirteenth century appears to have been completed (Mackeprang 1944: 19; Johannsen & Smidt 1981: 91). Also, as mentioned above, the basic construction works by the mendicant orders were more or less completed during the thirteenth century. The erection of churches and monastic buildings in the fourteenth century is thus limited to mainly churches in urban centers or independent institutions such as monasteries.

The Franciscan church in Horsens (fig. 10) is an often-used example on the effect of the Black Death. During the period 1325–1350 the existing church underwent a large rebuilding process, in which the chancel was expanded, and the nave built taller. The chancel was finished, but the rebuilding of the nave was halted at some point – supposedly due to the Black Death (DK Århus Amt 10 2005:5720; Nyborg 2009: 50). The dating of the phase of rebuilding is based on stylistic traits, thus there is no sound evidence for the halted building plans being contemporary with the years of plague. Recent studies of the building's history in Horsens have also suggested that the rebuilding process took several years, and probably were not concluded until the second half of the fourteenth century – after the Black Death (Krongaard Kristensen 2016: 71).

There is a tendency in some publications to use the Black Death as a means of dating building phases, rather than taking the actual building into account. With reference to the Black Death, the high-gothic rebuilding of the Franciscan church in Svendborg is proposed concluded before 1350 (DK Svendborg Amt 1 2013: 557), de-

following king Valdemar's death (Olrík 1932: 41–45). Their agrarian based economy was far more sensitive to general political and financial conflicts than the mendicants.



*Fig. 10. The Franciscan church in Horsens. East gable. The church was heavily restored in the 19th century, however the overall phases of the buildings history are still decipherable. The east gable along with the choir was rebuilt in high gothic style during the 14th century
Photo: ML 2015.*

spite a written source mentioning that the church was consecrated in 1361! (ScrMin II 1922: 293–294)

Among other examples of building projects in the mendicant friaries during the latter part of the fourteenth century, examples should be mentioned from Aarhus and Roskilde. Probably in the 1360s, the vaulting of nave of the Dominican church in Aarhus was completed; dated by a mural inscription attributing the vaulting to the generous donation of the nobleman Stig Andersen Hvide (d. 1369) (Søvsø 2011: 10–11). Moreover, in the Franciscan friary of Roskilde, it is known from written sources that Queen Margrete (1387–1412) donated the funds to build a new refectory building (with a vaulted cellar) (ScrMin II 1922: 294).

The above-mentioned examples are only a few, and for many mendicant friaries it should be remembered that there are only few indications for construction works in the second half of the fourteenth century. However, apart from focusing solely on crisis and plague as a reason for the decline in building intensity, one might ask *why* should the mendicants continue expanding their friaries? The early fourteenth century saw the completion of several large-scale building works initiated during the phase of establishment.¹¹ At the Franciscan friary of Odense, the church was completed by 1343, and alongside that, the friary consisted of an eastern wing with dormitory and chapterhouse, and a refectory building. Keeping the original ascetic life views of the friars in mind, and remembering the mendicants own notion of living in *houses* and not *monasteries*, one might consider if not the complexes to some degree might have been perceived as *finished* at this point in time?

When comparing the Mendicant examples with other monastic institutions there appear to be a slight discrepancy. Other monastic institutions – as the Benedictines and Cistercians – who were relying on an economy based on agriculture and production, were probably harder hit by the agrarian crisis, Black Death and de-population, than the Mendicant orders. Sites like the Benedictine monastery of Glenstrup and the Benedictine nunnery of Randers were dissolved in the early fifteenth century (Lorenzen 1933: 60, 92), which might have been a long-term result of the fourteenth century crisis. Also, the abandonment of several parish churches during the high and late medieval period should probably be attributed to the crisis (Engberg 1999: 10–12).

Looking beyond the borders of the Danish Realm it is worth noting that the crisis and plague had very different impact. Norway was probably harder hit than both Denmark and Sweden (Sandnes 1981: 110–112; Myrdal 2003: 243–245), whereas the coastal region south of the Baltic seems to more or less flourish in the

¹¹ E.g. the chancel in the Franciscan church of Ystad and the Dominican church of Holbæk.

aftermath of the Black Death. Dendrochronological datings from a several churches in the region of Mecklenburg indicate a decline in the years preceding the Black Death, whereas the building intensity increases greatly in the second half of the fourteenth century before a new decline (Schöfbeck 2014: 190–193). The crisis thus had a much-differentiated impact in different regions and on different societal levels.

Despite large parts of society were dramatically hit by the crisis of the fourteenth century; it appears that the Danish mendicant friaries in many ways benefitted from it. The Black Death and later epidemics gave way to a more extrovert spiritual and religious way of life that probably had great impact on the order's relationship to society. While the orders symbolized an ascetic life in pursuit of the Lord, the friaries laid space to preaching, burials and commemorative masses that probably applied to society's growing need for spiritual guidance, thus attracting an overall interest and financial support from the laity.¹² The increasing interest from the laity combined with a more complex spiritual practice probably had great importance for the building activities of the mendicant orders in the centuries to come.

The Late Medieval Period (Fifteenth–Sixteenth Centuries)

During primarily the second part of the fifteenth century and the first decades of the sixteenth century, the ecclesiastical building boom reached a climax, and for the mendicant orders this meant several major construction works that expanded their building mass significantly.

It was not only the mendicants that experienced this rapid expansion. Parish churches were subject to major changes, other monastic orders flourished, castles and fortification were expanded and the construction of brick-built houses in urban centers increased as well. It appears that in general the Danish Realm during the course of the fifteenth century could provide a fertile economic and social climate for this type of large-scale investments. And construction works continued to the very end – in 1521, the Franciscan nunnery of Odense was established (*ActaPont* nos. 4681, 4683) – despite it has been argued that the late medieval building boom reached its climax already around 1500 (Wienberg 1993: 119–121).

Since the 1980s, the economical factor has often been seen as the main explanatory model for the mendicant's expansion in the late medieval period. The general economic growth should also be acknowledged as the underlying facilitator for the building boom, yet for the mendicant orders other factors can easily have proven more central.

¹² Studies in the amount of donations to the Church shows that plague epidemics had an increasing effect on society's contributions, and the mendicant orders might have benefitted greatly from it (Bisgaard 2008; Bisgaard 2009: 97–98; Gøgsig Jakobsen 2014: 63).

The late medieval wave of Reform known as the Observants, have also been seen as one of the main economic factors behind the material growth of the mendicant friaries. The Observants held a strong discipline, dictating that the individual friaries were not allowed to be landowners – which during the high medieval period had been a more or less common feature among several Danish friaries. The explanatory model suggests that the financial means acquired by the selling of estates was used on expanding the friary complex. However, the notion does not coincide chronologically – the building intensity is increasing rapidly already from the third quarter of the fifteenth century, whereas most Franciscan friaries did not reform until the years around 1500 (fig. 11). Also, a study of the Dominican convents of Denmark shows that despite the friaries were reformed in the late 15th century, properties and estates were to a large degree not sold (Gøgsig Jakobsen 2008: 243–245).

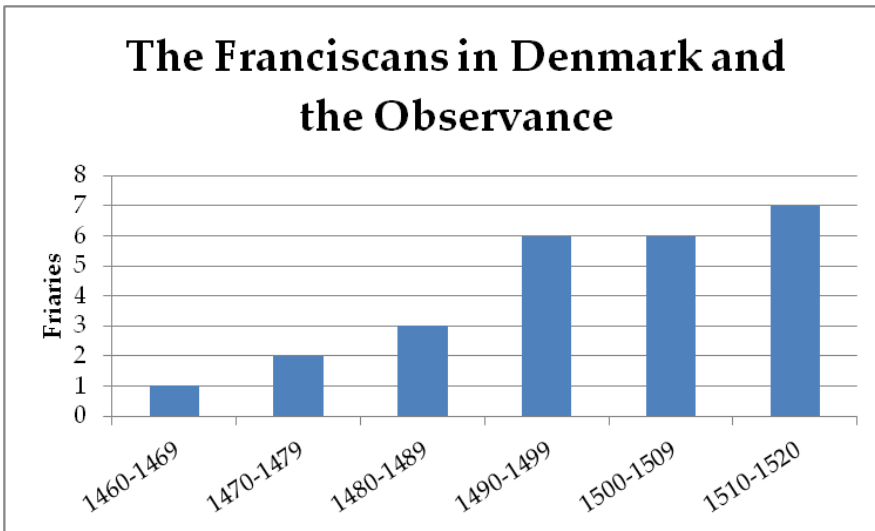


Fig. 11. The Franciscan friary's conversion to the Observance sorted by decade. Most friaries converted in first decades of the 16th century, succeeding the initial phase of the late medieval building boom.

In an assessment of the material growth of the friaries during the late medieval period, it is also important to notice that the individual convents had very different economical backgrounds. Some convents had powerful benefactors (perhaps with specific

agendas), which greatly influenced the expansion of the friary complex. The Franciscan friary of Odense greatly benefitted from the strong relationship to Queen Christine in the years around 1500, which is also the period when the building intensity reached its peak. The pious queen donated several larger and smaller gifts to the brethren – several of which have been recorded in her court accounts.

The court accounts of Queen Christine present a phenomenal source to the economy and material culture of a large-scale household in the late medieval period. It is however also a unique source, which should be used carefully.¹³ It should be taken into account that many smaller gifts and donations from the nobility or bourgeoisie not necessarily have left any written evidence, and that the household accounts are both heavily informative as well as biased.¹⁴

The concept of giving donations to the church was widely popular during the late medieval period, and was probably linked to the increasingly intense religious life of the period. With the introduction of the *devotio moderna*, the aftermath of the plague epidemics of the fourteenth century and the rise of a more spiritualistic belief, the interactions between church and layman increased. Commemorative masses, the instigation of altars or chapels and the generally outward activities of the mendicants facilitated a close connection between the friary and the surrounding community. The enhanced and expanded spiritual and religious practice should probably be regarded as one of the primary reasons for the immense building activity during the fifteenth and early sixteenth centuries.¹⁵

In relation to the explanation presented above, a functional interpretation might also be put forth. The building expansion of the friaries shows some trends in the late medieval period. Despite many additions and alterations seem to be individually assigned to the different convents; the result by the time of the Reformation gives a far more homogenous picture of the material culture than displayed in the earliest phase of settlement. And especially one characteristic is prominent – a structuration of the complex around two separated cloisters (fig. 12).

The best preserved example of this is the above mentioned Franciscan friary of Odense, but archaeological evidence suggests that this plan arrangement during the

¹³ In a study of the donations to the Franciscan Order in the medieval period, the sixteenth century is in particular seen as a peak – however, the bias created by Christine's household accounts are not taken into consideration (Nybo Rasmussen 2002: 321–324).

¹⁴ In a study of medieval wills, it has been argued that only donations including land and estate have left written evidence (Ingesman 1987: 205).

¹⁵ Many of the friaries cloister walks were either completed or newly erected during the late medieval period, perhaps due to a spatial need for facilitating processions (Krongaard Kristensen 2000: 53).

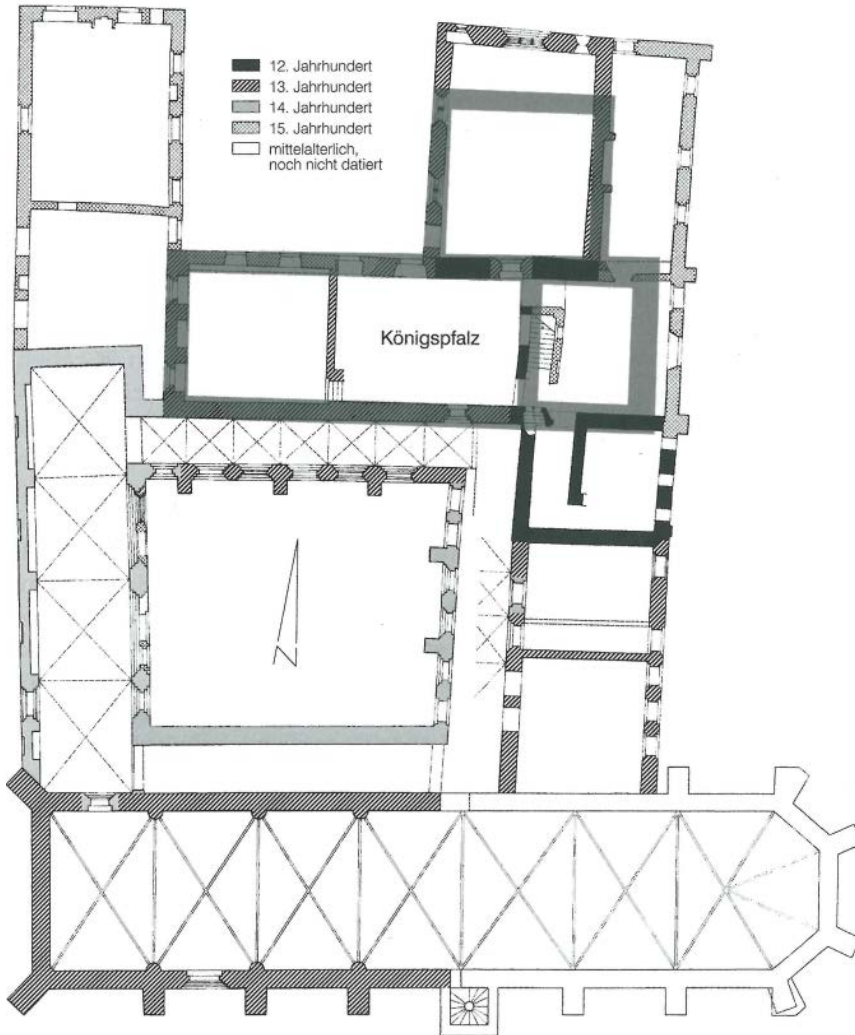


Fig. 12. The Franciscan friary of Schleswig is characterized by several phases, however at the end of the medieval period, the complex was structured around two cloisters (the northern was probably closed with a wall to the north) as it is known from several cases in North Europe. After Müller 2014.

fifteenth century became prominent in several Danish friaries, e.g. the Franciscans in Viborg, Ribe, Schleswig, Flensburg and Halmstad. In many cases (like the Dominican friaries of Viborg and Odense) the plan arrangement is probable; however the archaeological evidence is still too fragmentary to present a secure interpretation. On the southern coast of the Baltic, e.g. in the Hanseatic communities of Lübeck, Wismar, Rostock and Stralsund, the arrangement with two separate cloisters is very common among mendicant complexes (Untermann 2009: 199–201).

It has been suggested that the emergence of the dual-cloister plan should be seen as a consequence of the outward activities of the friars as well as the surrounding community's interest in conducting different secular activities within the friary precinct, thus dictating an arrangement with a secluded cloister for the brethren and a cloister with a semi-public appearance (Cante 2010: 69–70; Larsen 2012: 16; Larsen 2018: 215–220). The need for space, both functional and spiritual, increased during the latter part of the medieval period, and should to a large degree be seen as the primary source for the mendicant boom in construction works.

Concluding remarks

The mendicant friaries changed continuously in the course of the medieval period. Being dependent on an economy primarily based on alms and donations, the gradual expansion of the friaries was for a great deal characterized by ad hoc solutions. Nonetheless, these several small additions over the course of centuries transformed the small and ascetic mendicant houses into large and impressive complexes.

The gradual expansion of the mendicant friaries can be divided into three main periods. The first period, from the earliest establishments and until c. 1300, was characterized by the establishment of the majority of Franciscan and Dominican houses, and saw the construction of the oldest parts of the friary complexes – e.g. the church and often the eastern range. The establishing phase more or less ceased in the early fourteenth century.

The second period, the fourteenth century, was to a less degree characterized by expansion, and in many cases the building activity at the mendicant friaries was significantly scaled down in comparison with the preceding period. Despite the fourteenth century – and particularly the latter part – has been seen as an era of general decline, it is evident that some parts of society flourished in the aftermath of the Black Death. Some mendicant friaries clearly continued expanding, yet for others the phase of expansion had ended several years prior to the Black Death.

The third period, from c. 1400 and until the Reformation, was clearly marked by an impressive intensity in building activity. Many friaries were expanded, and large brick-built houses were erected, cloister walks were constructed, churches renewed, restored and refurbished.

To a large degree these fluctuating periods were a product of general economical, political and above all religious developments that influenced society as a whole – or at least, they shaped the basic frame in which each friary could develop and expand. In many cases, it is clear that the many different ad hoc building projects should be seen in context with contextually significant factors for each friary.

As with the example of the Franciscan friary of Odense that during the course of its existence evolved into the largest Franciscan friary in the Nordic countries. The friary was established on the behest of the royal family, which remained a strong and faithful benefactor during the entire medieval period. Most of the building activity in the establishing phase should probably be attributed donations from the royal family, and in the late medieval period it was obviously Queen Christine, who was benefactor and protector of the convents.

Also, in the case of the Carmelite friary in Sæby, the rapid growth of the friary in the latter part of the fifteenth century was due to excessive donations from the founder Jep Friis, the bishop of Børglum. The establishment of the friary was part of a political strategy by the bishops in Børglum, in their attempt to establish and maintain a town or trading community on the east coast of Jutland.

Political strategy wielded a great significance as to whether friaries flourished or declined, and in the above-mentioned example of the Mendicant houses in Næstved, it is clear that the powerful Benedictine monastery of Skovkloster, located in the outskirts of the medieval town, were not fond of the mendicant brethren. For several decades in the thirteenth century, the establishments of the mendicant houses were halted, and the political climate between the monastic institutions was tense during the following centuries.

Bibliography

ACTAPONT = *Acta Pontificum Danica. Pavelige Aktstykker vedrørende Danmark I–VIII*, utg. L. Moltesen. København, 1904–1943.

BENTSEN, Lars Chr. 2017. "Sæby kirke". *Vendsyssel Nu&Da* 2016–2017.

BISGAARD, Lars. 2008. "Kirken og pesten i senmiddelalderen. Pestepidemierne 1360–1500 og gavegivning til kirken". *Personalthistorisk tidskrift* 2008.2: 172–193.

- . "Danish Plague Patterns, 1360-1500". In Lars Bisgaard (ed.), *Living with The Black Death*, 85–112. Odense: University Press of Southern Denmark.
- BØGGILD JOHANNSEN, Birgitte. 2014. "Gråbrødre Klosterkirke i Odense". In Karin Kryger (ed.), *Danske Kongegrave*, Vol. 2: 173–195, København: Museum Tusulanum.
- CANTE, Marcus. 2010. "Klosteranlagen der Bettelorden und ihre Nutzung". In Dirk Schumann (ed.), *Brandenburgische Franziskanerklöster und norddeutsche Bettelordensbauten*, 61-82. Berlin: Lukas Verlag.
- DD = *Diplomatarium Danicum*. København: Det danske Sprog- og Litteraturselskab 1938–.
- DK = *Danmarks Kirker*. København: Nationalmuseet 1933–.
- ENGBERG, Nils. 1999. "Ødekirker". *Arkeologiske Udgravninger i Danmark 1999*, 7–20.
- ERIKSDOTTER, Gunhild. 1997. "The Stratigraphy of Buildings. Examples of the Methodology of Buildings Archaeology". In Hans Andersson (ed.), *Visions of the Past. Trends and Traditions in Swedish Medieval Archaeology*, 741–762, Lund: Lund Studies in Medieval Archaeology.
- GALLÉN, Jarl. 1947. *La province de Dacie de l'ordre des Frères Prêcheurs*. Helsinki: Mercator.
- GRÆBE, Henrik. 1978. *Ribe Skt. Katharina Kloster. Sognekirke og Hospital*. Ribe: Historisk Samfund for Ribe Amt.
- GØGSIG JAKOBSEN, Johnny Grandjean. 2008. *Prædikebrødrenes samfundsrolle i middelalderens Danmark*. Unpubl. PhD-thesis, University of Southern Denmark.
- . 2014. "The Black Friars and the Black Death". In Kerstin Hundahl (ed.), *Denmark and Europe in the Middle Ages, c. 1000–1525. Essays in Honour of Professor Michael H. Gelting*, 59–76. Farnham: Ashgate.
- HELMS, Hans Jørgen. 1940. Næstved Skt. Peders Kloster (Skovkloster), Næstved.
- HJERMIND, Jesper. 2014. "The monastic communities of medieval Viborg". In Manfred Gläser (ed.), *Die Klöster*, 665–682. Lübecker Kolloquium zur Stadtarchäologie im Hanseraum 9. Lübeck: Verlag Schmidt Römhild.
- HOLST, Jens Christian. 2011. "Dokumentation og datering af teglmurværk. Om iagttagelser og deres samspil i bygningsarkæologien". *bikuin* 38: 59–80.
- INGESMAN, Per. 1987. "Kanniketestamenter fra dansk senmiddelalder som social- og kulturhistorisk kilde". *Kirkehistoriske Samlinger* 1987: 203–232.
- JOHANNSEN, Hugo & Claus M. SMIDT. 1981. *Danmarks Arkitektur. Kirkens huse*. København: Gyldendal.
- KRONGAARD KRISTENSEN, Hans. 1987. *Middelalderbyen Viborg*. Aarhus: Centrum.

- . 1994. *The Franciscan Friary of Svendborg*. Svendborg: Svendborg County Museum.
- . 2000. "Korsgangsmotivet ved danske klostre". In I.-L. Kolstrup (ed.), *Aspekter af dansk klostervæsen i middelalderen*. 47–76. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- . 2003. "Backsteinarchitektur in Danemark bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts / Teglstensarkitektur i Danmark frem til 1200-tallets midte". In Manfred Gläser (ed.), *Dänen in Lübeck / Danskere i Lübeck 1203–2003*, 94–103. Lubeck: Verlag Schmidt Römhild.
- . 2008. "De hvide brødre på Brobjerg. Karmeliterklostret i Århus". In Poul Pedersen et al (eds.) *Det skjulte Århus*, 9–22, Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- . 2009. "Architectural relations between Danish Cistercian Churches and the Daughters of Esrum at Dargun, Eldena and Kołbacz". In Oliver Auge (ed.), *Glaube, Macht und Pracht. Geistliche Gemeinschaften des Ostseeraums im Zeitalter der Backsteingotik*, 59–76, Rahden: Marie Leidorf Verlag.
- . 2013. *Klostre i det middelalderlige Danmark*. Højbjerg: Jysk Arkæologisk Selskab.
- . 2016. *Franciskanerklostret i Horsens*. Højbjerg: Jysk Arkæologisk Selskab.
- LARSEN, Morten. 2012. "'Udi predickebrødris huuss'. Aspekter af tiggerordenernes samfundsrolle i middelalderens Danmark". *Kirkehistoriske Samlinger* 2012: 7–21.
- . 2013. *Franciskanerklostret i Odense. En arkæologisk undersøgelse af det middelalderlige bygningskompleks*. Højbjerg: Middelalder-arkæologisk nyhedsbrev.
- . 2018. *Danmarks middelalderlige tiggerklostre*. Højbjerg: Jysk Arkæologisk Selskab.
- LEVIN NIELSEN, Erik. 1974. "Viborg Sortebrødrekloster. Antikvariske iagttagelser siden 1847". *MIV* 4: 44–55.
- LICHT, K. de Fine. 1976. "Øresundsmotiver". *Nationalmuseets Arbejdsmark* 1976: 33–40.
- LORENZEN, Vilh. 1924. *De danske Karmelitterklostres Bygningshistorie*. København: C.E.C. Gad.
- . 1933. *De danske Benediktinerklostres Bygningshistorie*. København: C.E.C. Gad.
- MACKEPRANG, M. 1944. *Vore Landsbykirker*. København: Høst & Søn.
- MÜLLER, Ulrich. 2014. "Klöster in Schleswig". In Manfred Gläser (ed.) *Die Klöster*, 355–366. Lübecker Kolloquium zur Stadtarchäologie im Hanseraum 9. Lübeck: Verlag Schmidt Römhild.
- MYRDAL, Janken. 2003. *Digerdöden, pestvågor och ödeläggelse. Ett perspektiv på senmedeltidens Sverige*. Stockholm: Sällskapet Runica et Mediævalia.
- NAWROCKI, Paul. 2010. *Der frühe dänische Backsteinbau. Ein Beitrag zur Architekturgeschichte der Waldermarzeit*. Berlin: Lukas Verlag.

- NYBO RASMUSSEN, Jørgen. 2002. *Die Franziskaner in den nordischen Ländern im Mittelalter*. Kevelaer: Butzon & Berger.
- NYBORG, Ebbe. 2009. "Den Sorte Død som afspejlet i skandinavisk arkitektur og kunst". *bikuin* 36: 45–58.
- OLRIK, Jørgen. 1932. *Om Klosters Krønike. Exordium Carae Insulae*. Aarhus: Historisk Samfund for Århus Stift.
- OLSEN, Olaf. 1996. "De danske middelalderklostres arkæologi". *bikuin* 23: 7–26.
- RÜBNER JØRGENSEN, Kaare. 2007. "Munke og nonner på danske kirkevægge". *bikuin* 34: 101–110.
- SANDNES, Jørn. 1981. "Settlement Developments in the Late Middle Ages (approx. 1300–1540)". In Svend Gissel (ed.), *Desertion and Land Colonization in the Nordic Countries c. 1300–1600*. 78–114. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- SCHÖFBECK, Tilo. 2014. *Mittelalterliche Kirchen zwischen Trave und Peene*. Berlin: Lukas Verlag.
- SCRMIN = *Scriptores Minores Historiæ Danicæ Medii Ævi*, I-II, ed. M. Cl. Gertz. København: Selskabet for Udgivelse af Kilder til dansk Historie, 1922.
- SKOV, Erik. 1961. "Tiggernes slot". *Skalk* 1961.3. 13–18.
- STEENBERG, Jan. 1935. *Studier i dansk og nordtysk Teglstensarkitektur i 13. Aarhundrede*. København: C.E.C. Gad.
- SØVSØ, Morten. 2011. *Dominikanerklostret i Århus*. Højbjerg: Middelalderarkæologisk Nyhedsbrev.
- . 2014. "The monastic institutions of Ribe". In Manfred Gläser (ed.), *Die Klöster, 717–734*. Lübecker Kolloquium zur Stadtarchäologie im Hanseraum 9. Lübeck: Verlag Schmidt Römhild.
- ULSIG, Erik. 1991. "Pest og befolkningsnedgang i Danmark i det 14. århundrede". *Historisk tidsskrift* 91.1: 21–43.
- UNTERMANN, Mattias. 2009. "Öffentlichkeit und Klausur. Beobachtungen zur franziskanischen Klosterbaukunst in der Provinz Saxonien". In Oliver Auge (ed.), *Glaube, Macht und Pracht. Geistliche Gemeinschaften des Ostseeraums im Zeitalter der Backsteingotik, 199–208*. Rahden: Marie Leidorf Verlag.
- WIENBERG, Jes. 1993. *Den gotiske labyrint. Middelalderen og kirkerne i Danmark*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Morten Larsen is a senior curator at Vendsyssel Historiske Museum, Denmark. MA and PhD in Medieval and Renaissance Archaeology (Aarhus University). His research is primarily focused on monastic and church archaeology. **Email:** mla@vhm.dk

Middelalderbyen Oslo – av stakk og stein

MORTEN STIGE & EGIL LINDHART BAUER

Medieval Oslo – built of timber and stone

The general impression from the literature on medieval Oslo is that the townscape was dominated by timber buildings, the only major exceptions being the buildings of the Church and the King. When the remains of a large stone building outside the Bishops palace was discovered by NIKU in 2013, it was accordingly presumed to be from the sixteenth century. The size of the building made Byantikvaren undertake a documentation which led to samples being taken, dating it to c 1300. This has led to a new and more critical approach to excavated stone buildings in Oslo. This article reassesses earlier archaeological material and diplomas and concludes that stone buildings were probably to be found on most properties by the end of the fourteenth century.

Middelalderbyen Oslo har vært fremstilt som en treby, hvor bare kirker, klostre og anleggene til biskop og konge skilte seg ut som steinbygninger. Lave, brune tømmerhus med gresstak er bybebyggelsen slik den ble beskrevet av Gerhard Fischer (1950: 30) og Erik Schia: «Sett fra sjøen dominerte monumentalbygningene av stein helt. De kneiste over den lave, mørke trehusbebyggelsen» (Schia og Keller 1994: 22).

Utgravningen i 2013–14 av en stor steinbygning med minst tre rom (bygning A i figur 13) sør for middelalderens Bispeallmenning utfordrer denne vedtatte sannheten. Fundamentpæler og gulvstokker i bygningen ble datert til omkring 1300. I samme og senere utgravningsfaser forbundet med Follobaneprosjektet ble det avdekket ytterligere fem steinbygninger hvis tidligste fase ble datert til mellom 1260 og 1440.¹ Én av bygningene (B) lå ca. åtte meter nord for steinbygningen vi skal ta for oss her. En annen (C) lå nord for Bispeallmenningen, innenfor bispeborgen. En tredje, liten bygning (D) lå 16 meter sør for steinbygningen vi skal ta for oss (Edman et al. *in prep.*), mens den fjerde og femte lå i søndre del av middelalderbyen (Derrick 2018: 151–154), henholdsvis 13 og 20 meter sørvest for Saxegården – en bygning med steinkjeller fra middelalderen.

¹ De fire steinbygningene i området ved Bispeallmenningen er markert med A–D i figur 13. Referer til denne figuren for nøyaktig plassering av steinbygningene.



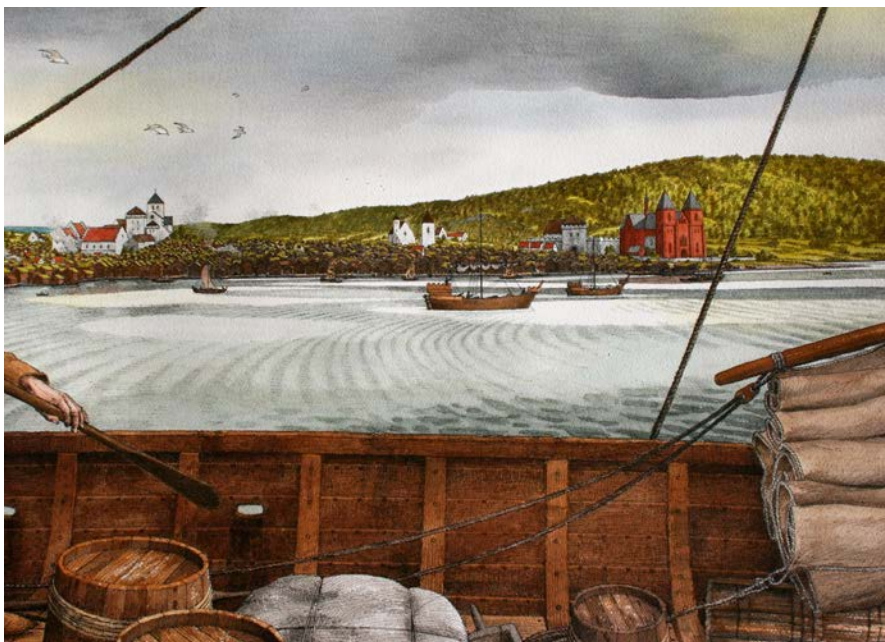
Figur 1: Kuppelsteinsgulv i søndre del av steinbygningen sør for Bispeallmenningen. Bygningen lå mellom spuntvegger i en trang byggegrop, med flere tverrgående avstivere som den som er synlig langs bildets høyre kant. Sett mot vest. Foto: John C. Sharpe, NIKU.



Figur 2: Steinbygning B, som lå åtte meter nord for steinbygningen vi tar for oss, lå umiddelbart sør for Bispeallmenningen. Bygningen ble utgravd 2017–18 og er demontert for mulig gjenoppbygging i et nytt middelaldermuseum. Åtte dendrokronologiske dateringer av gulvplanker og underliggere plasserte fellingsår for treverket mellom 1295 og 1302. Én av underliggerne fikk en tidligere datering (1260–1296), men denne alene gir ikke grunnlag for å si at bygningen hadde en tidligere fase eller om stokken representerer gjenbruk av eldre tømmer. Foto: Morten Stige, Byantikvaren i Oslo.

Denne artikkelen begynner med en gjennomgang av forskningshistorien for bebyggelsen i middelalderens Oslo og fortsetter med et nytt blikk på det skriftlige kildematerialet. Med utgangspunkt i en ny lesning av diplomaterialet og en bygningsarkeologisk tolkning av steinbygningen sør for Bispeallmenningen, ønsker vi å legge grunnlaget for en videre diskusjon om 36 arkeologisk påviste steinbygninger med mulig middelalderdatering innenfor middelalderbyen Oslo.² Alt tyder på at stein og tegl som bygningsmateriale ikke var forbeholdt Kirke og Konge, men i stedet at borgere i Oslo bygde med både stukk og stein lenge før reformasjonen.

² Dette antallet er basert på en vurdering av Øystein Ekrolls gjennomgang av Oslos steinbygninger som han antar var i bruk etter reformasjonen (Ekroll 1990a).



Figur 3: Middelalderbyen Oslo på 1300-tallet, sett fra sjøsiden, mot øst. Illustrasjon: Karl-Fredrik Keller (Schia og Keller 1994: 22–23).

Skillet mellom bruk av stein og tegl er interessant, men er knapt problematisert i kildene som omtaler borgernes hus. Vi differensierer derfor heller ikke og omtaler i denne artikkelen begge deler som *steinbygning*. Selv etter at tegl ble tatt i bruk på 1200-tallet ble den, så langt vi vet, alltid brukt i kombinasjon med naturstein. Vi bruker *steinbygning* som overgrepene betegnelse både for konstruksjoner som kan ha vært kjeller/underetasje i en trebygning og for konstruksjoner som i sin helhet kan ha vært bygd i stein. Ingen sekulære steinbygninger, foruten kjelleren under Saxegården, er bevart fra middelalderbyen Oslo, og den arkeologiske kildesituasjonen tillater sjelden å differensiere mellom ulike konstruksjonsformer. Murtykkelsen gir en indikasjon på om bygningen kan ha hatt flere etasjer, og mange av de avdekte bygningensrestene har murtykkelser på en meter og mer, noe som gjør det mulig å bygge flere etasjer i stein.

Resultatene fra de nylig avsluttede utgravningene for Follobanen gjennom Gamlebyen, hvor NIKU har gravd ut flere steinkonstruksjoner sørvest for bis-

pegården, tilsier at dateringene av eldre funn må revurderes. I forlengelse av dette, vil vi vise det forvaltningsmessige problemet som 1537-skiellet i Kulturminneloven har skapt for behandlingen av denne typen kulturminner. I siste del av artikkelen, ser vi på mulighetene til å hente ut ny kunnskap fra tidligere funn, og vi indikerer konsekvenser dette får for forståelsen av den middelalderske bytopografien. I forlengelse av nye hypoteser rundt dette temaet, vil det være aktuelt å sammenstille materialet fra Oslo med det i andre byer, både i Norge og i våre naboland.

Forskningshistorien

Nicolaysen og de andre 1800-tallspionerene i utforskningen av Oslos middelalder var først og fremst på jakt etter høystatusbyggene reist av Konge og Kirke. Da Smaalensbanens trasé ble sjaktet ut i 1877–79, dokumenterte arkitekt Peter A. Blix store mengder rester etter borgernes hus, men farten i gravearbeidet tillot ikke nærmere undersøkelser, og det meste ble gravd bort med svært sparsom dokumentasjon (Blix 1879; Fischer 1950: 54–56).

Det historiske kildematerialet er imidlertid grundig gjennomgått, først av historikeren Edvard Bull som tok for seg det norske diplomaterialet i *Kristianias historie* (Bull 1922: 167–185). Han krediterer Oluf Rygh for en fortegnelse over gårder i kjøpstedene som skal være i Riksarkivet (Bull 1922: 170). Bull registrerte ca. 70 bygårder og referer omtaler av steinbygninger i elleve av dem. Konklusjonen hans er likevel at steinhus har vært en sjeldenhet i privatgårdene (Bull 1922: 191). Sigurd Grieg (1933) gjennomgikk også Oslos tre- og steinhus i *Middelalderske byfund fra Bergen og Oslo*, men hans fokus lå på inndeling i bygningsfunksjoner, spesielt tilknyttet håndverk, så i vår sammenheng bidrar ikke hans gjennomgang vesentlig til å utvide Bulls redegjørelse.

Arkitekt Gerhard Fischer begynte sin arkeologiske karriere med utgravninger i Oslo for jernbaneutvidelsene i 1917–32. I Oslo under Eikaberg (1950) omtalte han hertug Håkons bybygging i 1290-årene: «Vi hører (. . .) om et *'teglhus'* over på sørsiden av elva. Det må være det teglverket som ble brukt til de nye storbyggene – bygårdene var sikkert for aller største delen av tre» (Fischer 1950: 30). Han trekker imidlertid frem et unntak: en kjeller avdekket av Blix under gravearbeidene for Smaalensbanen på slutten av 1870-tallet. Kjelleren lå like nord for Nikolaikirken, langs Fischers forslag til plassering av Vestre strete. Siden han mente at denne plasseringen stemte godt overens med beskrivelsen av beliggenheten til én av de få murkjellerne som er rikelig belagt i de skriftlige kildene, antok han at det kunne være bygården «Belgen» som Blix avdekket (Fischer 1950: 93). Konstruksjonene avdekket under utgravninger på

Mindets tomt, Søndre felt og Nordre felt på 1970- og 80-tallet har imidlertid ført til et forslag om at Vestre strete kan ha hatt et noe østligere løp i partiet ved steinkjelleren, noe som ville innebære at den ikke er Belgen (cf. Schia 1987b: 174–176).

Erik Schia er blant arkeologene som har arbeidet mest inngående med det gamle Oslo. I Fortidsminneforeningens årbok for 1988 publiserte han en kort artikkel om Oslo før brannen i 1624, hvor han omtaler steinbygningene i borgernes deler av byen. Han konkluderer med at de må ha vært såpass mange at det har vært en tydelig kontinuitet mellom det gamle Oslo før brannen og Christiania som ble etablert på den andre siden av Bjørvika. Schia utfordrer ikke de sene dateringene av steinbygningene og legger i stedet vekten på eksempler hvor steinbygningene er reist i Kongsgården og på middelalderkirkegårder, og dermed utvilsomt stammer fra etterreformatorisk tid (Schia 1988: 111–112). I rapporten fra utgravningene i Gamlebyen, redigert av Schia, omtaler ikke Trygve Fett steinbygningene overhodet i kapitlet om bygninger og bygningsdetaljer (Fett 1989: 15–92). Også i Schias senere bybeskrivelse er det trebyen som tegnes når han beskriver middelalderbyen Oslo: «(. . .) trebyen dekker det meste av synsfeltet», «(. . .) bispeborgen i stein, også den rager opp over den øvrige trebebyggelsen», «(. . .) bygatene som krongler seg oppover fra bryggene mellom lave én- og toetasjes laftede bygninger» (Schia 1995: 16, 17, 19).

I 1990 gjorde arkeolog Øystein Ekroll et større, upublisert arbeid om renesansebyen Oslo, som i konsentrert form ble publisert i Fortidsminneforeningens årbok for 1991. Ekrolls hovedkonklusjoner er de samme som Schias. Det som er av særlig verdi for oss er imidlertid at han går systematisk gjennom det arkeologiske materialet over avdekte bygninger og konstruksjoner som han mener har stått mellom 1537 og 1624. Han identifiserer og kartfester i alt 57 slike. Dette er et nyttig utgangspunkt for å identifisere de steinbygningene som kan være middelalderske og således hvor dokumentasjonsmaterialet må undersøkes nærmere. Katalogen inneholder imidlertid både Kirkens og Kongens anlegg, samt flere bygninger som åpenbart er etterreformatoriske, deriblant tre laftebygninger eller grupper av slike. Trettiseks av steinbygningene er det imidlertid grunn til å undersøke nærmere. Noen av steinbygningene ble fjernet i forbindelse med de store utsjakingene for jernbanen på slutten av 1800- og begynnelsen av 1900-tallet, og materialet er derfor i svært liten grad kjent (Ekroll 1990a: 10).

I første bind av *Oslo bys historie: Byen under Eikaberg* presenterer Nedkvitne og Norseng diplommaterialet i en noe mer konsentrert form enn Bull, og de konkluderer omtrent som ham: «Kikket de godt etter, kunne de fremmede nok få øye på et og annet steinhus i bygårdene. (. . .) Likevel bestod bygårdsbebyggelsen i all hovedsak av lave, laftede tømmerbygninger». Og: «Steinbygninger var gjennom hele middel-

alderen et fremmedelement i Oslos bygårder» (Nedkvitne og Norseng 1991: 96–97, 207–208).

Turid Kolstadløkken avleverte i 1999 en hovedoppgave i historie kalt *Bygården i norsk middelalder*. Avhandlingen er ikke publisert og har derfor hatt begrenset innflytelse, men drøftingene er interessante. Kolstadløkken behandler omfanget av steinbygninger i de fire største middelalderbyene basert på både skriftlige og arkeologiske kilder. Hun konkluderer med at de fleste steinhusene har vært lagerkjellere, og at de har vært et relativt vanlig innslag i bygårdene, slik at de fleste gårdsparter antagelig har disponert et kjellerrom (Kolstadløkken 1999: 161–182).

Arkeolog Petter Molaug behandlet middelalderens husbygging i Oslo i en oversiktsartikkel publisert i 2001. Der konstaterer han at det er god tilgang på bygningsmaterialer for steinbygging i Oslo, men at det også er nok trevirke. Han forklarer den tilsynelatende mangelen på byborgerhus av stein delvis som tradisjonstroskap og etter hvert i sterkere grad med mangelen på økonomiske ressurser. Bare Kirkens folk hadde god nok råd til slike prosjekter, og selv biskopen bygde ikke steinhus før tidlig på 1200-tallet. Til og med kongsgårdsanlegget bestod av trekonstruksjoner til andre halvdel av samme århundre (Molaug 2001: 1–2).

Molaug hevder at ingen av utgravningene fra perioden 1970–2000 avdekket middelalderske steinhus i borgernes deler av byen. Fra tidligere utgravninger, trekker han frem ett eneste eksempel på et middelalderbygg i stein funnet i en vanlig bygård, og det er Belgen nevnt ovenfor. Dessuten er det avdekket to til tre murbygg utenfor kongsgård og bispeborg, men disse skal ha tilhørt presteskapet (DN I 92; Fischer 1937: 6, 19). Først på midten av 1500-tallet fikk steinbyggingen et større omfang, og det skyldtes blant annet tilgangen på byggestein fra de nedbrutte kirkene som følge av reformasjonen, ved siden av større velstand hos handelsmennene (Molaug 2001: 4). Molaug beskriver den typiske etterreformatoriske steinkjelleren som «... vanligvis rektangulær med et eller noen ganger to rom, vanligvis uten hvelv. Noen av disse kjellerne, som ble brukt til å lagre verdisaker, kan ha vært en del av ordentlige steinbygninger, mens andre antagelig sto under hus av tre.»³

I *Norsk byhistorie* drøftes bebyggelsen i alle de norske middelalderbyene, og konklusjonen er klar: de var stort sett bygd i tre. Det gjelder ikke bare hus, men også brønner, brygger, brolegninger og gjerder. Det fortelles at i Oslo dominerte laftehusene gjennom hele middelalderen, mens stavverkskonstruksjoner var forholdsvis sjeldne. Stein som byggemateriale drøftes ikke før vi kommer til kongemaktens og Kirkens monumentalbygg. Disse steinbyggene kontrasteres mot «den lavere og mer uanselige trebebyggelsen som tjente til boliger for de fleste og rommet det meste av

³ Forfatterens oversettelse fra Molaug 2001: avsnitt 2.3.2.

den økonomiske virksomheten i byene» (Helle et al. 2006: 96). At det fra 1300-tallet ble reist enkelte frittliggende steinkjellere anerkjennes, men konklusjonen er klar: «Derimot ble det ikke i Norge – som i Visby, Stockholm og enkelte danske byer – bygd private byhus i stein» (Helle et al. 2006: 94–96).

I 2006 utga Øystein Ekroll en oversiktsbok over de samlede resultatene av innsatsen innen middelalderarkeologien i Norge. Der drøfter han også steinbygging, og han går lenger enn tidligere i å vurdere steinhusene som en vesentlig del av den middelalderiske byggeskikken i Oslo. Han skriver blant annet: «Undersøkingar opp gjennom tidene har avdekt mange steinkjellarar og restar av private steinhus, særleg frå høg- og seinmellomalderen, fleire enn i andre norske byar» (Ekroll 2006: 124). I 2015 fulgte han opp med en revurdering av restene etter seks steinbygninger ved Mariakirken i Bergen. Her forkaster han gamle identifikasjoner av steinbygg som kirke og gildestove og åpner dermed opp for sekulær bruk. Han konkluderer med at tettheten av sekulære steinbygninger i dette begrensede området indikerer at Bergen må ha hatt langt flere steinbygninger eldre enn 1300 enn tidligere antatt (Ekroll 2015: 144).

At det var overlegent flere trehus enn steinhus i Oslo gjennom hele middelalderen er det god dekning for. Dette er tydelig, for eksempel fra utgravningene av Søndre felt og Mindets tomt i perioden 1970–76, hvor det ble dokumentert henholdsvis 14 branntreinn med til sammen 26 bebyggelsesfaser og 23 bygningstrinn (Schia 1987a: 41). Kun fem steinbygninger, hvorav én var tofaset, ble avdekket innenfor disse to utgravningsområdene. Av disse fem, ble kun to tolket som å være fra middelalderen.⁴ Dersom en ser bort fra bygningsdateringene, som var basert på løsfunn, vil det være svært interessant å vurdere hvor langt tilbake steinbygningene kan ha samspilt med dokumenterte trebygninger. Siden steinbygningene dekket ca. en fjerdedel av utgravningsfeltet gir mulige høymiddelalderdateringer store implikasjoner for tettheten av steinhus i middelalderbyen. Der trehusene fra disse utgravningene ble publisert samlet i bind 6 i *De arkeologiske utgravninger i Gamlebyen*, fikk ikke steinkjellerne en tilsvarende behandling; forfatteren rakk ikke å levere manuskriptet i tide til å bli publisert (Schia 1989: 9). Vi kan bare spekulere i om en samlet analyse av disse konstruksjonene ville ha gitt andre resultater med tanke på bruken av stein i middelalderbyen. Utelukkingen av steinhus som byggeskikk for borgerne er det i hvert fall på høy tid å reevaluere.

⁴ Schia 1987a: 59–166. Det er imidlertid grunn til en ny, kritisk gjennomgang av dokumentasjonen på bakgrunn av ny kunnskap om Oslos steinbygninger.

Et nytt blikk på de skriftlige kildene

Edvard Bulls gjennomgang av diplommaterialet viser, som referert ovenfor, omtale av i alt 70 bygårder i Oslo. Vår gjennomgang gir tolv bygårder med entydig omtale av steinhus eller kjellere i diplomer som i all hovedsak er fra 1300-tallet: Brandsgård (1323), Bjarnegård (1324), Olbjørnsgård (1340), Belgen (1351) og to kjellere (1381), Skogen (1352), Kjærungen (1353), Agaten med to steinhus (1381), Hjalparegård (1385), Smidsgård (1389), Skarthælen (1406), Ossursgård (1439) og Blesusgård (1477).⁵ I tillegg kommer kanskje Turnen (1310). Det nevnes ikke steinbygninger der, men navnet betyr tårnet, og det passer best på et steinhus (DN III 87; jf. Ekroll 1990a: 8).

I flere av de bygårdene hvor steinbygninger er omtalt, har det vært mer enn ett slikt bygg. For Belgen omtales eksplisitt to kjellere i 1381-diplomet, mens for Kjærungen fremgår det indirekte at det var flere bygninger ved at kjelleren som omtales betegnes som den «nordre» (DN II 322). For Hjalparegård og Agaten brukes flertallsformen i omtalen av henholdsvis kjellerne og steinhusene. Vi har altså totalt 16 skriftlig omtalte steinbygninger i bygårdene. At minst fire av de tolv bygårdene hvor steinbygninger omtales hadde flere slike, er en sterk indikasjon på at andelen steinbygninger i byen har vært høy, selv om dette ikke kommer direkte frem i den lille andelen av de skriftlige kildene som er bevart.

Diplomenes referanser til bygårder er for det meste korte omtaler av gårdsnavn hvor kontrakter blir underskrevet og avtaler inngått; de inneholder derfor normalt ingen beskrivelser av bygningene. Bare tre–fire av de bygårdene der det *ikke* er omtalt steinbygninger er beskrevet så fylldig at vi ville kunne forvente at eventuelle slike var nevnt. De øvrige omtalenes knappe form kan derfor ikke brukes som indikasjon på at bygårdene ikke inneholdt steinbygninger. Saxegården er for eksempel nevnt i fem diplomer mellom 1334 og 1414, uten at den bevarte steinkjelleren (se fig. 4 neste side) er nevnt, men knappheten i omtalene gjør at de ikke kan brukes som indikasjon på at steinkjelleren er et senere tilskudd til bygården.

Bare noen få prosent av middelalderdiplomene er bevart.⁶ Vi kan derfor trygt gå ut fra at middelalderens Oslo hadde langt flere bygårder enn de ca. 70 nevnt i de bevarte diplomene. Vi kan derfor heller ikke bruke de tolv omtalte bygårdene med steinbygninger (totalt 16 stykker) til å beregne andelen murte bygg, men basert på dette utvalget alene har minimum 17 % av gårdene én eller flere steinbygninger. Et sterkt indisium på at andelen har vært langt høyere enn første blikk skulle tilsi, får vi

⁵ Brandsgård (DN III 134), Bjarnegård (DN I 216, DN III 138), Olbjørnsgård (DN IX 128), Belgen (DN IV 352) og to kjellere (DN VI 306; DN II 481), Skogen (DN IV 355), Kjærungen (DN II 322), Agaten (DN III 435), Hjalparegård (DN II 495), Smidsgård (DN IV 557), Skarthælen (DN IV 759), Ossursgård (DN V 678), Blesusgård (DN V 900).

⁶ Pettersen (1992: 16) anslår andelen bevarte diplomer til rundt 1 %.



Figur 4: Saxegården, i søndre del av middelalderbyen, har en kjeller med to tønnehvelvede rom. Dette er trolig den eneste bevarte steinkjelleren fra en vanlig middelaldersk bygård som er bevart i Oslo. Foto: Morten Stige, Byantikvaren.

når vi ser de tolv bygårdene med steinbygninger opp mot de 15 bygårdene som har så godt beskrevet bebyggelse at vi får detaljer om hustypene og byggematerialene. Av de godt beskrevne bygårdene, har altså 80 % én eller flere steinbygninger. På den annen side kan vi anta at de gårdene som omtales i diplomene har en tendens til å være større og rikere enn gjennomsnittet. Hver bygård har normalt inneholdt tre til åtte hus,⁷ slik at andelen steinbygg uansett er langt lavere enn andelen bygårder med steinhus.

Et usikkerhetsmoment som kan gjøre at vi ikke fanger opp enda flere steinbygninger er begrepsbruken. Av de 16 omtalte byggene er det elleve kjellere og fem steinhus, men hva med steikarhus, bakerhus og bryggerhus? Dette er bygninger med tilsvarende funksjon som eldhuset, som på landet i regelen er bygget i tre (KLN M III: 555–558). Magnus Lagabøters bylov inneholder ingen murtvang, men sier at badstuer, bakerovner og smieboder skal plasseres på gjaldkerens anvisning. Om de ikke flyttes ved påbud, skal møtesmennene gå og «bryte dem ned» (Bl. VI, kap. 10). Kan det ha utviklet seg en sedvane for at noen av disse bygningstypene ble bygget i stein i byene? Alternativet kunne være å bli flyttet til utkanten av byen, slik som smiebodene som er påvist nordøst for Nonneseter kloster (Pettersen 2014). Dersom noen av disse begrepene innebærer steinbygninger er antallet omtalte steinhus enda høyere. Ut fra diplomene alene er det uansett grunnlag for å hevde at en stor andel av bygårdene hadde ett steinhus eller flere, i hvert fall i løpet av 1300-tallet.

Diplomomtalene av steinhus fordeler seg på 13 i løpet av 1300-tallet og ytterligere tre på 1400-tallet. Dette betyr imidlertid ikke nødvendigvis at 1300-tallet var hundreåret da borgerne begynte å bygge i stein. Det var snarere 1200-tallet som var byenes ekspansjonsfase med økt betydning for borgerskapet. Den økonomiske nedgangen begynte utpå 1300-tallet, før Svartedauden gjorde forholdene enda verre, og siste halvdel av 1300-tallet var en stagnasjonstid (Helle et al. 2006: 123–125). Det er derfor grunn til å tro at flertallet av steinbygningene som er omtalt i diplomene stammer fra sent 1200-tall og de første tiårene av 1300-tallet. Det er samtidig viktig å huske på at steinbygningene var svært bestandige sammenlignet med trebygningene i byen. Sistnevnte var i tillegg mer utsatt for brann; vi kan regne med at trebygninger ble erstattet i gjennomsnitt hver generasjon, mens steinbygningene vil ha overlevd flere generasjoner – og sikkert flere eierskifter. En kompliserende faktor for vurderingen av antallet steinbygninger er dermed at det ikke kan utelukkes at enkelte av de omtalte bygningene faktisk er de samme.

⁷ Antallet vil ha variert etter hvorvidt det var en enkeltgård eller dobbeltgård (KLN M V: 631). Halvgårder eller kvartgårder vil ha hatt færre bygninger.

Det siste spørsmålet vi skal stille de skriftlige kildene er om de kan kaste lys over påstanden i *Norges byhistorie* om at det ikke ble bygd private byhus i stein. Dateringen av steinhuset på Gran er usikker, men bygningen går i hvert fall tilbake til middelalderen og viser at selv på landsbygda var ikke denne byggeskikken ukjent. Som vi skal vise, gir diplommateriale støtte for at slike steinhus også kan ha stått i Oslo.

I diplomene omtales fem steinhus, mens resten er kjellere. At kjellerne hovedsakelig var lagerbygninger kan vi gå ut i fra, men hva med steinhusene? Kolstadvækkens undersøkelser av diplomer fra de fire største middelalderbyene tyder på at det skilles systematisk mellom kjellere og steinhus, og at forskjellen dermed er meningsbærende (Kolstadvækk 1999: 168). Det vil si at steinhusene antagelig har hatt andre funksjoner enn kun som lager.



Figur 5: Steinhuset på Gran på Hadeland, landets eneste bevarte steinbygning fra middelalderen utenfor byene. Steinhuset har kjelleretasje og underetasje forbundet av et trapperom. Hele overetasjen utgjør en sal. Foto: Morten Stige, Byantikvaren i Oslo.

I 1323 finner vi den første omtalen av et privat steinhus i Oslo, og den omtalen er dessuten et vitneprov om noe som skjedde «for mange år siden», da vitnet var til stede på stretet ved steinhuset i Brandsgård. Vi har altså et steinhus som lå som et landemerke ut mot stretet og som i hvert fall kan følges tilbake til ca. 1300 (DN III, nr. 134). Dette kan ha vært et ordentlig byhus i flere etasjer, uten at omtalen gir grunnlag for noen klar konklusjon.

Omtalen av loftet ovenfor steinhuset i Olbjørnsgård i diplommet fra 1340 (*I lofteno ofuan ifuir steinhusinu*) gir rom for ulike tolkninger (DN IX 128). Omtalen kan henvises til *loftet overfor steinhuset*, det vil si at loftet har ligget vis-à-vis steinhuset, eller den kan bety at *loftet har ligget ovenfor steinhuset*, det vil si høyere i terrenget eller kanskje snarere oppå murene til steinhuset. Den siste tolkningen passer med det vi kjenner som en ikke uvanlig byggeskikk i middelalderens Norge: en full kjelleretasje som bærer oppholdsrom av tre. Denne løsningen er bevart i lagmannstova på Aga og er dokumentert på Sponheim (Neumann 1826: 402; Bendixen 1891: 43).



Figur 6: Lagmannsstova på Aga. Nylige dendrokronologiske analyser viser at bygningen ble reist i perioden 1220–1230 (Stornes og Thun 2016). Foto: Øystein Ekroll.

Når det gjelder omtalen av Bjarnegård, viser imidlertid to ulike diplomer utvetydig at det her er snakk om et steinhus med mer enn kun lagerfunksjon. I begge omtalene sitter lagmannen øverst ved bordet som dommer og vitne ved en eiendoms-handel (DN III 138; DN I 216). Det er derfor godt grunnlag for å si at huset fungerte som rådstue fra 1320-årene (Nedkvitne & Norseng 1991: 207). Det fremstår som om byens rådstue ennå ikke er blitt en offentlig bygning, men at et representativt hus i borgernes del av byen brukes til denne funksjonen. At bygningen i Bjarnegård var et ordentlig steinhus i minst to etasjer er rimelig å anta.

Det kan se ut som Bjarnegård ble avløst som rådstue ved midten av 1300-tallet, for i en retterbot om byens privilegier fra 1346 omtales skjenking fra byens kjeller. Denne benevnelsen gjentas i 1358, og det er ingen tvil om at vi nok en gang snakker om en steinbygning (Kolstadløkken 1999: 180, ref. NGL III: 165, 177). Også fleretasjes steinbygninger hadde kjeller, og det var kontinental tradisjon for skjenking fra rådhuskjelleren. I Bergen er ruinene av rådstuens vinkjeller én av høymiddelalderens steinbygninger som er sikkert identifisert. «Byens kjeller» i Oslo må ha vært fra omtrent samme tid som vinkjelleren i Bergen, og sistnevnte kan gi et godt inntrykk av hvordan rådstuen i Oslo så ut (Ekroll 1990b).



Figur 7: Digital rekonstruksjon av rådstuen i Bergen ca. 1300. Illustrasjon: Arkikon.

Omtalen av enkelte bygninger i det skriftlige kildematerialet sannsynliggjør at Oslo må ha hatt noen virkelige steinhus i høymiddelalderen. Bjarnegård og den påfølgende rådstuen er ganske sikre kandidater. Det arkeologiske materialet kan romme flere. Steinhusene ivaretok nødvendige funksjoner, enten det var som særskilte statusbygninger eller brann- og innbruddsikker oppbevaring av varer og verdisaker. Dette var essensielt i en by som brant gjennomsnittlig én gang hver generasjon. At ikke bygging i stein var forbeholdt Kongen og Kirken bør ikke overraske når vi vet at høymiddelalderens kommersielle revolusjon også involverte borgerne (Helle et al. 2006:80-86). Å bygge i stein hørte byeliten til, også i Norge.

Et nytt blikk på de arkeologiske kildene

At det har festet seg en så klar oppfatning om at Oslo forble en treby frem til reformasjonen skyldes nok i hovedsak at de arkeologiske utgravningene som har foregått siden andre halvdel av 1800-tallet har avdekket monumentalbygg i stein og ellers lag på lag med trehus. En annen årsak er at man ikke hadde metoder for absolutt datering av bygninger før C14-metoden kom i bruk fra midten av 1970-tallet, og de norske dendrokronologiske kurvene ble ikke kompletterte slik at de kunne gi absolutte dateringer før på slutten av 1980-tallet (Storsletten 1993: 29). Selv om dette er metoder som daterer trevirke, egner de seg godt til å tidfeste murhus, siden disse som oftest har bevart trevirke i fundamenter eller gulv. Fundamenter egner seg svært godt til C14-datering, siden disse gjerne består av pæler med lav egenalder, og således gir et sikkert tidsspenn for bygningens konstruksjon. Selv om C14-datering er mer upresis enn dendrokronologi, vil man ved C14-datering av fundamenter unngå risikoen for å datere gjenbrukt treverk i gulv og vegger, noe som kan gi bygninger en eldre datering enn konstruksjonstidspunktet.

Om trevirke skulle mangle, vil det ofte være mulig å estimere en relativ datering basert på presist daterte trebygg i stratigrafisk relasjon til steinbygningen. Utfordringen for den stratigrafiske tolkningen er imidlertid den nevnte bestandigheten til steinbygningene. I de fleste tilfeller vil disse bygningene overleve mange generasjoner med omkringliggende trebebyggelse, med branner, utplanering og redeponering av kulturlag. Med nye gulvlag, ombygginger og eventuelle tilbygg, har steinbygningene gjerne en komplisert historie, som kan være vanskelig å tolke ut fra gjenværende arkeologiske spor.

De aller fleste utgravde steinbygninger i Oslo mangler absolutt datering. Typologisk daterbare gjenstander og stratigrafisk informasjon mangler i stor grad fra steinbygningene utgravd fra midten av 1800-tallet eller tidlig på 1900-tallet (Molaug

2008: 74). Der gjenstandsmateriale har blitt samlet inn, hovedsakelig fra utgravninger fra og med midten av 1900-tallet, har flere steinbygninger feilaktig blitt datert ut fra etterreformatorisk keramikk funnet ovenpå gulvlag. Den begrensede dokumentasjonen fra tidligere gravinger eksisterer i stor grad i form av upubliserte dagbøker⁸ eller kart/feltplaner uten forklarende kommentarer (Ekroll 1990a:10). Kanskje som et resultat av den manglende dokumentasjonen, har forekomsten av et bygningsselement som kuppelsteinsgulv blitt brukt som dateringsgrunnlag og plassering i etterreformatorisk tid. Senere års utgravninger har imidlertid entydig slått fast at kuppelsteinsgulv forekom i steinkjellerne allerede i middelalderen. Dette er nok et eksempel på ukritisk datering som har ført til at flere steinbygninger har fått en feilaktig sen datering.

Selv etter at dateringsteknologien ble utbredt, har oppfatningen om steinbygningene som et etterreformatorisk element ført til at de er blitt mangelfullt undersøkt og dokumentert, med lite innsats nedlagt i å få presise dateringer. Dette skyldes i sin tur innretningen i Kulturminneloven som ikke hjemler undersøkelser av funn yngre enn 1537.

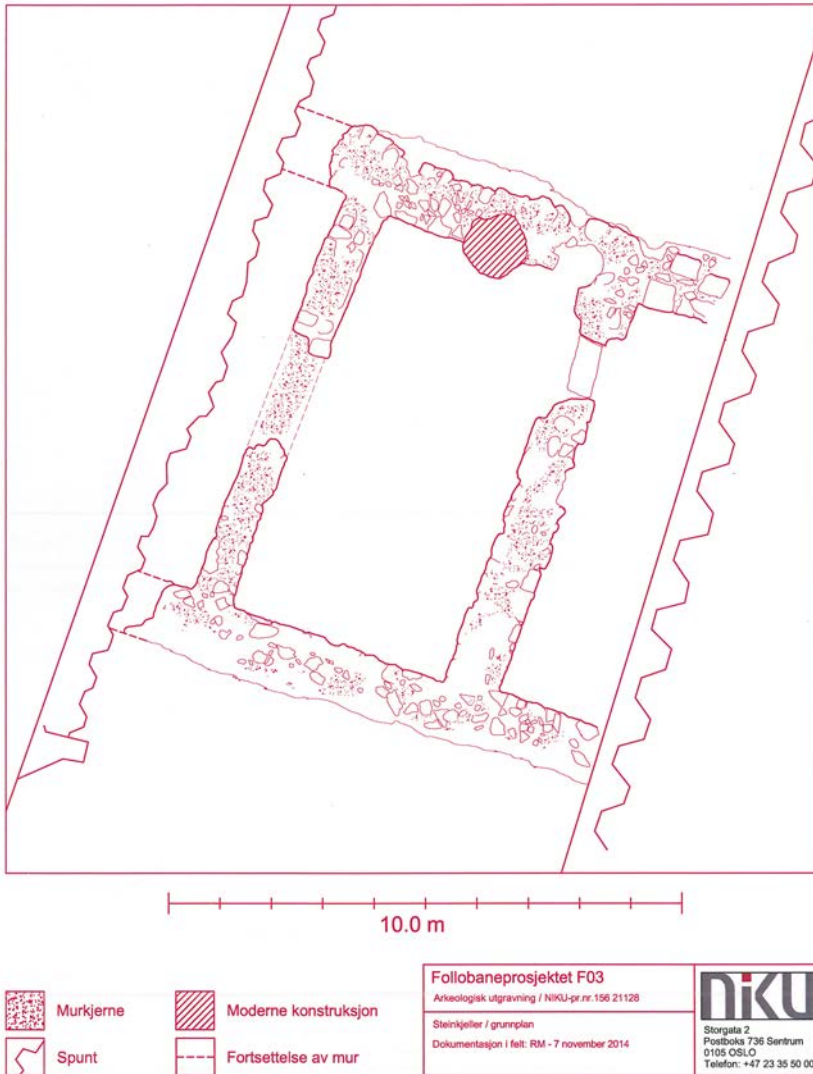
Det er derfor nødvendig å revidere den nærmest automatiske dateringen til etterreformatorisk tid av brorparten av de 46 påviste steinbygningene utenfor kongsgård, bispeborg og klosteranlegg.⁹ Det relativt store antallet steinbygninger er blitt forklart som et resultat av nedbrytningen av kirkelige bygninger som fulgte av reformasjonen, men dette ville tilsi enorm aktivitet i det korte tidsrommet mellom 1537 og 1624. Riktignok førte kirkerivningen til at bygningsstein ble lettere tilgjengelig for borgerne, men dette kan bare være forklaringen på en del av steinbygningene. Vi finner gjenbruk av finhuggen bygningsstein i flere av de nylig påviste bygningene - også blant dem med middelalderdatering. Gjenbruk er derfor ikke et særtrekk for den etterreformatoriske steinbyggingen.

Steinbygningen sør for Bispeallmenningen

Utgangspunktet for diskusjonen i denne artikkelen er en steinbygning avdekket av NIKU høsten 2013. Utgravningsområdet lå innenfor traseen for jernbanekulverten for Follobanen, og alle de utgravde restene av steinbygningen ble fjernet høsten 2014 i forkant av anleggsarbeidet. Steinbygningen bestod av minst tre rom, og den østre delen av bygningen ligger fremdeles bevart i uviss lengde øst for jernbanetraseen.

⁸ For en gjennomgang av Fischers dagbøker, se Hommedal 1990.

⁹ Tallet er basert på Ekroll 1990a, men enkelte av konstruksjonene er tatt ut – først og fremst de som antas å være del av gateløp (Vestre strete).



Figur 8: Steinkjellerens grunnplan med enkelte detaljer indikert. Illustrasjon: Regin Meyer, NIKU.

Vestre del av bygningen ble avdekket og fjernet under gravingen for Nordre tomters spor i 1953–54 (Enger 1954b: 11–15). Cato Enger, som stod for undersøkelsene, tolket konstruksjonen til å være bygd på slutten av 1500-tallet, uten å gi noen god begrunnelse for dateringen (Enger 1954a: 114).

Dersom man forutsetter at det østre rommet er like stort som de to andre, vil bygningen ha hatt et indre areal på 122 m² og et fotavtrykk på 185 m². Tatt i betraktning at murtykkelsen åpner for ytterligere to etasjer i stein, står vi overfor en bygning av betydelig størrelse. Til sammenligning har Steinhuset på Gran et fotavtrykk på 92 m². På den annen side, var rådstuen i Bergen om lag dobbelt så stor, med ca. 390 m².

Basert på likhet med tilsvarende steinbygninger, som tidligere var antatt å være fra 1500- og 1600-tallet, samt etterreformatoriske gjenstandsfunn, kombinert med Cato Engers tolkninger, ble steinkjelleren vurdert av NIKU til å være etterreformatorisk. Byantikvaren i Oslo fant imidlertid bygningen så viktig som del av byhistorien at de initierte en skissemessig oppmåling av bygningen i felt. Et resultat av undersøkelsen ble at Byantikvaren stilte spørsmål ved grunnlaget for å avskrive bygningen som etterreformatorisk, all den tid både murverk og antall gulvlag tilsa at man vanskelig kunne utelukke en datering til middelalder (Stige & Ekroll 2015). Dendrokronologisk datering av eikebjelker murt inn i veggen under kuppelsteinslaget som utgjorde det nest yngste bevarte gulvlaget, viste at bjelkene kom fra trær som trolig ble felt i 1298 og 1299. Videre fikk pælefundamentet (or) under to av kjellermurene C14-datering til AD 1260–1390 (1 sigma, lab. nr. Ua-52018, Ua-52019).

Den bevarte delen av bygningen var en nedgravd kjeller under en høyere bygning. At den var nedgravd var tydelig på grunn av at utsiden av veggene ikke hadde glatt murliv, slik som på innsiden. En slik ujevn mur kalles gjerne bakmur, og har ikke vært synlig fra utsiden av bygningen siden den lå under bakken. Murverket bestod av tuktet stein med gotisk karakter – av den samme lokale kalksteinen som ble mye brukt som bygningsstein i middelalderens Oslo. Innermurene hadde heller ikke jevne skift, og steinene var satt på høykant med pinningstein i fugene. Det var brukt kalkmørtel i fuger og i murkjernene. Inne i rommene ble det også funnet rester av en tynn kalkpuss og hvitting.

Alle murene var fundamentert på 10–20 centimeter tykke orepæler i hele murebredden, bortsett fra én mur som fortsatte østover fra kjellerens nordøstre hjørne. Denne muren var grunnere, og steintypen var en annen, noe som tyder på at den var en senere påbygging. Sørveggen i det østre rommet var også grunnere, så hele østre rom kan være et senere tilbygg. Det ble også observert rester av pælefundament under det østre rommet, like sør for en åpning i østre skillevegg. Pælene ble ikke datert,

men mangelen på murrester på dette fundamentet bekrefter at bygningen hadde flere faser (Bauer et al. 2016).

Enger (1954b: 13) beskrev en trapp som ledet ned i kjelleren gjennom den vestre muren, altså inn i kjellerens vestre rom. Enger (1954b: 14) nevnte også en trapp i sørmuren, men det er uvisst om denne er samtidig med trappen i vestveggen. Under



Figur 9: Gotisk murverk i søndre del av vestmuren i steinkjellerens østre rom. Foto: Morten Stige, Byantikvaren i Oslo.



Figur 10: Sørmuren utvendig, sett mot nordøst. Murens karakter viser at den har vært nedgravd. Stabbefundamentet i forkant av muren stammer fra en tømmerbygning reist like etter 1200; steinbygningen har kuttet gjennom denne eldre bygningen. Foto: Gorm Seljeseth, NIKU.

utgravningen i 2013–14 ble det ikke påvist noen gjennomgang fra det vestre til det midtre rommet, men det kan ikke utelukkes at en åpning ville ha vært synlig dersom muren hadde vært bevart i større høyde. Mellom østre og midtre rom var det derimot spor av en åpning i form av en flat stein som trolig utgjorde terskelen i en én meter bred døråpning. Murlivet på begge sider av muren fortsatte ca. en meter lenger ned enn denne terskelsteinen, som dermed trolig tilhørte en sen fase av bygningen. Det lå et kuppelsteinsgulv i passende trinnhøyde nedenfor terskelsteinen.



Figur 11: Trapp ned til vestre inngang i steinkjelleren sør for Bispeallmenningen. Sett mot øst. Foto: Riksantikvarens arkiv. Cato Enger 7/10 1953, F.nr. IV, B.1. Oslo Bispegaten. Fotonr. 87.

Alle tre rom hadde kuppelsteinsgulv fundamentert i sand. Kuppelsteinsgulvet i det midtre rommet var forseggjort, med fall mot fire dreneringsrenner orientert parallelt med veggene. Også i det østre rommet ble det registrert en renne, men her var det kun én enkelt renne som gikk langs veggen mot det midtre rommet. Trerester ble avdekket over kuppelsteinsgulvene i alle tre rom, men kun i det midtre rommet kan man med sikkerhet si at det lå tregulv ovenpå kuppelsteinsgulvet, trolig fra byg-

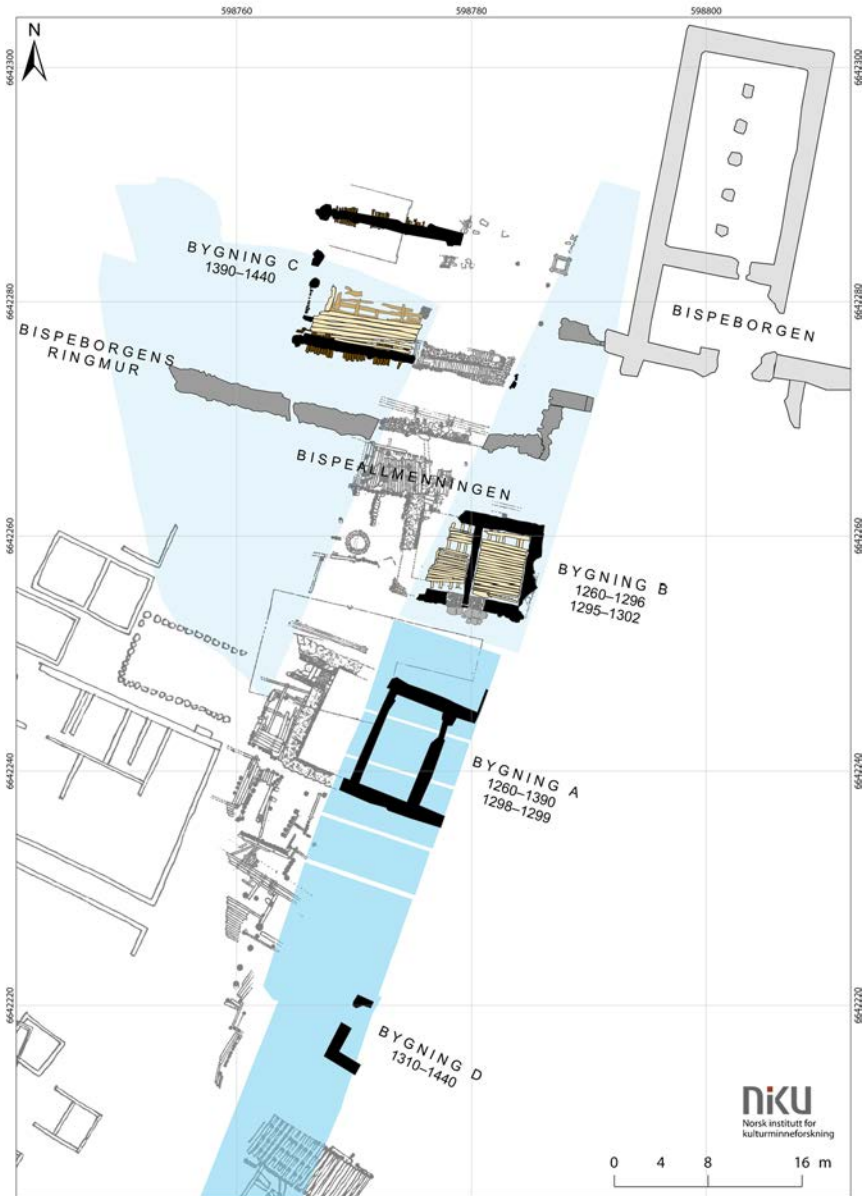


Figur 12: Terskelstein i døråpningen mellom midtre og østre rom i steinkjelleren, jfr. figur 8. Foto: Gorm Seljeseth, NIKU.

ningens siste bruksfase. Direkte under kuppelsteinsgulvet i nordre del av midtre rom, ble det funnet et lag med stokker. For lite av stukkene var bevart til å kunne si om dette var rester av et tidligere gulv eller om det var rester etter en struktur begrenset til en liten del av bygningen. Stukkene lå oppå to tykke eikebjelker (de samme som ble dendrokronologisk datert). Bjelkene var delvis murt inn i den nordre muren, muligens også i den vestre skilleveggen (Bauer et al. 2016).

Tolkning av steinbygningen med hypoteser om bruk og status

Steinbygningen lå 15 meter sør for Bispeallmenningen og i kort avstand fra bispeborgen og Oslo torg. Murenes bredde på 1,2–1,3 m samt fundamenteringen på lange, tettstilte pæler tyder på at kjelleren har stått under en bygning som reiste seg minst én etasje over kjelleren. Med en høymiddelaldersk datering, er det fristende å forsøke å koble steinbygningen til én av de navngitte bygårdene i diplomaterialet. Det må presiseres at denne koblingen ikke er basert på det arkeologiske materialet. Bygningens plassering i bytopografien, kombinert med dens størrelse, gjør at den



Til venstre: Figur 13: Plasseringen til de fire middelalderske steinbygningene (A–D) avdekket i området rundt Bispeallmenningen. Dateringsresultater fra C14 og dendrokronologi er oppgitt ved hver bygning. Den femte og sjette bygningen lå i sørlige del av middelalderbyen, utenfor kartutsnittet. Bygning A er fokuset for denne artikkelen. Bygning D, 16 meter sør, ble i 2014 avdekket i samme utgravningsområde, markert som blå seksjoner. Bygning B og søndre del av bygning C ble avdekket i seneste fase av Follobaneprosjektet, i 2017–18, i de lyseblå områdene. Østre og vestre utgravningsområde var delt av jernbanekulverten for Nordre tomters spor. Denne traseen ble undersøkt av Cato Enger i 1953–54, og hans plantegning viser flere av de samme steinbygningene som NIKU nylig har dokumentert. Vest for utgravningsområdene vises trekonstruksjoner dokumentert av Peter A. Blix under utsjaktingen for Smaalensbanen (Østfoldbanen) i 1877–79 i traseen som fikk navnet Klypen. Illustrasjon: Michael Derrick og Egil Lindhart Bauer, NIKU.

peker seg ut som en spesiell bygning i middelalderbyen. Basert på dette, kan det foreslås at steinkjelleren sør for Bispeallmenningen er en del av steinhuset i Bjarnegård. Som drøftet ovenfor, var dette en bygning hvis beskrivelse i diplomaterialet også gir inntrykk av å være ekstraordinær. Det finnes ingen topografisk informasjon for denne gården, men den antas å ha fått navn etter herr Bjarne Lodinsson som var kansler i 1280-årene og som senere ble riksråd. Bjarnegård nevnes fra 1324 til 1512 og ble brukt som rådstue, senest fra 1324 og til bybrannen våren 1352, da nesten hele Oslo brant ned. I Bjarnegård ble vitnebrev om jordsalg og forlik fra Pål Einarsson, lagmann i Oslo, utstedt i 1324 og 1332 (DN III 138; DN I 216). Som vi argumenterer over, er det sannsynlig at steinhuset i Bjarnegård var en bygning med minst to etasjer i stein. Dimensjonene i kjelleretasjen i den utgravde steinbygningen åpner for at det kan ha vært en vinstue i kjelleren og en hall i én av etasjene over – kanskje i et rom som strakk seg over hele kjellerens grunnplan.

Nytt syn på borgernes gårder i middelalderens Oslo?

Det er tankevekkende hvordan en kollektiv oppfatning av dateringssituasjonen har hindret oss i å stille de rette spørsmålene når steinkonstruksjoner er blitt avdekket under utgravninger i middelalderbyen Oslo. Kuppelsteinsgulv som har vært antatt å høre 1500-årene til og daterbar keramikk fra samme tid har «bekreftet» den forutinntatte dateringen til perioden mellom 1537 og 1624. Når det gjelder kuppelsteinsgulvene kan det være et element av sirkelargumentasjon. To kuppelsteinsgulv fra Follobaneprosjektet er datert til 1400-tallet (Derrick 2018: 151–154). Fra Søndre felt

hadde bygning K23 kuppelsteinsgulv, og denne bygningen er datert til siste halvdel av 1400-tallet/tidlig 1500-tall, basert på funn av en steintøykanne (Schia 1987a: 72). Det er imidlertid grunn til å være skeptisk til denne dateringen, siden gulvet ikke nødvendigvis indikerer bygningens konstruksjonstid.

Det har heller ikke vært tilstrekkelig problematisert at disse gulvene og gjenstandene ikke er annet enn dateringer av bygningenes siste bruksfase, som vi fra før vet at i de aller fleste tilfeller ble avsluttet i 1624. Flere lag med gulv under kuppelsteinen har ikke fått den oppmerksomhet de krever, selv om disse gulvene i seg selv er en klar indikasjon på at bygningene i det minste må være flere generasjoner eldre enn de yngste kuppelsteinsgulvene. Med tanke på det knappe hundreåret mellom 1537 og 1624, gjør funn av flere gulvlag i bygningene at en datering i det minste til senmiddelalderen er svært sannsynlig. Dette er i seg selv viktig fordi det medfører status som automatisk fredet etter Kulturminneloven og dermed legitimerer videre undersøkelser av konstruksjonene. Oppfatningen av at steinbygningene har vært etterreformatoriske har derfor ført til en underdokumentasjon av dette materialet. I stedet er trekonstruksjonene vektlagt, og bildet av trebyen er således blitt bekreftet.

Det reelle omfanget av steinbygninger i høymiddelalderens Oslo gjenstår å se. Det som imidlertid er etablert, er at funn av steinbygninger i middelalderbyen ikke a priori kan gis en etterreformatorisk datering og dermed avskrives og fjernes ut fra mangel på forvaltningsmessig vern. I stedet må steinbygningene vurderes kritisk ut i fra stratigrafi og absolutte dateringer som brikker i puslespillet som rekonstruksjonen av middelalderbyen utgjør.

Diskusjonen som nå blir interessant er omfanget av steinbygninger i Oslo. Kompetansen med å bryte bygningsstein og mure med kalkmørtel kom med kirkebyggingen på begynnelsen av 1100-tallet. Siden alle middelalderbyens kirker ligger i ruiner, har vi ikke kunnskap om hvilke perioder byggeaktiviteten var størst. Vi kan gå ut i fra at den er som ellers i Norge, med en topp i hundreåret mellom ca. 1150 og 1250. Det er derfor rimelig å anta at det var tilgjengelig kapasitet for å bygge borgerhus i siste del av 1200-årene og fremover. Uansett vil det ha vært perioder med mindre byggeaktivitet i regi av Kirke og kongemakt, hvor bygningsfolkene hadde kapasitet til å bygge for borgerne. Vi kan også anta at kunnskapen etter hvert ble utbredt, siden en byggeplass sysselsatte mange ufaglærte som kan ha plukket opp nødvendig kunnskap som kunne brukes i enklere prosjekter, selv om for eksempel hvelvslagning trolig har vært spesialistarbeid gjennom hele middelalderen. Bygningsstein har vært lett tilgjengelig i Oslo. Kalkstein og sandstein ble brutt flere steder i nærheten av byen, og er godt egnet som bygningsstein (Storemyr 2015: 73–74). Kalkstein og ved

til kalkbrenning var også lett tilgjengelig. Forutsetningene for steinbygging var altså til stede.

En annen viktig faktor å ta i betraktning i forbindelse med steinbygninger er grunnforholdene i middelalderbyen Oslo. Steinbygninger er langt tyngre enn trehus og krever kraftige fundamenter der hvor byggegrunnen ikke er stabil i seg selv, noe som er tilfelle for Oslo der bebyggelsen er anlagt på et tykt lag med marin leire. Dette krever betydelige fundamenter under de store steinbygningene. Treverk er i de fleste tilfeller brukt i kombinasjon med steinfylte fundamentgroper. Enten ble det i bunnen av fundamentgropen slått peler eller tynne stokker vertikalt ned i leiren, ellers ble fundamentsteinene plassert på kraftige, vannrette trestokker som fungerte som flåter. Dårlige grunnforhold er noe Oslo deler med store deler av Bergen ned mot Vågen, og dette kan være en viktig delforklaring på at omfanget av steinbygging ikke er på europeisk nivå i to av våre viktigste middelalderbyer. Koren-Wiberg konkluderte i 1921 med at det først på 1500-tallet ble mere vanlig å bygge kjellere i Bergen. Han mente imidlertid at steinbygningene kom inn i bygårdene fra midten av 1200-tallet og referer en håndfull omtaler fra 13- og 1400-tallet. I hans tid forsvant en rekke steinbygninger som var antatt å være fra 1500-tallet (Koren-Wiberg 1921: 78–89). Det er all grunn til å se nærmere på Bergensmaterialet også for å revurdere dateringene.

Øystein Ekrolls rapport (1990a) er et godt grunnlag for å starte revurderingen av tidligere utgravde steinbygninger i Oslo. I Ekrolls gjennomgang er det 57 bygninger, men flere av disse er ikke relevante for vår diskusjon, enten på grunn av at de tilhørte kloster- eller sekulærgeistligheten eller at de utvilsomt må dateres til etterreformatorisk tid. Vi har gjennomgått dateringsgrunnlaget for bygningene som er tolket som etterreformatoriske; enkelte av disse holder vann ved at bygningene er plassert stratigrafisk over middelalderske strukturer, for eksempel kirker som skal ha vært i bruk frem til reformasjonen. Flere av bygningene har imidlertid et svakt dateringsgrunnlag, og vi mener at i alt 36 steinbygninger må behandles som mulig middelalderske konstruksjoner inntil det som finnes av dokumentasjonsmateriale er revurdert.

Som nevnt er det mangelfull dokumentasjonen av mange av disse bygningene. I mangel av mulighet til å utføre nye naturvitenskapelige dateringer, må vi i stor grad basere oss på stratigrafi, typologi og bytopografi. Murverksanalysene av de nylig utgravde steinbygningene i Follobaneprosjektet bør suppleres med analyser av de stående bygningene i Olavsklosteret, Bispegården og kjelleren under Saxegården for å gi sammenligningsmateriale for mulig typologisk bestemmelse av de tidligere utgravde ruinene.¹⁰ En inngående undersøkelse av Saxegården er i seg selv av stor be-

¹⁰ Et spørsmål som også må drøftes er i hvilken grad steinkjellerne og de andre steinbygningene har hatt hvelv. Både hvelvkjellere og kjellere med bjelkelag er kjent fra middelaldermaterialet fra landet for øvrig.



Figur 14: To ulike fundamenttyper fra middelalderbyen i Oslo: Tømmerflåter og pelefundamenter, henholdsvis i steinbygning C (øverst, sett mot nord) og steinbygning B (nederst, sett mot øst). Pelefundamentet løper fra høyre mot venstre i nedre kant av bildet. På høyre side i bildet ligger steinsokkelen til søndre vegg i bygning B. Sokkelen var også fundamentert på peler. Foto: Cornelia W. Chiosea og Aksel Haavik, NIKU.

tydning. En sikker og relativt presis middelalderdatering av denne ville gi oss et svært verdifullt referanseobjekt.

De nye resultatene fra utgravningene i Follobaneprosjektet gjør at det ikke lenger er mulig å gjenta «sannheten» om at sekulære steinbygninger i det gamle Oslo er etterreformatoriske. Hver bygning må i stedet vurderes kritisk. Feildateringene og Kulturminnelovens manglende vern for arkeologiske kulturminner yngre enn år 1537 har ført til mangelfull dokumentasjon av et svært interessant trekk ved middelalderbyen. Dette har i sin tur ført til at feilslutningen heller ikke er blitt avkreftet tidligere. Dette er et solid argument mot 1537-grensen i Kulturminneloven. Steinbygningene som ikke er fra middelalderen er for øvrig akkurat like verdifulle som kilder til den viktige tiden mellom reformasjonen og etableringen av Christiania i 1624. Dette er en veksttid for byen som knapt er kildebelagt på annen måte.

Ny informasjon om steinbygningenes datering, og ikke minst ny kunnskap om både kjente og ukjente bygninger, gir et inntrykk av en middelalderby som ikke kun bestod av trehusbebyggelse mellom monumentalbygg i stein. I stedet må middelalderbyen, i hvert fall fra siste halvdel av 1200-tallet, ha rommet et relativt stort antall steinbygninger. Diplommaterialet sannsynliggjør at de fleste bygårder har inneholdt én eller flere steinbygninger. Noen var steinkjellere under trebygninger, mens andre må ha hatt flere etasjer i stein, slik som bygningen diskutert i denne artikkelen.

Summary

The general impression from the literature on medieval Oslo is that the townscape was dominated by timber buildings, the only major exceptions being the churches, the other ecclesiastical buildings, and the King's palace. The stone buildings excavated since the late nineteenth century have in general been dated to the period between the Reformation and the final town fire in 1624. The explanation for the dating has been that the stone material from torn-down churches was becoming accessible to the citizens for their private building purposes. This hypothesis has been confirmed through circle argumentation based on the dating of artefacts, normally belonging to the last phase of the building's use, as well as a preconception of cobbled floors as a sixteenth-century feature. The Norwegian Cultural Heritage Act does not give automatic protection to objects younger than 1537; consequently, the late a priori datings have cut off the financing of further investigations – investigations which presumably would have given a sounder base for dating.

When the remains of a large stone building in the citizens quarters of the medieval town was discovered by NIKU in 2013, it was accordingly presumed to be

from the 16th or 17th century. The size of the building, with a minimum foot print of 185 m², combined with a position close to the Oslo town square, caught the interest of Byantikvaren, which undertook a superficial documentation of the exposed parts of the building. As the masonry had a Gothic character and several layers of flooring were identified, the possibility of a medieval dating was raised. NIKU undertook further documentation of the building before it was removed, prior to construction work in the area. Dendrochronological dating of the second youngest wooden floor resulted in a high medieval date: 1298 and 1299. C¹⁴ dating of the wooden pile foundations provided a corresponding date. A possible identification of the building as Bjarnegård, is suggested. Bjarnegård served as the meeting place for the town council at least between 1324 and 1352. The results from the investigation of the building has led to a paradigm shift in the approach to stone buildings, which has affected subsequent project planning and excavation in Oslo. In 2017–18, several stone buildings were excavated, and dated to the fourteenth and early fifteenth centuries.

These results call for a reassessment of the earlier archaeological material and the view of medieval Oslo as a timber-built town. Were stone store houses “kjellere”, and stone buildings for other purposes, even several storeys high, to be found in larger numbers? A re-reading of the preserved diplomas from Oslo gives a count of at least 16 stone buildings in the 70 town properties mentioned. Among the 15 properties described in such detail that the inclusion of all buildings could be expected, 12 had one or more stone building. In other words, 80% of the well-described properties contained stone buildings, indicating that most properties had at least a storage house of stone. As each property contained several houses, this does not challenge the fact that most of the town houses were timber-built. Still, building in stone has been practised by the citizens since the thirteenth century, and by 1350 stone houses seem to have become numerous. The next step in the investigation of medieval Oslo’s urban topography should be to reassess the documentation of some 36 stone buildings with the aim to re-evaluate their dating and thus provide a more precise image of the townscape.

Bibliografi

- BAUER, Egil Lindhart, Therese EDMAN & Regin MEYER. 2016: *En høymiddelaldersk steinkjeller ved Bispeallmenningen*. Blogginlegg. Norsk institutt for kulturminneforskning. <https://arkeologibloggen.niku.no/en-hoymiddelaldersk-steinkjeller-ved-bispeallmenningen>
- BENDIXEN, Bendix Edvard. 1891. ”Fornlevninger i Sønholdland og Hardanger”. *Foreningen til norske fortidsminnesmerkers bevaring, Aarsberetning 1890*, 9–48.

- Bl. = *Magnus Lagabøters bylov*. Overs. Knut Robberstad. Utg. Absalon Taranger. Kristiania: Cammermeyers boghandel, 1923.
- BLIX, Peter. 1879. "Fortidslevninger i Aaslo". *Den norske ingeniør- og arkitektforenings organ*, 1879, nr. 3, 4, 6, 8. Kristiania.
- BULL, Edvard 1922: *Kristianias historie. Bind I: Oslos historie*. Kristiania: J. W. Cappelen.
- DERRICK, Michael. 2018. *Follobaneprosjektet Fo4 Klypen Øst og Saxegaardsgata 15. Arkeologisk utgravning mellom Bispegata og Loenga. Middelalderparken og Saxegaardsgata 15 & 17, Oslo*. NIKU Oppdragsrapport 40/2015. Oslo: Norsk institutt for kulturminneforskning.
- DN = *Diplomatarium Norvegicum: Oldbreve til kundskab om Norges indre og ydre forhold, sprog, slægter, sæder, lovgivning og rettergang i middelalderen*. I–XXIII. Christiania/Oslo: Utgitt av C.C.A. Lange, C.R. Unger et al. 1874–2001.
- EDMAN, Therese, Håvard HEGDAL & Aksel HAAVIK in prep. *Follobaneprosjektet Fo3 og Fo4: «Arkeologigropa». Gamlebyen, Oslo*. NIKU Rapport 76/2017. Oslo: Norsk institutt for kulturminneforskning.
- ENGER, Cato 1954a. "Bispeallmenningen funnet. De siste utgravninger i det gamle Oslo". *Fortidsminneforeningens årbok 1954*: 113–120.
- . 1954b. "Oslo Gamlebyen 1954 10/5–15/10. CCII (GFD 160–167)". Upublisert utgravningsdagbok.
- EKROLL, Øystein 1990a. *Renessansebyen Oslo*. Upublisert rapport. Oslo: Riksantikvarens utgravningskontor.
- . 1990b. "Byens herlighed". *Riksantikvarens skrifter*, nr. 6. Oslo: Riksantikvaren.
- . 1991. "Oslo 1537–1624: Mellomalderby eller renessanseby?" *Fortidsminneforeningens årbok 1991*: 73–92.
- . 2006. *Ei anna historie. Norsk mellomalder i arkeologisk lys*. Trondheim: Tapir akademisk forlag.
- . 2015. "The Stone Buildings Around St Mary's Church in Bergen - a Reassessment". I Irene Baug, Janicke Larsen og Sigrid Samset Mygland (red.), *Nordic Middle Ages Artefacts, Landscapes and Society. Essays in Honour of Ingvild Øye on her 70th Birthday*, 133–144. UBAS - University of Bergen Archaeological Series 8. Bergen: University of Bergen.
- FETT, Trygve. 1989. "Bygninger og bygningsdetaljer". I Erik Schia (red.), *De arkeologiske utgravningene i Gamlebyen, Oslo, bind 6: Hus og gjerde*, 15–92. Øvre Ervik: Alvheim & Eide.
- FISCHER, Gerhard. 1937. *Mariakirken i Oslo*. Fortidsminner 14. Oslo: Grøndahl & Søns Boktrykkeri.

- . 1950. *Oslo under Eikaberg: 1050 – 1624 – 1950*. Oslo: Aschehoug.
- GRIEG, Sigurd. 1933. *Middelalderske byfund fra Bergen og Oslo*. Oslo: Det norske videnskaps-akademi i Oslo.
- HELLE, Knut, Finn-Einar ELIASSEN, Jan Eivind MYHRE & Ola Svein STUGU. 2006. *Norsk byhistorie. Urbanisering gjennom 1300 år*. Oslo: Pax forlag.
- HOMMEDAL, Alf Tore. 1990. "Fischer-materialet': dokumentasjonsmaterialet og arbeidsmetodane til Gerhard Fischer". *Fortidsminneforeningens årbok 1990*: 161–186.
- KLNM = *Kulturbistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingtid til reformasjonstid*. I–XXII. ["Eldhus" i bind III: 555–558. "Gård i no. byar" i bind V: 631].
- KOLSTADLØKKEN, Turid. 1999. *Bygården i norsk middelalder. Boforhold og romfunksjoner i bygårder i Bergen, Oslo, Tønsberg og Nidaros 1300–1450*. Upublisert hovedoppgave i historie, Universitetet i Oslo.
- KOREN-WIBERG, Christian. 1921: *Bergensk kulturhistorie*. Bergen: Johan Griegs forlag.
- MOLAUG, Petter. 2001. "Medieval house building in Oslo". I Manfred Gläser (red.), *Lübecker Kolloquium zur Stadtarchäologie im Hansaraum III: Der Hausbau, 765–782*. 3. Lübeck: Schmidt-Römlid.
- . 2008. "Oslo blir by: fra 1000 til 1200". I Hans Andersson, Gitte Hansen & Ingvild Øye (red.), *De Første 200 årene: Nytt blikk på 27 skandinaviske middelalderbyer*, s. 73–92. UBAS - University of Bergen Archaeological Series 5. Bergen: Universitetet i Bergen.
- NEDKVITNE, Arnved & Per NORSENG. 1991. *Oslo bys historie, bind : Byen under Eikaberg*. Oslo: Cappelen forlag.
- NEUMANN, Jacob 1826: *Bemærkninger paa en Reise i Nordhordlehn, Sondhordlehn, Hardanger og Voss, 1825*. *Budstikken*, 7. årg., nr. 41–46.
- NGL = *Norges gamle love indtil 1387*. I–V. Utg. Rudolf Keyser & P. A. Munch. Christiania: Trykt hos Chr. Gröndahl, 1846–1895.
- PETTERSEN, Gunnar I. 1992. *De økonomiske sidene ved provent-institusjonen i Norge ca. 1280–1500*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- PETTERSON, Susanne. 2014. *Gnr 230, Bnr 100. Klosterenga park. Arkeologisk rapport fra registrering 15–18.10.2013*. Oslo: Byantikvaren i Oslo.
- SCHIA, Erik 1987a. "C. Bebyggelsesrester og datering". I Erik Schia (red.), *De arkeologiske utgravninger i Gamlebyen, Oslo, bind 3. «Søndre felt». Stratigrafi, bebyggelsesgrupper og daterende funngrupper*, 41–168. Øvre Ervik: Alvheim & Eide.
- . 1987b. "D. Topografi og bebyggelsesutvikling". I Erik Schia (red.), *De arkeologiske utgravninger i Gamlebyen, Oslo, bind 3. «Søndre felt». Stratigrafi, bebyggelsesgrupper og daterende funngrupper*, 169–190. Øvre Ervik: Alvheim & Eide.
- . 1988. "Oslo før brannen i 1624". *Fortidsminneforeningens årbok 1988*: 107–120.

- . 1989. *De arkeologiske utgravningene i Gamlebyen, Oslo, bind 6: Hus og gjerde*. Øvre Ervik: Alvheim & Eide
- . 1995. *Oslo innerst i Viken: liv og virke i middelalderbyen*. Oslo: Aschehoug.
- SCHIA, Erik & Karl-Fredrik KELLER. 1994. *Middelalderbyen i Oslo: En rekonstruksjon*. Oslo: William Dall, Prosjekthuset produksjon AS.
- STIGE, Morten & Øystein EKROLL. 2015. *Gnr 250, Bnr 45. Ruin av mubygning ved Bispegata. Arkeologisk rapport fra registrering 29.10.2014*. Oslo: Byantikvaren i Oslo.
- STOREMYR, Per 2015. *Steinbruddslandskapene ved middelalderens klostre på Selja, Hovedøya og Rein. Rapport til Riksantikvaren*. Hyllestad: Per Storemyr Archaeology & Conservation Services.
- STORNES, Jan Michael & Terje THUN. 2016. B-276 *Storstova på Aga. Dendrokronologisk undersøkelse av Storstova på Aga, gnr. 64, bnr. 21, Ullensvang kommune, Hordaland fylke*. NIKU Oppdragsrapport 100/2016.
- STORSLETEN, Ola. 1993. "Dendrochronology in building investigations in Norway". I *Dendrochronology and the Investigation of Buildings*, s. 29–34. Oslo: Riksantikvarens rapporter 22.

Morten Stige er kunsthistoriker med spesialisering i middelalderens arkitektur og kunst. Han har skrevet bøker og artikler om norsk kirkearkitektur og middelalderikonografi. Han har nylig utgitt en artikkel om ressursbruken ved byggingen av Værnes kirke i boka om kirken fra 2016 og en artikkel om Mariakirken i Oslo i *Collegium Medievale* 2017. Stige er avdelingsleder hos Byantikvaren i Oslo. **E-mail:** Morten.Stige@gmail.com

Egil Lindhart Bauer er arkeolog/forsker og kontorleder i Norsk institutt for kulturminneforskning. Han har ledet flere av de største utgravningsprosjektene i middelalderbyen Oslo de seneste år og forsker på ulike temaer relatert til middelalderbyen. Han har nylig publisert en rekke kapitler i første bind om Kongsgårdprosjektet Avaldsnes, blant annet om den høymiddelalderiske ruinen som ble påvist i 2012. **E-mail:** Egil.Bauer@niku.no

Names and prayers: Expressions of self in the medieval inscriptions of the Nidaros Cathedral walls

KAREN LANGSHOLT HOLMQVIST

My aim with this article has been to discuss what kinds of selves are displayed in the medieval runic and Roman alphabet inscriptions of the Nidaros Cathedral walls and pillars. I have sorted the inscriptions into five categories based on their contents and structure, and analysed them using insights from cognitive theory in order to see how the selves of the agents behind the inscriptions are portrayed. I argue that the inscriptions must be interpreted within the context they belong to, and that this indicates that most of the inscriptions should be interpreted as religious. We also have a few indications in the inscription material that this was how the inscriptions were perceived in the Middle Ages. This tells us that the carvers, by carving in the cathedral, implicitly expressed a religious sense of self. At the same time, some carvers clearly wanted to express something more, or something else, showing that carving in a church did not necessarily only express a religious identity.

Introduction

Hidden in plain sight on the walls and pillars of the Nidaros Cathedral in Trondheim, a medieval treasure can be found. Our treasure is not gold; it is of a different quality. It is the remnants of people of different social standings interacting with a cathedral which for a long time functioned as an archiepiscopal see and a major centre of pilgrimage. The treasure in question is the body of formal inscriptions and graffiti found on the walls and other constructional parts of the cathedral, about 50–60 of which can be identified as medieval.¹ In contrast to manuscripts, written by the social elite, the inscriptions were carved by people of a variety of social backgrounds. Therefore,

¹ An inscription is here defined as a text on materials other than parchment or paper, consisting of Roman alphabet letters or runes. Other marks, such as mason's marks, are not included. The term graffiti can be problematic when used in historical contexts, but I have nevertheless chosen to use it as a neutral term to cover any inscription which is not clearly formal, in accordance with Blindheim (1985), Champion (2016), Lovata and Olton (2015) and Zilmer (2016).

they can give us unique insights into the medieval mind and the sense of self among the broader layers of medieval society.

Several scholars have discussed the social standing, gender and nationality of those carving in churches. Recent examples include Kristel Zilmer (2016), who, in an article on runic church inscriptions in Norway, discusses social indicators such as the gender and vocation of the carvers, and Dag-Øyvind Engtrø (2010), discussing, among other things, whether stonemasons, the clergy and pilgrims might have been among the carvers in the Nidaros Cathedral. Such discussions help us in understanding the identity of the carver, in terms of gender, social standing or occupation, but they nevertheless tell us little about how the carvers understood and portrayed themselves and what that can tell us about their self-perception. The medieval sense of self has, however, been discussed by other scholars. Notable examples include Kathryn A. Smith (2012), discussing the formation and expression of self based on a study of a medieval illuminated manuscript, and David Gary Shaw (2005), discussing the social self in the medieval city of Wells, based on court and other historical records.² None has yet combined the two perspectives to study the self as expressed in the medieval Scandinavian inscriptions. I aim to fill this gap by discussing the selves expressed by the carvers in the Nidaros Cathedral inscriptions.

A 'self' is here defined as the image of the agent, i.e. the carver or the commissioner and anyone else involved in the shaping of formal inscriptions, as it emerges in the inscription. There is a duality to this definition: On the one hand, we have the image which the agent himself³ sought to create. On the other, we have the image of the agent's self as seen by later readers, including other agents and, inevitably, modern readers such as myself. I will use both of these definitions. The agent's intention is rarely possible to establish with certainty today, but it is nevertheless important to keep it in mind. After all, it is the agent's self that I will discuss. Another important

² Moreover, the present article is part of the project *The Self in Social Spaces: Conceptualizations and Representations in the Textual and Material Culture of Medieval Scandinavia*, which will discuss the self as it appears in various textual and material sources from medieval Scandinavia. For more information, see <https://niku.no/prosjekter/the-self-in-social-spaces/>.

³ For practical reasons, I refer to the carver and agent as "he" throughout the article. As far as the evidence goes, there are mostly male carvers – only three female names occur in my material. One of these is carved together with a male name (N 491), and whether the carver is the female or male is impossible to say. The second name (Syrett 10) stands out from the rest in its layout, but this inscription might be produced by a female carver carving her own name. The third name (NC 9) stands alone, and is similar in form to the male names carved with runes. Here, a female carver is likely. Of course, there might have been other female carvers choosing to carve other things than their names, but that we will never know.

aspect of the self is its fluidity and flexibility.⁴ The self in the inscriptions appears fixed. Although our interpretation of it may change, the expression in itself is, quite literally, set in stone. The image of the agent that we see in the inscription captures the agent's self in the moment of carving; it is but a petrified glimpse into the agent's complex cognitive processes, and if we had been allowed to follow the carver after the moment of carving, we would have seen how his self was, in fact, much more complex than what the epigraphic material reveals.

The objective of this article is to discuss the following question: What kinds of selves can be found in the inscriptions in the Nidaros Cathedral? I will discuss whether the carver's signatures⁵ in the Nidaros Cathedral all have a religious purpose, and thus display a religious self. And if so, is there room for individuality and other selves than the religious one in the cathedral? I will answer these questions by looking at the interplay between the agent and his surroundings. This will give us new knowledge about the expressions and representations of self in the medieval North and give us a deeper understanding of the medieval individual.

Situated cognition

As a theoretical foundation I will use the insight from cognitive theory that our cognition is situated in a context. Where we are and who we interact with affect how we think. This means that if we know the context in which the agent was situated at the moment of creating an inscription, we will also know something about what he thought. Thus, we will also be able to say something about how he looked at himself and who he wanted to be or felt that he was at the moment of carving. As the inscriptions are mostly very short, they give little room for tracking individual cognitive changes over time. However, when looking at all the inscriptions together and as a context for one another, it is possible to see how the inscriptions influence each other. Here, the term *situated cognition* is central, as it gives a theoretical framework for discussing how the agents' cognitive processes are influenced by their surroundings when creating inscriptions.

The term *situated cognition* is used to cover a broad range of concepts (see Robbins & Aydede 2009 for a brief overview); in common for all of these is the study of how context and cognition is intertwined. Here, I will focus on how cognition is dependent on social interaction and on where the agent is physically situated. This could

⁴ For further discussions on this, see Turner (2014: ch. 4).

⁵ These will be called name and agent inscriptions throughout the article; for a definition, see the section on method and empirical data.

be termed embedded and distributed cognition (cf. Robbins & Aydede 2009; Smith & Conrey 2009), but presently I will only use the broader term situated cognition.

Social interaction includes, but is not restricted to, talking. For instance, an agent could interact with others by reading and responding to inscriptions. Two very concrete examples of this are the inscriptions N 493 and N 494,⁶ which will be further discussed in the section on the religious self. Here, two carvers originally carved two names in the octagon. Later, other carvers have added a prayer to each of the inscriptions. An agent may also relate to another inscription by imitating it, commenting on it or distancing oneself from it. When carving or planning an inscription, the agent is likely to be aware of other inscriptions in the vicinity, and through the inscription he creates, he takes a stand towards his surroundings. He has the choice to either follow the norms established in other inscriptions or break with them. Following the norms will strengthen them; breaking with the norms will weaken them. The point here is that the agency belongs to the agent; it is up to him to either follow or transgress the norms. And whatever he chooses, his choice is made in relation to the context in which he is situated.

Situated cognition shows us how the materiality, the social space and surrounding inscriptions all form part of the context in which each agent orients himself. The context will influence his cognitive processes, although he has a choice in how to react to it: Will he conform or choose to carve out his own path? Through the agent's reactions to his surroundings, it is possible to find traces of his self. The self can be defined as a "cognitive process of self-awareness".⁷ This definition underlines how the sense of self is a cognitive process – it exists in the agents' thoughts. At the same time, the cognitive processes creating a sense of self are not situated in a vacuum; rather, they are dependent upon the material and social context. Looking at the context in conjunction with the agents' utterances, it is therefore possible to find glimpses of the agents' senses of self in the moment of carving.

Finally, it should be noted that situated cognition first and foremost provides me with a broad approach to the inscriptions and a framework for analysing them as a corpus in relation to the context in which they are found. As a result, I have put weight on the context of the inscriptions. This context may be the cathedral, the socio-political context, or the social context as seen in the interaction between dif-

⁶ N + number refers to the numbers ascribed to runic inscriptions in *NIyR*. Syrett + number refers to the numbers given to alphabetic inscriptions in Syrett (2002). NC + number refers to inscriptions I have found and added to the appendix, but which are not in any of the corpus editions. See the section on the Nidaros Cathedral inscriptions for further details.

⁷ This is the definition used in the project *The Self in Social Spaces: Conceptualizations and Representations in the Textual and Material Culture of Medieval Scandinavia*.

ferent agents through the inscriptions. This approach is overarching for the article, and I have only to a lesser extent related individual inscriptions to the theoretical framework.

The context

There has been a church at the site of the cathedral since c. 1090. The first church, known as Olaf Kyrre's Christ Church, was built by King Olaf Kyrre as a bishopric church, and it was intended as the burial church for the royal family. Most importantly, however, the church was built to house the shrine of St Olaf (Ekroll 1997: 149). Later, the church has been expanded, restored, and rebuilt in several phases from the twelfth to the twentieth century. The expansions began in c. 1150, at the same time as the cathedral became an archiepiscopal see. The old church became the chancel in the new cathedral. The western tower of the old church became the mid-tower between the transepts, and a nave west of this tower was also planned (Ekroll 1997: 152). The first part to be built was the transepts, the lower parts of which must have been finalised by 1161, when the dedication inscription in this chapel was carved.⁸ Work on the octagon probably began c. 1200 (Ekroll 2015: 351). After the building of the octagon, the expansions of the chancel began, before, finally, the nave was built. The beginning of the work on the western wall is dated in *Hákon Hákonarson's saga* to the year 1248, while the building of the northern and southern walls was probably begun prior to this (Ekroll 1997: 155). The nave was completed c. 1300 (Ekroll 1997: 156). Today, the oldest visible parts of the cathedral are from the expansions begun in c. 1150; Olaf Kyrre's church is almost completely gone. Accordingly, the earliest possible date for any of the inscriptions is also 1150, and several of them cannot be earlier than c. 1250–1300.

A major reason for the Nidaros Cathedral's importance was that it held the shrine of St Olaf. He died in 1030 in the Battle of Stiklestad, and rumours of his sanctity was spread shortly after. Only a year later, his body was exhumed. When Olaf Kyrre's church (i.e. the later Nidaros Cathedral) was built, the relics were brought there, where they stayed until 1531 (Ekroll 2007: 169–171, 195). Several miracles, described in *Passio et miracula Beati Olavi*, were reported in connection to his shrine, and the cathedral gradually became a major destination for pilgrims. The earliest report of pilgrims is from c. 1070–1075 (Ekroll 2007: 157–158). Particularly popular was the St Olaf's vigil (*Ólafsvaka*), celebrated each year on the anniversary of

⁸ Ekroll 2015: 104. The inscription in question is Syrett 2. See the section on the powerful self for further discussion.

the saint's death, 29th July. On this day, pilgrims came from afar, and large groups of people kept vigil for the saint, as described in *Passio Olavi*.

Nidaros was made an archiepiscopal see in 1152 or 1153. This increased the general importance of the city of Trondheim and the Nidaros Cathedral, and there was regular contact between the ecclesiastical authorities in Nidaros and Rome. We know, for instance, that Eysteinn Erlendsson, archbishop from 1161 to 1188, had an extensive correspondence with the Pope (Bagge 2003: 69). In addition, it became increasingly common among the lay elite to send their sons abroad for education, amongst other things to qualify them for ecclesiastical positions (*ibid.*: 53), which must have further strengthened the contact between the Norwegian and the international ecclesiastical elite.

The inscriptions carved on the cathedral walls are by no means the only medieval inscriptions found in Trondheim, nor are they the only wall inscriptions in Trondheim. Three runic inscriptions are found on the Archbishop's Palace, all of which are unfortunately short and difficult to interpret. In addition, a dedication inscription with Roman alphabet letters is found on Vår Frue kirke (the Church of Our Lady). The bulk of the Roman alphabet inscriptions, however, are found on gravestones. In fact, out of the 119 Roman alphabet inscriptions Martin Syrett has compiled from medieval Trondheim, 93 are gravestone inscriptions; 87 of these were found close to the Nidaros Cathedral. In comparison, we have only one runic gravestone from Trondheim (N 508), dated to the late eleventh century. On other artefacts, the distribution is the opposite. We have 14 such inscriptions with Roman alphabet letters (Syrett 2002: 106–119), compared to well over 100 runic inscriptions on loose artefacts including rune sticks. Only one of the runic objects (a lead amulet) is found in the Nidaros Cathedral. In comparison, five of the fourteen Roman alphabet inscriptions on loose artefacts are from the Nidaros Cathedral or other medieval churches (Vår Frue kirke, Hospitalskirka). This tells us that the non-ecclesiastical epigraphical tradition in Trondheim was mainly runic.

It is clear from the summary above that the inscriptions in the Nidaros Cathedral belong to a larger urban epigraphical tradition. If the distribution outlined above is at all representative, it seems that the inscriptions are mainly distributed according to script type: While objects found in the city mainly carry runic inscriptions, formal inscriptions found in connection to churches (i.e. dedications and gravestones) are mainly Roman alphabet inscriptions. Still, this division is not absolute, as the occasional Roman alphabet inscription appears in the city while some of the runic wall inscriptions are possibly formal. And looking at the graffiti inscriptions on the Nidaros Cathedral, we find inscriptions both in the Roman alphabet and runes.

There is also a clear distribution in time. Most of the runic inscriptions can be dated to the tenth to mid-fourteenth century, with a peak in the twelfth and thirteenth century. The datings of the Roman alphabet inscriptions are in general quite vague, but among the inscriptions listed in Syrett (2002), the earliest inscriptions are dated to the second half of the twelfth century, while most of them can be dated to the thirteenth and fourteenth century, with a peak around the turn of the fourteenth century. This distribution is heavily influenced by the fact that most of Syrett's inscriptions are gravestone inscriptions, and some of the inscriptions on the Nidaros Cathedral walls are older. The dedications, for instance, are among the earliest recorded medieval Roman alphabet inscriptions from Trondheim. Still, most of the inscriptions here studied were carved in a time where runic script is likely to have dominated the wider epigraphical culture of Trondheim. In the epigraphical surroundings of the Nidaros cathedral, this picture is slightly eschewed, particularly when we enter the second half of the thirteenth century. At this point in time, a considerable number of monumental gravestones with Roman alphabet inscriptions must have surrounded the cathedral, making this area particularly rich in highly visible Roman alphabet inscriptions.

Method and empirical data

In working with the present article, I have visited the Nidaros Cathedral to see all the extant inscriptions in their original context, and to look for more inscriptions. When analysing the inscriptions, I have looked at the graphic, linguistic, and stylistic features of all the inscriptions (i.e. language, word choice, orthography, use of separation marks, script type, graph types, and layout). The aim here was to investigate whether inscriptions close to each other employ the same features, as this could be an indication that carvers are affected by the inscriptions surrounding them, or that the inscriptions were carved by the same group of people (e.g. Swedes or Norwegians) or at roughly the same point in time. This investigation has yielded few interesting results, as close to all the runic inscriptions employ a fairly similar set of graph types from the medieval Norwegian mixed *fupark*. Most similarities which I have found could be incidental. Furthermore, when looking at the visual impression of the inscriptions, they are not strikingly similar. On the southern nave wall, for example, shallow and deeply cut inscriptions, and inscriptions with small and large characters, intermingle. Neither is there any common standard for rune-shapes employed: For example, we have both open and closed, and angular and round-shaped r-runes, and possibly also what is known as a Greenlandic r-rune. This variation might be a

simple indication that the carvers, after all, did not look very closely at the inscriptions surrounding them. However, it might also signify that the carvers were more concerned with the contents of the inscriptions than with graphics and layout. As a result of this, the investigation into graphic, linguistic and stylistic features is rarely visible in the article, and my main focus will be on the contents of the inscriptions.

I have distinguished between the structure and contents of the inscriptions on the one hand, and the selves they express on the other. Based on the structure and contents, I have grouped the inscriptions into six broad categories, as seen in the appendix. In the discussions below, I will discuss how these categories relate to different expressed selves in the inscriptions. As they are all found in a cathedral, one may argue that all the inscriptions are religious expressions regardless of category, a hypothesis I will discuss further below. In addition, I will also discuss other interpretations.

The inscription categories found in the cathedral are name inscriptions, agent inscriptions, (explicitly) religious inscriptions, dedication inscriptions, other inscriptions, and uncertain inscriptions. The name inscriptions are inscriptions which only consist of a name. Agent inscriptions are inscriptions following a given formula: subject (usually the name of the carver) + verb (+ complement(s)). The action typically concerns carving, making, or being in a place (i.e. the cathedral). Religious inscriptions form a broad, and highly diverse, group of inscriptions with explicit religious references, expressing everything from saint names to deep, personal devotion. The dedication inscriptions could be termed a sub-group of the religious inscriptions, but are nevertheless treated separately, as they stand out in the corpus as a mainly formal inscription type and are often easily defined. The “other” category encompasses all inscriptions which do not belong to the categories listed above, and which have a fairly certain interpretation. These inscriptions typically stand out from the rest, and most of them will be discussed in the section on “other selves” below.

Finally, there are the uncertain inscriptions. These could be uninterpreted, or they are simply too fragmentary and damaged for us to say anything certain about what the inscription might once have been. Some inscriptions are labelled as uncertain, but with a plausible guess added in parentheses. These guesses are mostly done on the basis of the context of the inscription. This means that they should only be used with the utmost care in discussions, as they can easily lead to circular argumentation. Many of the fragmentary inscriptions are, for instance, interpreted as religious due to their location in a church. With some goodwill, several corrupted or fragmentary inscriptions can be interpreted as religious utterances. For instance, **(p)ilal-**⁹

⁹ When discussing inscriptions, I use bold type to render my reading of the inscription in

(N 483) has been suggested to be a corrupted spelling of *pīlagrímur* 'pilgrim', a suggestion which seems plausible given that the inscription is carved on a major pilgrim church, but which would seem a stretch in any other context. Although such interpretations are often likely to be correct, it is impossible to use them as an indication that most inscriptions on churches are religious.

The Nidaros Cathedral inscriptions

In total, 51 inscriptions on the walls of the Nidaros Cathedral have been described as medieval in one of the two existing corpus editions which include inscriptions from the cathedral. The editions are Syrett (2002), which describes Roman alphabet inscriptions, and *Norges innskrifter med de yngre runer* (NIyR V, 1960), which describes the runic inscriptions.¹⁰ Of these, eleven inscriptions are written with Roman alphabet letters and 40 are written with runes. All the inscriptions are listed in the appendix according to their location in the cathedral; the runic inscriptions are given the signum used in NIyR (e.g. N 491), while the Roman alphabet inscriptions are given as Syrett [the number given to it by Syrett] (e.g. Syrett 1). The interpretations of the Roman alphabet inscriptions are based on Syrett (2002), while the interpretations of the runic inscriptions mostly correspond to those found in NIyR. I have, however, also consulted *Samnordisk runtextdatabas*. The database follows NIyR, but it is slightly more up-to-date and slightly more conservative, and I have followed these interpretations in some cases when I have judged them better than those presented in NIyR.

In addition to the 51 inscriptions from the corpus editions, I have added ten more inscriptions to the appendix which are not described by Syrett or in NIyR. These are listed with the signum NC 1–10. There are numerous other inscriptions on the walls as well, and a challenge in delimiting the material is that the medieval inscriptions of the Nidaros Cathedral, with one exception (Syrett 2), are all undated. This seems to be the trend until the seventeenth century. Therefore, I have limited the number of new inscriptions given in the appendix according to linguistic criteria: All (undated) Latin inscriptions I have found are added.¹¹ Moreover, I have added an

transliterated form. Interpretations of the inscriptions are given in italics, and the translation of the interpretation into English is given in normal type.

¹⁰ There is, moreover, an additional forthcoming volume which will treat several runic finds from the excavations which have been carried out in later years. The volume includes two inscriptions from the cathedral. A draft of this volume (Hagland unpublished) is available online: <http://www.hf.ntnu.no/nor/Publik/RUNER/RUNER.doc>.

¹¹ This is no guarantee that the inscription is medieval, as several Latin inscriptions in the cathedral are dated to the seventeenth and eighteenth centuries. There was a Latin school in

Old Norse inscription (NC 8: *Pétr*). If this is not simply an unfinished Petrus,¹² this inscription must be medieval.¹³ In addition to the Roman alphabet inscriptions, I have added two new runic inscriptions I have discovered. One is likely to be a name; in the other, only a single rune is discernible. Had it been a Roman alphabet inscription, I would not have added it. But as it is runic, it is in all likelihood medieval and it is added on that ground. In addition to these inscriptions, there can be found numerous dated (always post-Reformation) and undated names and other inscriptions carved with Roman alphabet letters, a few inscriptions consisting of letter combinations which do not make sense, and a vast number of inscriptions consisting of two to three letters, presumably initials.

The listed Roman alphabet inscriptions could be medieval, but as medieval and post-Reformation inscriptions often have much the same features, they could just as well be post-medieval. After all, the Reformation did not lead to an abrupt change in the epigraphical tradition.¹⁴ Although we have no guarantee that these inscriptions are medieval, it is likely that at least some of them are. But medieval or not, they attest that people had (and still have) a particular fondness for carving names, most likely their own. Thus, the inscriptions serve as a bridge between the inscriptions described in the corpus editions and the myriad other inscriptions on the cathedral, which all attest interaction of various kinds and at various times between individuals and the cathedral.

the area, and pupils from this school could very well be the carvers of all or most of the inscriptions in Latin given here. However, language is the best objective criterium I have been able to find. Although Latin is not necessarily a proof that the inscription is medieval, at least it gives an indication of the inscription's age. Moreover, the bulk of the inscriptions added are names, and in that respect, the inscriptions may illustrate how the cathedral walls continued to tempt carvers wanting to make their presence at the cathedral visible for posterity, even after the Middle Ages.

¹² There are so many seemingly unfinished inscriptions on the cathedral that this cannot be completely ruled out.

¹³ The recordings of the name found in Lind (1905: cols. 830–833) show that the spelling varied greatly, although the earliest recordings of the name, from the thirteenth century, are all spelled without the svarabhakti vowel. A dating to the thirteenth or fourteenth century is likely, although the inscription could also be later.

¹⁴ An ongoing project at the University of Oslo, *Between Runes and Manuscripts*, aims to map medieval Roman alphabetic inscriptions in order to, among other things, develop a typology to be able to date such inscriptions more precisely. See the project website for more information: <http://www.hf.uio.no/iln/english/research/projects/between-runes-and-manuscripts/>.

In addition to names and initials, the walls are filled with other scribbles such as monograms, single Roman alphabet letters and other non-alphabetic marks (e.g. owner's marks, mason's marks, and a range of symbols like arrows and crosses). Indeed, some areas on the outside walls, particularly the northern wall of the north tower on the western wall, are so heavily inscribed with such marks that it is at times difficult to discern individual inscriptions. Although some of these marks are undoubtedly medieval and could qualify as inscriptions, they are not listed in the appendix. The reason for this is simple: There are so many such marks that the appendix would have been close to never-ending should they all be added.

Inscriptions are found in most parts of the church, both inside and on accessible walls outside. However, some walls have more inscriptions than others. The most heavily inscribed outside walls are found on the octagon, the western wall, including the northern and southern tower walls, and on the wall just east of the entrance on the southern wall of the nave. Inside, the most heavily inscribed walls are the walls of the chancel and triforium, particularly the northern part of it, where the Maria chapel is found. In addition, a fair number of inscriptions are found in and near the octagon.

One should, however, be careful when looking at the distribution of the inscriptions in the Nidaros Cathedral, as this is a very complex building which has been built, rebuilt and restored over the centuries. The octagon, where many inscriptions are found, is one of the oldest parts of the cathedral, and has been available to carvers for a very long time. This could be a simple explanation for the density of inscriptions here. Other walls which may once have been filled with inscriptions have now been destroyed by fires, human actions, weathering or the passing of time, and they have been demolished altogether or rebuilt and restored with new stones in more recent times. Moreover, an old restoration technique has been to remove the outer layer of the wall (up to c. 2 cm), and this technique has been used on several walls both in the chancel and the octagon.¹⁵ Any inscription on a wall where this technique has been used, would be lost today. Although the chancel and octagon walls still have a fair number of medieval inscriptions, chances are they once had even more. What is beyond doubt, however, is that the distribution of inscriptions, even in the Middle Ages, cannot have been completely even in the church. For instance, the outside part of the northern nave wall is, to a large extent, still medieval. There are probably some medieval inscriptions here, but neither I nor anyone who has looked before me has been able to find any certainly medieval inscriptions (e.g. runic inscriptions). Mostly, the

¹⁵ Thanks to Kjersti Kristoffersen at the Nidaros Cathedral Restoration Workshop for making me aware of this, and for discussing other aspects of the restoration process and the conditions of the walls with me.

inscriptions here are either initials or names dated to after the Reformation. Therefore, it seems to be no coincidence that none of the inscriptions in my appendix are from these walls. Although we will never know exactly how the distribution of inscriptions was in the Middle Ages, we may assume that significant places in the cathedral attracted more inscriptions, and that many carvers chose their carving location with care.

My study is limited to textual carvings on the Nidaros Cathedral, but this was not the only way of leaving a trace of oneself on the cathedral. As noted above, the church is filled to the brim with different sorts of personal marks such as masons' mark, and other personal marks; drawings, patterns and crosses can also be found. In England, personal marks such as coats of arms and merchant's marks are found in churches (cf. Champion 2016), and it is not unlikely that non-alphabetic carvings were used by people in Norway as well to attest to their presence in the church (see for instance Blindheim 1977; Blindheim 1985 for an overview of the (primarily figurative) graffiti in Norwegian stave churches).

The selves in the inscriptions

Several approaches can be taken towards the inscriptions in the Nidaros Cathedral and what they tell us about the carvers' sense of self. Below, I will discuss different ways of interpreting the inscriptions, and what these approaches might tell us about the selves expressed there. I aim to show that inscriptions were used by the carvers to express power, belief in one's own skills, religious affiliation, creativity, belonging or distance to the community, and – perhaps – boredom. My hypothesis, which I investigate in my article-based PhD-project, is that the main body of the church inscriptions can be interpreted as religious, while bragging and self-affirming inscriptions mostly belong to a different context. I see the context, i.e. a church, as a room for expressions of self, where the expressions are both shaped by and shaping the context.

In the following discussion, I will refer to the categories found in the appendix and discussed in the section on method above. One of these categories, the religious inscriptions, is clearly linked to an expression of religious self-identification, as discussed below. The other categories, however, are not as clearly connected to any specific expression of self. In the following, therefore, I will examine whether the concept of situated cognition could aid in understanding how the agents portray themselves in these inscriptions.

A scribbling self?

A simple solution to the question of the carvers' sense of self is to suggest that the inscriptions were carved as simple scribbles with no deeper meaning than to pass the time, for instance during services. This suggestion is inspired by personal experience: Few today can claim that they have never doodled (on a sheet of paper, their hand, or a clean desk). As parchment was extremely expensive, other materials suggest themselves more readily, such as pieces of wood or an available cathedral wall. The cathedral inscriptions could simply be an accumulation of doodles created through the centuries. However, it is hard to argue that any one inscription has been created solely for the purpose of making the time pass. Most likely, some inscriptions have, but it is difficult to later decide which inscriptions this applies to. Possible candidates could be found among the name inscriptions, which have a plethora of parallels in the present day in public toilets, on school desks, and on school camps. Another inscription which (at least to me) seems fairly meaningless, and which could have been the first thing coming to mind to a bored carver, is the list of syllables (N 492) found in the chancel, on the pillar bordering the octagon. However, this seems an unlikely place to stand during mass, for instance. Thus, the inscription's location makes this explanation less likely. I will come back to this inscription with other suggested interpretations in the section on other selves.

My aim here is not to claim that any specific inscription is only a doodle. Neither do I want to claim that a carver of such an inscription cannot express other aspects of his self than a need to scribble. Rather, I want to underline that we are in grave danger of overinterpretation if we believe that every inscription has an explicit meaning and purpose. With this in mind, let us proceed to the religious self.

The religious self

As mentioned, a number of the inscriptions explicitly express some sort of religious affection or belonging to the religious community. This is expressed in a number of ways in the inscriptions, and it would, perhaps, be more precise to divide this category further into groups such as devotional inscriptions and prayers. I have, however, chosen to use the overarching categories "religious inscriptions" and "religious self" as analytical tools encompassing all inscriptions which could be said to be part of religious practice in one way or another. In the appendix, eight inscriptions are listed as explicitly religious.¹⁶ In addition to these, we have three dedication inscriptions. As the dedications are made to Jesus, Mary and a range of saints, these inscriptions must also be regarded as religious. Furthermore, we have two commemorative inscriptions

¹⁶ One of which (Syrett 11) is also listed as a potential dedication.

(N 489 and N 497), and their location in a cathedral gives them strong religious connotations, even though the texts are not explicitly calling upon God or any of the saints. In these estimates I have erred on the side of caution; the largest category is that of the uncertain inscriptions (26), and at least six of these are possibly religious while one is a possible dedication inscription. Some of the uncertain interpretations are little more than educated guesses partly based upon the fact that the inscriptions are found in a religious environment. I will therefore keep the uncertain inscriptions out of the argument to avoid circular argumentation.

The religious inscriptions form a diverse group. We find an expression of devotion: *Guð á mik* 'God owns me' (N 475), two calls to the Virgin Mary (N 477, N 484), and an inscription which probably asks God to take the soul (N 504). Whose soul God should take is unclear, but as nothing else is specified, it is probably the carver's. Other inscriptions ask for God's blessing or intercession: *Ámundi hann risti mik. Guð signi hann* 'Ámundi, he carved me. May God bless him' (N 506) and *Guð ok hinn helgi Ólafr konungr hjalpi þeim manni, er þessar rúnar reist með sínu heilagu árnaðarorði* 'May God and the holy King Ólafr with their holy intercessions help the man who carved these runes' (N 478). In addition to these, we have two inscriptions which are likely to have been carved in two steps. First, the inscriptions were name inscriptions; later, someone else has added more text to the names, making the inscriptions wishes for well-being in the present or the afterlife. I will come back to these inscriptions later.

The carvers of the explicitly religious inscriptions show a clear awareness of the space in which they are carving. Their cognition is situated in the cathedral, and this is visible in what they choose to carve. The religious inscriptions are found on all the church walls where inscriptions are found, but they are slightly more prevalent on the octagon walls. This is perhaps not surprising, as the octagon was the most holy place in the church, and where the shrine of St Olaf was located. If you wanted divine intervention, this must have seemed like a good spot for carving the prayer. The fact that religious inscriptions are found on other walls as well is also important; this indicates that the entire church was used for religious inscriptions. In addition, it might tell us something about the inscriptions which are not explicitly religious.

Looking at the name and agent inscriptions, we see that these are also fairly evenly distributed on the church, and several of them are found very close to explicitly religious inscriptions. Counting both certain (20) and uncertain (6) name and agent inscriptions, and including the inscriptions which are also counted as religious (4), we have eleven inscriptions on the outside walls and thirteen on the inside of the cathedral. Ten are found on the inside and outside walls of the octagon or very close

to it. This is a large number given that the octagon is such a small part of the building, but the distribution here is more even than for the explicitly religious inscriptions.

The transitions between the name, agent and religious inscriptions are not altogether clear. The inscription N 497, for instance, which lists the names of several persons who “sank in the fjord” during a shipwreck in 1316, is fairly similar to the name and agent inscriptions. The reason why it is listed as a religious inscription, is that the deceased cannot have carved the inscription themselves, and it seems to be understood in the inscription that the reader should pray for them.¹⁷ Neither is it far from *Ámundi hann risti mik. Guð signi hann* ‘Ámundi, he carved me. May God bless him’ (N 506) to *Þorvaldr Sigurðr ristit rúnar þessar* ‘Þorvaldr (and) Sigurðr carved these runes’ (N 471). The request for prayers, made explicit in the first inscription, seems to be implied in the second. As all the inscriptions belong to the same environment, and are found on the same walls, the meaning transmits between them. The carver did not need to add a “pray for me” phrase even though that was his likely objective. Given his choice of a church as carving material, this is inferred.

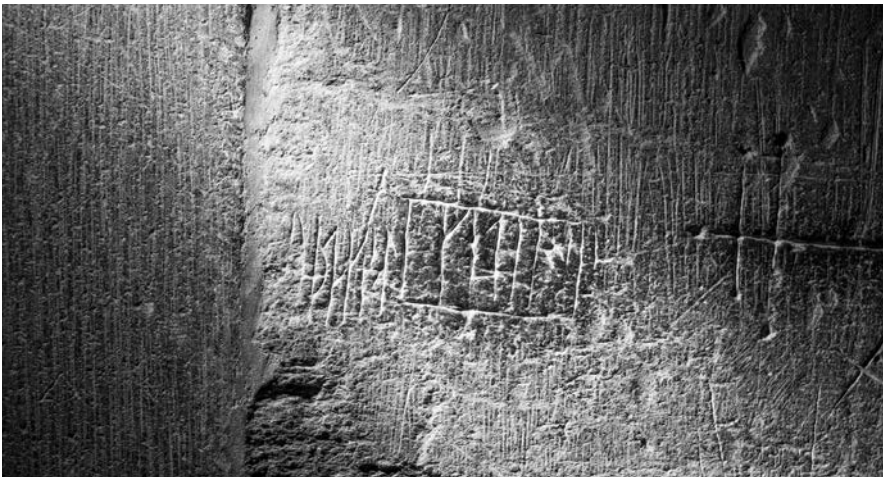


Fig. 1: N 493. Photo taken 28.11.2017 by the author.

¹⁷ This is possibly also made explicit in the final line, which might spell *pater noster*, see *NIyR V*: 61.

That this is how at least some readers interpreted the inscriptions, is shown by the afore-mentioned inscriptions from the octagon, N 493 (see fig. 1) and N 494. The two inscriptions are found close to each other, and originally, they were ordinary name inscriptions:¹⁸

N 493: 𐋀𐋁𐋂	N 494: 𐋀𐋁𐋂𐋃𐋄
ketill ¹⁸	ærlingr
<i>Ketill</i>	<i>Erlingr</i>

Later, someone added more to the inscriptions:

N 493: 𐋀𐋁𐋂𐋃𐋄𐋅𐋆𐋇𐋈𐋉𐋊𐋋𐋌𐋍𐋎𐋏𐋐𐋑𐋒𐋓𐋔𐋕𐋖𐋗𐋘𐋙𐋚𐋛𐋜𐋝𐋞𐋟𐋠𐋡𐋢𐋣𐋤𐋥𐋦𐋧𐋨𐋩𐋪𐋫𐋬𐋭𐋮𐋯𐋰𐋱𐋲𐋳𐋴𐋵𐋶𐋷𐋸𐋹𐋺𐋻𐋼𐋽𐋾𐋿𐌀𐌁𐌂𐌃𐌄𐌅𐌆𐌇𐌈𐌉𐌊𐌋𐌌𐌍𐌎𐌏𐌐𐌑𐌒𐌓𐌔𐌕𐌖𐌗𐌘𐌙𐌚𐌛𐌜𐌝𐌞𐌟𐌠𐌡𐌢𐌣𐌤𐌥𐌦𐌧𐌨𐌩𐌪𐌫𐌬𐌭𐌮𐌯𐌰𐌱𐌲𐌳𐌴𐌵𐌶𐌷𐌸𐌹𐌺𐌻𐌼𐌽𐌾𐌿𐍀𐍁𐍂𐍃𐍄𐍅𐍆𐍇𐍈𐍉𐍊𐍋𐍌𐍍𐍎𐍏𐍐𐍑𐍒𐍓𐍔𐍕𐍖𐍗𐍘𐍙𐍚𐍛𐍜𐍝𐍞𐍟𐍠𐍡𐍢𐍣𐍤𐍥𐍦𐍧𐍨𐍩𐍪𐍫𐍬𐍭𐍮𐍯𐍰𐍱𐍲𐍳𐍴𐍵𐍶𐍷𐍸𐍹𐍺𐍻𐍼𐍽𐍾𐍿𐎀𐎁𐎂𐎃𐎄𐎅𐎆𐎇𐎈𐎉𐎊𐎋𐎌𐎍𐎎𐎏𐎐𐎑𐎒𐎓𐎔𐎕𐎖𐎗𐎘𐎙𐎚𐎛𐎜𐎝𐎞𐎟𐎠𐎡𐎢𐎣𐎤𐎥𐎦𐎧𐎨𐎩𐎪𐎫𐎬𐎭𐎮𐎯𐎰𐎱𐎲𐎳𐎴𐎵𐎶𐎷𐎸𐎹𐎺𐎻𐎼𐎽𐎾𐎿𐏀𐏁𐏂𐏃𐏄𐏅𐏆𐏇𐏈𐏉𐏊𐏋𐏌𐏍𐏎𐏏𐏐𐏑𐏒𐏓𐏔𐏕𐏖𐏗𐏘𐏙𐏚𐏛𐏜𐏝𐏞𐏟𐏠𐏡𐏢𐏣𐏤𐏥𐏦𐏧𐏨𐏩𐏪𐏫𐏬𐏭𐏮𐏯𐏰𐏱𐏲𐏳𐏴𐏵𐏶𐏷𐏸𐏹𐏺𐏻𐏼𐏽𐏾𐏿𐐀𐐁𐐂𐐃𐐄𐐅𐐆𐐇𐐈𐐉𐐊𐐋𐐌𐐍𐐎𐐏𐐐𐐑𐐒𐐓𐐔𐐕𐐖𐐗𐐘𐐙𐐚𐐛𐐜𐐝𐐞𐐟𐐠𐐡𐐢𐐣𐐤𐐥𐐦𐐧𐐨𐐩𐐪𐐫𐐬𐐭𐐮𐐯𐐰𐐱𐐲𐐳𐐴𐐵𐐶𐐷𐐸𐐹𐐺𐐻𐐼𐐽𐐾𐐿𐑀𐑁𐑂𐑃𐑄𐑅𐑆𐑇𐑈𐑉𐑊𐑋𐑌𐑍𐑎𐑏𐑐𐑑𐑒𐑓𐑔𐑕𐑖𐑗𐑘𐑙𐑚𐑛𐑜𐑝𐑞𐑟𐑠𐑡𐑢𐑣𐑤𐑥𐑦𐑧𐑨𐑩𐑪𐑫𐑬𐑭𐑮𐑯𐑰𐑱𐑲𐑳𐑴𐑵𐑶𐑷𐑸𐑹𐑺𐑻𐑼𐑽𐑾𐑿𐒀𐒁𐒂𐒃𐒄𐒅𐒆𐒇𐒈𐒉𐒊𐒋𐒌𐒍𐒎𐒏𐒐𐒑𐒒𐒓𐒔𐒕𐒖𐒗𐒘𐒙𐒚𐒛𐒜𐒝𐒞𐒟𐒠𐒡𐒢𐒣𐒤𐒥𐒦𐒧𐒨𐒩𐒪𐒫𐒬𐒭𐒮𐒯𐒰𐒱𐒲𐒳𐒴𐒵𐒶𐒷𐒸𐒹𐒺𐒻𐒼𐒽𐒾𐒿𐓀𐓁𐓂𐓃𐓄𐓅𐓆𐓇𐓈𐓉𐓊𐓋𐓌𐓍𐓎𐓏𐓐𐓑𐓒𐓓𐓔𐓕𐓖𐓗𐓘𐓙𐓚𐓛𐓜𐓝𐓞𐓟𐓠𐓡𐓢𐓣𐓤𐓥𐓦𐓧𐓨𐓩𐓪𐓫𐓬𐓭𐓮𐓯𐓰𐓱𐓲𐓳𐓴𐓵𐓶𐓷𐓸𐓹𐓺𐓻𐓼𐓽𐓾𐓿𐔀𐔁𐔂𐔃𐔄𐔅𐔆𐔇𐔈𐔉𐔊𐔋𐔌𐔍𐔎𐔏𐔐𐔑𐔒𐔓𐔔𐔕𐔖𐔗𐔘𐔙𐔚𐔛𐔜𐔝𐔞𐔟𐔠𐔡𐔢𐔣𐔤𐔥𐔦𐔧𐔨𐔩𐔪𐔫𐔬𐔭𐔮𐔯𐔰𐔱𐔲𐔳𐔴𐔵𐔶𐔷𐔸𐔹𐔺𐔻𐔼𐔽𐔾𐔿𐕀𐕁𐕂𐕃𐕄𐕅𐕆𐕇𐕈𐕉𐕊𐕋𐕌𐕍𐕎𐕏𐕐𐕑𐕒𐕓𐕔𐕕𐕖𐕗𐕘𐕙𐕚𐕛𐕜𐕝𐕞𐕟𐕠𐕡𐕢𐕣𐕤𐕥𐕦𐕧𐕨𐕩𐕪𐕫𐕬𐕭𐕮𐕯𐕰𐕱𐕲𐕳𐕴𐕵𐕶𐕷𐕸𐕹𐕺𐕻𐕼𐕽𐕾𐕿𐖀𐖁𐖂𐖃𐖄𐖅𐖆𐖇𐖈𐖉𐖊𐖋𐖌𐖍𐖎𐖏𐖐𐖑𐖒𐖓𐖔𐖕𐖖𐖗𐖘𐖙𐖚𐖛𐖜𐖝𐖞𐖟𐖠𐖡𐖢𐖣𐖤𐖥𐖦𐖧𐖨𐖩𐖪𐖫𐖬𐖭𐖮𐖯𐖰𐖱𐖲𐖳𐖴𐖵𐖶𐖷𐖸𐖹𐖺𐖻𐖼𐖽𐖾𐖿𐗀𐗁𐗂𐗃𐗄𐗅𐗆𐗇𐗈𐗉𐗊𐗋𐗌𐗍𐗎𐗏𐗐𐗑𐗒𐗓𐗔𐗕𐗖𐗗𐗘𐗙𐗚𐗛𐗜𐗝𐗞𐗟𐗠𐗡𐗢𐗣𐗤𐗥𐗦𐗧𐗨𐗩𐗪𐗫𐗬𐗭𐗮𐗯𐗰𐗱𐗲𐗳𐗴𐗵𐗶𐗷𐗸𐗹𐗺𐗻𐗼𐗽𐗾𐗿𐘀𐘁𐘂𐘃𐘄𐘅𐘆𐘇𐘈𐘉𐘊𐘋𐘌𐘍𐘎𐘏𐘐𐘑𐘒𐘓𐘔𐘕𐘖𐘗𐘘𐘙𐘚𐘛𐘜𐘝𐘞𐘟𐘠𐘡𐘢𐘣𐘤𐘥𐘦𐘧𐘨𐘩𐘪𐘫𐘬𐘭𐘮𐘯𐘰𐘱𐘲𐘳𐘴𐘵𐘶𐘷𐘸𐘹𐘺𐘻𐘼𐘽𐘾𐘿𐙀𐙁𐙂𐙃𐙄𐙅𐙆𐙇𐙈𐙉𐙊𐙋𐙌𐙍𐙎𐙏𐙐𐙑𐙒𐙓𐙔𐙕𐙖𐙗𐙘𐙙𐙚𐙛𐙜𐙝𐙞𐙟𐙠𐙡𐙢𐙣𐙤𐙥𐙦𐙧𐙨𐙩𐙪𐙫𐙬𐙭𐙮𐙯𐙰𐙱𐙲𐙳𐙴𐙵𐙶𐙷𐙸𐙹𐙺𐙻𐙼𐙽𐙾𐙿𐚀𐚁𐚂𐚃𐚄𐚅𐚆𐚇𐚈𐚉𐚊𐚋𐚌𐚍𐚎𐚏𐚐𐚑𐚒𐚓𐚔𐚕𐚖𐚗𐚘𐚙𐚚𐚛𐚜𐚝𐚞𐚟𐚠𐚡𐚢𐚣𐚤𐚥𐚦𐚧𐚨𐚩𐚪𐚫𐚬𐚭𐚮𐚯𐚰𐚱𐚲𐚳𐚴𐚵𐚶𐚷𐚸𐚹𐚺𐚻𐚼𐚽𐚾𐚿𐛀𐛁𐛂𐛃𐛄𐛅𐛆𐛇𐛈𐛉𐛊𐛋𐛌𐛍𐛎𐛏𐛐𐛑𐛒𐛓𐛔𐛕𐛖𐛗𐛘𐛙𐛚𐛛𐛜𐛝𐛞𐛟𐛠𐛡𐛢𐛣𐛤𐛥𐛦𐛧𐛨𐛩𐛪𐛫𐛬𐛭𐛮𐛯𐛰𐛱𐛲𐛳𐛴𐛵𐛶𐛷𐛸𐛹𐛺𐛻𐛼𐛽𐛾𐛿𐜀𐜁𐜂𐜃𐜄𐜅𐜆𐜇𐜈𐜉𐜊𐜋𐜌𐜍𐜎𐜏𐜐𐜑𐜒𐜓𐜔𐜕𐜖𐜗𐜘𐜙𐜚𐜛𐜜𐜝𐜞𐜟𐜠𐜡𐜢𐜣𐜤𐜥𐜦𐜧𐜨𐜩𐜪𐜫𐜬𐜭𐜮𐜯𐜰𐜱𐜲𐜳𐜴𐜵𐜶𐜷𐜸𐜹𐜺𐜻𐜼𐜽𐜾𐜿𐝀𐝁𐝂𐝃𐝄𐝅𐝆𐝇𐝈𐝉𐝊𐝋𐝌𐝍𐝎𐝏𐝐𐝑𐝒𐝓𐝔𐝕𐝖𐝗𐝘𐝙𐝚𐝛𐝜𐝝𐝞𐝟𐝠𐝡𐝢𐝣𐝤𐝥𐝦𐝧𐝨𐝩𐝪𐝫𐝬𐝭𐝮𐝯𐝰𐝱𐝲𐝳𐝴𐝵𐝶𐝷𐝸𐝹𐝺𐝻𐝼𐝽𐝾𐝿𐞀𐞁𐞂𐞃𐞄𐞅𐞆𐞇𐞈𐞉𐞊𐞋𐞌𐞍𐞎𐞏𐞐𐞑𐞒𐞓𐞔𐞕𐞖𐞗𐞘𐞙𐞚𐞛𐞜𐞝𐞞𐞟𐞠𐞡𐞢𐞣𐞤𐞥𐞦𐞧𐞨𐞩𐞪𐞫𐞬𐞭𐞮𐞯𐞰𐞱𐞲𐞳𐞴𐞵𐞶𐞷𐞸𐞹𐞺𐞻𐞼𐞽𐞾𐞿𐟀𐟁𐟂𐟃𐟄𐟅𐟆𐟇𐟈𐟉𐟊𐟋𐟌𐟍𐟎𐟏𐟐𐟑𐟒𐟓𐟔𐟕𐟖𐟗𐟘𐟙𐟚𐟛𐟜𐟝𐟞𐟟𐟠𐟡𐟢𐟣𐟤𐟥𐟦𐟧𐟨𐟩𐟪𐟫𐟬𐟭𐟮𐟯𐟰𐟱𐟲𐟳𐟴𐟵𐟶𐟷𐟸𐟹𐟺𐟻𐟼𐟽𐟾𐟿𐠀𐠁𐠂𐠃𐠄𐠅𐠆𐠇𐠈𐠉𐠊𐠋𐠌𐠍𐠎𐠏𐠐𐠑𐠒𐠓𐠔𐠕𐠖𐠗𐠘𐠙𐠚𐠛𐠜𐠝𐠞𐠟𐠠𐠡𐠢𐠣𐠤𐠥𐠦𐠧𐠨𐠩𐠪𐠫𐠬𐠭𐠮𐠯𐠰𐠱𐠲𐠳𐠴𐠵𐠶𐠷𐠸𐠹𐠺𐠻𐠼𐠽𐠾𐠿𐡀𐡁𐡂𐡃𐡄𐡅𐡆𐡇𐡈𐡉𐡊𐡋𐡌𐡍𐡎𐡏𐡐𐡑𐡒𐡓𐡔𐡕𐡖𐡗𐡘𐡙𐡚𐡛𐡜𐡝𐡞𐡟𐡠𐡡𐡢𐡣𐡤𐡥𐡦𐡧𐡨𐡩𐡪𐡫𐡬𐡭𐡮𐡯𐡰𐡱𐡲𐡳𐡴𐡵𐡶𐡷𐡸𐡹𐡺𐡻𐡼𐡽𐡾𐡿𐢀𐢁𐢂𐢃𐢄𐢅𐢆𐢇𐢈𐢉𐢊𐢋𐢌𐢍𐢎𐢏𐢐𐢑𐢒𐢓𐢔𐢕𐢖𐢗𐢘𐢙𐢚𐢛𐢜𐢝𐢞𐢟𐢠𐢡𐢢𐢣𐢤𐢥𐢦𐢧𐢨𐢩𐢪𐢫𐢬𐢭𐢮𐢯𐢰𐢱𐢲𐢳𐢴𐢵𐢶𐢷𐢸𐢹𐢺𐢻𐢼𐢽𐢾𐢿𐣀𐣁𐣂𐣃𐣄𐣅𐣆𐣇𐣈𐣉𐣊𐣋𐣌𐣍𐣎𐣏𐣐𐣑𐣒𐣓𐣔𐣕𐣖𐣗𐣘𐣙𐣚𐣛𐣜𐣝𐣞𐣟𐣠𐣡𐣢𐣣𐣤𐣥𐣦𐣧𐣨𐣩𐣪𐣫𐣬𐣭𐣮𐣯𐣰𐣱𐣲𐣳𐣴𐣵𐣶𐣷𐣸𐣹𐣺𐣻𐣼𐣽𐣾𐣿𐤀𐤁𐤂𐤃𐤄𐤅𐤆𐤇𐤈𐤉𐤊𐤋𐤌𐤍𐤎𐤏𐤐𐤑𐤒𐤓𐤔𐤕𐤖𐤗𐤘𐤙𐤚𐤛𐤜𐤝𐤞𐤟𐤠𐤡𐤢𐤣𐤤𐤥𐤦𐤧𐤨𐤩𐤪𐤫𐤬𐤭𐤮𐤯𐤰𐤱𐤲𐤳𐤴𐤵𐤶𐤷𐤸𐤹𐤺𐤻𐤼𐤽𐤾𐤿𐥀𐥁𐥂𐥃𐥄𐥅𐥆𐥇𐥈𐥉𐥊𐥋𐥌𐥍𐥎𐥏𐥐𐥑𐥒𐥓𐥔𐥕𐥖𐥗𐥘𐥙𐥚𐥛𐥜𐥝𐥞𐥟𐥠𐥡𐥢𐥣𐥤𐥥𐥦𐥧𐥨𐥩𐥪𐥫𐥬𐥭𐥮𐥯𐥰𐥱𐥲𐥳𐥴𐥵𐥶𐥷𐥸𐥹𐥺𐥻𐥼𐥽𐥾𐥿𐦀𐦁𐦂𐦃𐦄𐦅𐦆𐦇𐦈𐦉𐦊𐦋𐦌𐦍𐦎𐦏𐦐𐦑𐦒𐦓𐦔𐦕𐦖𐦗𐦘𐦙𐦚𐦛𐦜𐦝𐦞𐦟𐦠𐦡𐦢𐦣𐦤𐦥𐦦𐦧𐦨𐦩𐦪𐦫𐦬𐦭𐦮𐦯𐦰𐦱𐦲𐦳𐦴𐦵𐦶𐦷𐦸𐦹𐦺𐦻𐦼𐦽𐦾𐦿𐧀𐧁𐧂𐧃𐧄𐧅𐧆𐧇𐧈𐧉𐧊𐧋𐧌𐧍𐧎𐧏𐧐𐧑𐧒𐧓𐧔𐧕𐧖𐧗𐧘𐧙𐧚𐧛𐧜𐧝𐧞𐧟𐧠𐧡𐧢𐧣𐧤𐧥𐧦𐧧𐧨𐧩𐧪𐧫𐧬𐧭𐧮𐧯𐧰𐧱𐧲𐧳𐧴𐧵𐧶𐧷𐧸𐧹𐧺𐧻𐧼𐧽𐧾𐧿𐨀𐨁𐨂𐨃𐨄𐨅𐨆𐨇𐨈𐨉𐨊𐨋𐨌𐨍𐨎𐨏𐨐𐨑𐨒𐨓𐨔𐨕𐨖𐨗𐨘𐨙𐨚𐨛𐨜𐨝𐨞𐨟𐨠𐨡𐨢𐨣𐨤𐨥𐨦𐨧𐨨𐨩𐨪𐨫𐨬𐨭𐨮𐨯𐨰𐨱𐨲𐨳𐨴𐨵𐨶𐨷𐨹𐨺𐨸𐨻𐨼𐨽𐨾𐨿𐩀𐩁𐩂𐩃𐩄𐩅𐩆𐩇𐩈𐩉𐩊𐩋𐩌𐩍𐩎𐩏𐩐𐩑𐩒𐩓𐩔𐩕𐩖𐩗𐩘𐩙𐩚𐩛𐩜𐩝𐩞𐩟𐩠𐩡𐩢𐩣𐩤𐩥𐩦𐩧𐩨𐩩𐩪𐩫𐩬𐩭𐩮𐩯𐩰𐩱𐩲𐩳𐩴𐩵𐩶𐩷𐩸𐩹𐩺𐩻𐩼𐩽𐩾𐩿𐪀𐪁𐪂𐪃𐪄𐪅𐪆𐪇𐪈𐪉𐪊𐪋𐪌𐪍𐪎𐪏𐪐𐪑𐪒𐪓𐪔𐪕𐪖𐪗𐪘𐪙𐪚𐪛𐪜𐪝𐪞𐪟𐪠𐪡𐪢𐪣𐪤𐪥𐪦𐪧𐪨𐪩𐪪𐪫𐪬𐪭𐪮𐪯𐪰𐪱𐪲𐪳𐪴𐪵𐪶𐪷𐪸𐪹𐪺𐪻𐪼𐪽𐪾𐪿𐫀𐫁𐫂𐫃𐫄𐫅𐫆𐫇𐫈𐫉𐫊𐫋𐫌𐫍𐫎𐫏𐫐𐫑𐫒𐫓𐫔𐫕𐫖𐫗𐫘𐫙𐫚𐫛𐫜𐫝𐫞𐫟𐫠𐫡𐫢𐫣𐫤𐫦𐫥𐫧𐫨𐫩𐫪𐫫𐫬𐫭𐫮𐫯𐫰𐫱𐫲𐫳𐫴𐫵𐫶𐫷𐫸𐫹𐫺𐫻𐫼𐫽𐫾𐫿𐬀𐬁𐬂𐬃𐬄𐬅𐬆𐬇𐬈𐬉𐬊𐬋𐬌𐬍𐬎𐬏𐬐𐬑𐬒𐬓𐬔𐬕𐬖𐬗𐬘𐬙𐬚𐬛𐬜𐬝𐬞𐬟𐬠𐬡𐬢𐬣𐬤𐬥𐬦𐬧𐬨𐬩𐬪𐬫𐬬𐬭𐬮𐬯𐬰𐬱𐬲𐬳𐬴𐬵𐬶𐬷𐬸𐬹𐬺𐬻𐬼𐬽𐬾𐬿𐭀𐭁𐭂𐭃𐭄𐭅𐭆𐭇𐭈𐭉𐭊𐭋𐭌𐭍𐭎𐭏𐭐𐭑𐭒𐭓𐭔𐭕𐭖𐭗𐭘𐭙𐭚𐭛𐭜𐭝𐭞𐭟𐭠𐭡𐭢𐭣𐭤𐭥𐭦𐭧𐭨𐭩𐭪𐭫𐭬𐭭𐭮𐭯𐭰𐭱𐭲𐭳𐭴𐭵𐭶𐭷𐭸𐭹𐭺𐭻𐭼𐭽𐭾𐭿𐮀𐮁𐮂𐮃𐮄𐮅𐮆𐮇𐮈𐮉𐮊𐮋𐮌𐮍𐮎𐮏𐮐𐮑𐮒𐮓𐮔𐮕𐮖𐮗𐮘𐮙𐮚𐮛𐮜𐮝𐮞𐮟𐮠𐮡𐮢𐮣𐮤𐮥𐮦𐮧𐮨𐮩𐮪𐮫𐮬𐮭𐮮𐮯𐮰𐮱𐮲𐮳𐮴𐮵𐮶𐮷𐮸𐮹𐮺𐮻𐮼𐮽𐮾𐮿𐯀𐯁𐯂𐯃𐯄𐯅𐯆𐯇𐯈𐯉𐯊𐯋𐯌𐯍𐯎𐯏𐯐𐯑𐯒𐯓𐯔𐯕𐯖𐯗𐯘𐯙𐯚𐯛𐯜𐯝𐯞𐯟𐯠𐯡𐯢𐯣𐯤𐯥𐯦𐯧𐯨𐯩𐯪𐯫𐯬𐯭𐯮𐯯𐯰𐯱𐯲𐯳𐯴𐯵𐯶𐯷𐯸𐯹𐯺𐯻𐯼𐯽𐯾𐯿𐰀𐰁𐰂𐰃𐰄𐰅𐰆𐰇𐰈𐰉𐰊𐰋𐰌𐰍𐰎𐰏𐰐𐰑𐰒𐰓𐰔𐰕𐰖𐰗𐰘𐰙𐰚𐰛𐰜𐰝𐰞𐰟𐰠𐰡𐰢𐰣𐰤𐰥𐰦𐰧𐰨𐰩𐰪𐰫𐰬𐰭𐰮𐰯𐰰𐰱𐰲𐰳𐰴𐰵𐰶𐰷𐰸𐰹𐰺𐰻𐰼𐰽𐰾𐰿𐱀𐱁𐱂𐱃𐱄𐱅𐱆𐱇𐱈𐱉𐱊𐱋𐱌𐱍𐱎𐱏𐱐𐱑𐱒𐱓𐱔𐱕𐱖𐱗𐱘𐱙𐱚𐱛𐱜𐱝𐱞𐱟𐱠𐱡𐱢𐱣𐱤𐱥𐱦𐱧𐱨𐱩𐱪𐱫𐱬𐱭𐱮𐱯𐱰𐱱𐱲𐱳𐱴𐱵𐱶𐱷𐱸𐱹𐱺𐱻𐱼𐱽𐱾𐱿𐲀𐲁𐲂𐲃𐲄𐲅𐲆𐲇𐲈𐲉𐲊𐲋𐲌𐲍𐲎𐲏𐲐𐲑𐲒𐲓𐲔𐲕𐲖𐲗𐲘𐲙𐲚𐲛𐲜𐲝𐲞𐲟𐲠𐲡𐲢𐲣𐲤𐲥𐲦𐲧𐲨𐲩𐲪𐲫𐲬𐲭𐲮𐲯𐲰𐲱𐲲𐲳𐲴𐲵𐲶𐲷𐲸𐲹𐲺𐲻𐲼𐲽𐲾𐲿𐳀𐳁𐳂𐳃𐳄𐳅𐳆𐳇𐳈𐳉𐳊𐳋𐳌𐳍𐳎𐳏𐳐𐳑𐳒𐳓𐳔𐳕𐳖𐳗𐳘𐳙𐳚𐳛𐳜𐳝𐳞𐳟𐳠𐳡𐳢𐳣𐳤𐳥𐳦𐳧𐳨𐳩𐳪𐳫𐳬𐳭𐳮𐳯𐳰𐳱𐳲𐳳𐳴𐳵𐳶𐳷𐳸𐳹𐳺𐳻𐳼𐳽𐳾𐳿𐴀𐴁𐴂𐴃𐴄𐴅𐴆𐴇𐴈𐴉𐴊𐴋𐴌𐴍𐴎𐴏𐴐𐴑𐴒𐴓𐴔𐴕𐴖𐴗𐴘𐴙𐴚𐴛𐴜𐴝𐴞𐴟𐴠𐴡𐴢𐴣𐴤𐴥𐴦𐴧𐴨𐴩𐴪𐴫𐴬𐴭𐴮𐴯𐴰𐴱𐴲𐴳𐴴𐴵𐴶𐴷𐴸𐴹𐴺𐴻𐴼𐴽𐴾𐴿𐵀𐵁𐵂𐵃𐵄𐵅𐵆𐵇𐵈𐵉𐵊𐵋𐵌𐵍𐵎𐵏𐵐𐵑𐵒𐵓𐵔𐵕𐵖𐵗𐵘𐵙𐵚𐵛𐵜𐵝𐵞𐵟𐵠𐵡𐵢𐵣𐵤𐵥𐵦𐵧𐵨𐵩𐵪𐵫𐵬𐵭𐵮𐵯𐵰𐵱𐵲𐵳𐵴𐵵𐵶𐵷𐵸𐵹𐵺𐵻𐵼𐵽𐵾𐵿𐶀𐶁𐶂𐶃𐶄𐶅𐶆𐶇𐶈𐶉𐶊𐶋𐶌𐶍𐶎𐶏𐶐𐶑𐶒𐶓𐶔𐶕𐶖𐶗𐶘𐶙𐶚𐶛𐶜𐶝𐶞𐶟𐶠𐶡𐶢𐶣𐶤𐶥𐶦𐶧𐶨𐶩𐶪𐶫𐶬𐶭𐶮𐶯𐶰𐶱𐶲𐶳𐶴𐶵𐶶𐶷𐶸𐶹𐶺𐶻𐶼𐶽𐶾𐶿𐷀𐷁𐷂𐷃𐷄𐷅𐷆𐷇𐷈𐷉𐷊𐷋𐷌𐷍𐷎𐷏𐷐𐷑𐷒𐷓𐷔𐷕𐷖𐷗𐷘𐷙𐷚𐷛𐷜𐷝𐷞𐷟𐷠𐷡𐷢𐷣𐷤𐷥𐷦𐷧𐷨𐷩𐷪𐷫𐷬𐷭𐷮𐷯𐷰𐷱𐷲𐷳𐷴𐷵𐷶𐷷𐷸𐷹𐷺𐷻𐷼𐷽𐷾𐷿𐸀𐸁𐸂𐸃𐸄𐸅𐸆𐸇𐸈𐸉𐸊𐸋𐸌𐸍𐸎𐸏𐸐𐸑𐸒𐸓𐸔𐸕𐸖𐸗𐸘𐸙𐸚𐸛𐸜𐸝𐸞𐸟𐸠𐸡𐸢𐸣𐸤𐸥𐸦𐸧𐸨𐸩𐸪𐸫𐸬𐸭𐸮𐸯𐸰𐸱𐸲𐸳𐸴𐸵𐸶𐸷𐸸𐸹𐸺𐸻𐸼𐸽𐸾𐸿𐹀𐹁𐹂𐹃𐹄𐹅𐹆𐹇𐹈𐹉𐹊𐹋𐹌𐹍𐹎𐹏𐹐𐹑𐹒𐹓𐹔𐹕𐹖𐹗𐹘𐹙𐹚𐹛𐹜𐹝𐹞𐹟𐹠𐹡𐹢𐹣𐹤𐹥𐹦𐹧𐹨𐹩𐹪𐹫𐹬𐹭𐹮𐹯

that the name inscriptions give the name of the carver, as the inscriptions are often seen as a shorter version of the “X carved” inscriptions. As there is no verb phrase here, we will never know whether Ketill and Erlingr actually carved their own names, but in general, it is likely that while some carvers chose to write their own names, others carved the names of deceased friends and relatives in the hope that someone would pray for their souls.

The inscriptions form two very concrete examples of how the carver’s cognition is connected to his surroundings. The name inscriptions evoke a response from the carver: He knows that the carver of the name wants people to pray for the named person, and he does. Not only does our carver pray orally, he also carves the prayer into the wall. This reaction shows us how the carver’s cognition is dependent on the space in which he stands. Had he found Ketill’s name on a tavern wall, he would probably have had a completely different reaction. We do not know which inscription came first of the two – Ketill’s blessing or Erlingr’s. They might also have been carved at the same time. It is likely, however, that it is no coincidence that the inscriptions are found so close to each other. One has inspired the other. If we assume that we have more than one carver, this illustrates how the cognition of the second carver is affected by the first carver’s idea to extend the inscription. He has noticed this and chosen to do the same with the other name inscription close by.

These two inscriptions are witnesses of how an inscription may lead to a cognitive response in the reader, which again may lead to the reader becoming a carver. At the same time, these name inscriptions and their prayer extensions are examples of different ways in which an individual may participate in the religious community through inscriptions. While some carvers, such as Ámundi (N 506), and perhaps also Erlingr and Ketill, carve to receive prayers for themselves, others turn to carving in the hope that God or a saint will aid one of their loved ones. Others again, such as the carver of N 484: *María*, carve inscriptions simply to express devotion without explicitly asking for prayers or aid. In sum, these inscriptions show that there are several ways in which an inscription could be part of the religious practice, but in common to them is the fact that the carver, by setting his knife to the stone to carve, uses the inscription as a way to communicate with God or the saints and expresses his religious affiliations. Some carvers explicitly express a religious self-awareness (N 475: *Guð á mik*), while others are content with expressing their religious belonging without connecting this explicitly to their self (N 484: *María*). In common, however, is the expressed belonging to the Christian community. Thus, they also, albeit indirectly, express a religious self.

To carve your name, or a personal mark or monogram, is to carve yourself into a religious community. According to Champion (2017: 11), carving a church inscrip-

tion could be “an act of faith”. Zilmer (2016: 221) terms the church inscriptions “expressions of religious devotion and social practice”, stating that “they can be read as performative acts, during which one wrote oneself into a community and also expressed closeness to God” (ibid.). When a name is carved into a church, that person’s self is connected to the religious community. Carving one’s own name into the church wall thus becomes a way for an individual to partake in religious practice and show that one belongs to the community. Carving another person’s name, or an inscription like *Guð á mik* ‘God owns me’ (N 475) does not seem to tie the carver’s self as intrinsically to the religious community after the moment of carving. Still, they are also a sort of participation and a display of devotion.

We have seen here how the carver’s choice of inscription is influenced by the space in which he carves. This must, in the least, be the case for the religious inscriptions, and, I have argued, for the name and agent inscriptions as well. These inscriptions form a tradition or canon, and every new inscription adds to it. When a new carver enters the church, he is likely to observe some of the other inscriptions found there,¹⁹ and these will form part of his cognition when carving a new inscription. The carvers create a joint understanding through the inscriptions. Here, it seems that the understanding is related to religious practice: To carve an inscription in a church means participating in the religious community. As such, the inscriptions are also part of the carver’s social interactions. This is also seen in that several inscriptions mention more than one name, and it seems that many carvers carved the inscriptions in company of others. Finally, most inscriptions on the cathedral are clustered together in different spots on the walls; they are not spread evenly out.²⁰ The carvers wanted to conform, not only in content, but also in their choice of location.

It is possible, however, that the inscriptions were more than a means of participation in the religious community in the here and now. Jill Hamilton Clements (2017) has argued that carving or writing the name of a deceased in Anglo-Saxon England, for instance on gravestones, donated objects used during Mass – the church

¹⁹ Note, however, that few of the inscriptions are visible from afar, and some are fairly inaccessible, such as the inscriptions in the triforium and cleristorium. One should, therefore, be careful in speculating exactly which inscriptions each carver has seen, not least because we seldom know which inscriptions came first, and which came later.

²⁰ This might seem to contradict what I wrote earlier about distribution and the preservation of the walls of the cathedral. However, although it is difficult today to say anything about the general distribution of inscriptions on the cathedral, it seems like inscriptions were often clustered together in small spots. If a building stone has one inscription, more inscriptions are likely to appear beside the first one. As a result of this, it is possible to find walls where one well-preserved medieval stone is filled with inscriptions and marks while the neighbouring stones, while just as well preserved, are free of such inscriptions and marks.

building included – or in a memorial list or books, has a symbolic function, “serving as an earthly imitation of the divine writing that is a metaphor for the individual’s salvation” (2017: 11). Clements connects the practice of writing down the names of the dead to the *liber vitae*, the book of life, originally a divine book where the names of the dead were written down in heaven, and later also used for a physical book wherein the names of the benefactors of the Church were written (Ariès 1991: 103). According to Clements, in the Anglo-Saxon imagination, having one’s name written down was connected to remembrance, not only by posterity, but also by God: “to be written among the saved on earth was to anticipate being fully present and counted among the saved at Judgement” (Clements 2017: 12). The physical and the celestial *liber vitae* were tied to each other. Therefore, Anglo-Saxon inscriptions²¹ can be interpreted as attempts to ensure that the soul, was remembered by God and admitted to heaven at the Day of Judgement; it was a prayer for eternal life for the soul, and perhaps also for the self.

It does not seem like the same view was as prevalent in the Norwegian Middle Ages. We have a few lists of names from Norway in *calendaria* and *psalteria*, the oldest is a fragment of a *calendarium* from the *urbarium* of Jonskirken in Nidaros (DN XIII: 1). The fragment is from the middle of the twelfth century, while the names are added later.²² These lists were registers of church benefactors for whom the clergy prayed and held masses. However, what was important here was not to have your name written down in itself, but being remembered by people who could intercede on your behalf, so that Christ would judge in your favour on the day of judgement.

Philippe Ariès (1991: 101) and Arved Nedkvitne (1997: 67) claim that the conceptions of eschatology changed during the twelfth and thirteenth centuries. Where earlier all believers were thought to be saved, now you had to be worthy of heaven. In the new understanding of the eschatology, we see an increased focus on the individual. It no longer sufficed to belong to the Christian community; each individual was made responsible for his own salvation. With this shift came an increase in gifts given to ensure the salvation of one’s soul. In Norway, such gifts appear in wills in

²¹ It should be noted that the inscriptions Clements discusses are inscriptions on gravestones and liturgical objects and in churches with names of church benefactors. Graffiti inscriptions are not discussed by her, although it would not be hard to extend the argument and argue that such inscriptions could be personal attempts by the less privileged at carving one’s own name, or the name of a relative, into the *liber vitae*.

²² Lilli Gjerløw, “Dødebøger”, KLN III: 425–426. According to KLN III, the names are added around 1200. In DN, however, it is stated that “Hænderne i disse Tilføielser variere formentlig mellem c. 1250 og 1350” (“The scribal hands in these additions probably vary between c. 1250 and 1350”).

the thirteenth century, and in return it was asked for candles, prayers and requiems (*sálumessur*). The first documented request for requiems in Norway is from 1217 (Nedkvitne 1997: 69); other instances are found sporadically through the thirteenth century and become increasingly more common in the fourteenth century (Nedkvitne 1997: 69–70, 81). Nedkvitne sees this growth in indulgences in relation to the increased focus on purgatory in liturgy.²³ The church put increased emphasis on purgatory from the thirteenth century, and it appears for the first time in the Norse area in a saga about John the Bishop (“Jóns saga helga eptir Gunnlaugr munk” in *Biskupa sögur*), written c. 1201–1210. It does not appear in the contemporary Old Norwegian Homily Book, however (Nedkvitne 1997: 68).

The first instances of indulgences in wills are from the royal family and other members of the upper classes. Nevertheless, Nedkvitne (1997: 120–121) argues that the shift towards a focus on individual salvation was spread not only in the upper levels of society, but also amongst the broader layers. Firstly, this is seen in that confession once a year became mandatory according to church law (*kristinn réttir*) in Norway from 1268 (Nedkvitne 1997: 114, 120). Secondly, it can be seen in the rise of the mendicant orders in Norway. Nedkvitne refers to a study of the mendicant orders in medieval Norway by Inger-Johanne Ullern (1997). The mendicant orders emphasised the connection between homilies and confession, and sought to make the individual aware of his sins and move him to confess (*ibid.*: 72). It seems that they primarily targeted the upper levels of society. However, according to Ullern (1997: 94), the size of the mendicant churches indicates that they were also targeting the wider public with their sermons and pastoral work. If Ullern is correct, it is likely that the increased attention to the individual’s personal responsibility for his own salvation reached broad layers of urban society during the thirteenth and fourteenth centuries.

Thus, we see an increased focus on the individual’s responsibility for his own salvation both in Norway and in Europe.²⁴ The religious inscriptions, as well as the agent and name inscriptions, seem to be part of this pattern. While some explicitly ask for prayers, benediction or intercession, others implicitly do the same. The wills requesting requiems and the inscriptions mentioning names furthermore demonstrate the importance of being remembered and prayed for within the church.²⁵ And if you

²³ Nedkvitne 1997: 69. Note, however, that according to Ariès (1991: 107, 201), the belief in purgatory did not truly catch on until the mid-17th century. I will leave that discussion here, and simply note that purgatory or not, the 12th and 13th century will-writers seem anxious for their afterlife and salvation.

²⁴ In addition to Ariès and Nedkvitne, this view is stressed by for instance Colin Morris (1972, see particularly chapter 7).

²⁵ This point is also stressed by Eamon Duffy (2005: 328, 332). He does not advocate as

wanted to be remembered but did not have the means to pay for requiems or a prestigious gravestone within or close to the church, carving your own name on the church wall could be a way to utter this wish for free. As such, the inscriptions belong to a trend in which the individual is increasingly concerned with being remembered.

Moreover, we also see a focus on the individual on the expense of community in the inscriptions from the Nidaros Cathedral. We find, for instance, Ámundi asking for God's blessing (N 506): *Ámundi hann risti mik. Guð signi hann.* 'Ámundi he carved me. God bless him'. No inscription asks for blessings or intercession on behalf of the whole community. The closest we come to that are inscriptions mentioning more than one name, such as N 491: *Heðinn, Rannveig*. In fact, this seems to be a general trend in Norwegian churches. Although some ask for benedictions for the reader or others (e.g. N 227 from Klepp Church in Rogaland: *Ártið er Ingibjargar Káradóttur þrim nóttum eptir krossmessu um várit. Hverr sá maðr rúnar þessar sér, þá syngi Pater noster fyrir sál hennar. Hjalpi Guð þeim er svá gerir.* 'Ingibjörg Kári's daughter's anniversary-of-death is three nights after Cross-mass in spring. Whoever the man who sees these runes may be, may he sing Our Father for her soul. May God help him who does thus.), requests for benediction for the community or congregation as a whole are rare. Thus, the inscriptions from the Nidaros Cathedral seem to confirm the focus on the individual commented upon by Nedkvitne (1997), Ariès (1991) and Morris (1972).²⁶

That the individual is in focus does not mean that the community had no role in the inscriptions. Often, the prayers are directed directly at God or a saint, such as in N 506, cited above, where Ámundi asks God to bless him. However, in the case of the name inscriptions, such as the examples of Erlingr and Ketill mentioned above (N 493 and N 494), the community as a whole is apparently tasked with the intercession. This is also apparent in the example from Klepp Church cited above (N 227). Although the individual is the object of the inscriptions, the community still has a

abrupt a shift towards increased individuality as Nedkvitne and Ariès (cf. Duffy 2005: 131–141), but he still underlines the late medieval fear of purgatory and the importance of being prayed for.

²⁶ Nedkvitne, Ariès and Morris do not only claim that the individual was emphasised in the late Middle Ages; they also claim that this emphasis increased, and that there was a process of individualisation in medieval society. The church inscriptions seem to confirm that the individual rather than society is the centre of attention in the inscriptions. However, most of these inscriptions are from well into the Middle Ages, and it is therefore not possible to use them to confirm (or contradict) claims about a trend of increased individualisation in the period c. 1050–1200. For a further discussion on the claims of individualisation in the Middle Ages, see Melve (2006).

role. As such, these inscriptions exemplify the interdependence of individual and community.

A final note on the trend of individualisation commented upon above, is that although individual sin and the feeling of guilt were supposedly more emphasised in high medieval society, this shift cannot be traced in the inscriptions. All the religious inscriptions focus on personal devotion, such as *Guð á mik* 'God owns me' (N 475), the fate of the soul (N 493: *Guð taki sál Ketils*. 'May God take Ketill's soul') and requests for prayers, intercession or God's protection: *Guð ok hinn helgi Ólafr konungr hjalpi þeim manni, er þessar rúnar reist með sínu heilagu árnaðarorði* 'May God and the holy King Ólafr with their holy intercessions help the man who carved these runes.' (N 478).²⁷ As mentioned, confession was emphasised by the church from the thirteenth century, and even became mandatory from 1268. That this is not at all present in the inscriptions could be an indication that it was seen as less important by lay people than by the church officials. Alternatively, it might also demonstrate how the carvers were conscious of the medium in which they carved. While confessions were private, the inscriptions were meant for an audience and ask for a response. With this in mind, the carvers may have chosen to emphasise their belonging in a religious community rather than their guilt, even though the latter was seen as a precondition for salvation.

In conclusion, we have seen that a large portion of the inscriptions in the cathedral can in one way or another be seen as religious. The material documents how carving an inscription is a social act. By carving a religious inscription, you not only express your devotion, you also carve yourself into the church and religious community. Thus, the inscriptions become expressions of a religious self. This conclusion cannot apply to all the inscriptions found on the cathedral walls, however. As already mentioned, some inscriptions might be the result of scribbling carvers who did not seek any higher meaning through their inscription. In other instances, the carvers and agents seem highly conscious of how they form and use their inscriptions – but it is not for a religious purpose. That is the topic for the following sections.

²⁷ There is one possible exception, N 469: *sakumr*, which is perhaps the word *sokum* which can be translated to something along the lines of 'guilt' or 'for the reason that'. This inscription is, however, difficult to interpret, and we lack sufficient information about the context to give a satisfactory and secure interpretation. Looking outside Norway, we also find some inscriptions from Gotland which thematise sin and guilt, the most explicit of which reads *Ek er ein arm, syndig manneskja...* 'I am a poor, sinful person...' (G 104 E, line d. See *Gotlands runinskripter* vol. 11, no. 1: 178, Gustavsson 1991: 556).

Self-affirming inscriptions

A question worth asking is whether some inscriptions in the cathedral are carved with the aim of displaying the carver's own carving skills or his achievements as a pilgrim. As the cathedral was an important location for pilgrims, it is not inconceivable that some of the name inscriptions were carved by pilgrims upon reaching their destination. Why a pilgrim would choose to carve his name is probably a complex matter; he might have had a religious intention, carving the inscription in the hope that someone saw it and prayed for his soul. At the same time, many pilgrims came from afar, and it is not impossible that they carved their names to attest that they had reached their destination, and so that friends and relatives doing a pilgrimage at a later point in time could see their inscription. If not explicitly bragging, such inscriptions could at least be termed self-affirming in that their purpose is to assert the achievements of the carver.

Moreover, we have several examples of runic inscriptions from outside Nidaros Cathedral where the carver appears to have carved an inscription with the sole purpose of displaying his own carving skills. For instance, some inscriptions challenge the reader to interpret the inscription.²⁸ There is one potential such inscription from the cathedral as well (N 485: *Ráð þú rúnar.* '(Interpret the runes.)'). This inscription was first discovered in June 1888, but the authors of *NIyR* could not find it in 1956, and neither have I found it. The information given in *NIyR* is very brief, and mostly a repetition of Undset (1888), who first published it. We therefore have very little to go on to judge the inscription, except for the reconstructed reading [-**þurun**], and the suggested interpretation. Although not without parallel,²⁹ I therefore judge this interpretation to be uncertain. Nevertheless, we should not rule out that the cathedral walls have once been used for proving one's skills. This also applies to the name inscriptions; some carvers may have carved their name simply to prove to the world that they were able to do so.

²⁸ See Nordby 2013; 2015; 2018 for advanced variants. Other key examples of bragging inscriptions are found in the Maeshowe corpus (see Barnes 1994), where we for instance find a carver bragging that he has carved runes high up on the wall, and another claiming to be the most skilled in runes west of the ocean. Among the church inscriptions, a prominent example can be found painted with tar 7.8 metres up on the wall inside Lom stave church (N 49). Here, the carver proclaims that he has been in the corner, and the inscription is, indeed, painted in a corner (see *NIyR* I: 94–99).

²⁹ For two close parallels, see N 352 from the stave church in Borgund, Sogn of Fjordane (*NIyR* IV: 150–151) and N 575 from the stave church from Gol (*NIyR* V: 186).

The powerful self

Two inscriptions in the cathedral, a formal dedication inscription and a slander inscription, stand out in the corpus as rather different from the rest. Common to both is that they can be connected to events at the archiepiscopal see. Moreover, one of the inscriptions is a formal dedication inscription, and, as the sender was the church authorities, it is pertinent to ask whether such inscriptions were used not only to inform, but also to impress and establish authority.

The dedication inscription in question, Syrett 2, is found in the chapel of Saint John in the southern transept. This inscription dates itself to 1161, and is thus by far the earliest dated inscription, all the other dated inscriptions being post-reformation. This inscription could perhaps have been treated in the passage above, under the self-affirming inscriptions. I have, however, singled it out, as the power-aspect is more prominent than the bragging. There are most likely many agents involved in the creation of this inscription, but the most prominent of them is archbishop Eysteinn:

+ ALTARE HOC DEDICATVM EST AB AVGVSTINO ARCH(IE)PIS-
COPO : ANNO PRIMO EPISCOPATVS EIVS AD LAVDEM // DÑI //
NRI IHV XPI IN HONORE : SĀI IOHANNI S BAPTISTE ET SĀI VIN-
CENTII MĀRIS ET SĀI SILVESTRI // AN // NO AB INCARNATIONE
DÑI MILLESIMO CENTESIMO LXI SEXTO KALENDAS : DECEM-
BRIUM

Altare hoc dedicatum est ab Augustino archiepiscopo anno primo episcopatus eius ad laudem domini nostri Iesu Christi in honore sancti Iohannis baptiste et sancti Vincentii martyris et sancti Silvestri anno ab incarnatione domini millesimo centesimo lxi sexto kalendas decembrium.

This altar was dedicated by Archbishop Eysteinn in the first year of his episcopal office in praise of our Lord Jesus Christ, in honour of Saint John the Baptist and Saint Vincentius the martyr and Saint Silvester, in the year of our Lord 1161 on the 26th November.

The archbishop receives considerable attention; the inscription runs along three walls, and an entire wall is reserved for him alone. He is also mentioned first, although this might be to allow the middle part of the inscription, mentioning Jesus and the dedi-

cation to the saints, to appear on the most prominent wall, facing out of the chapel. This part would be visible to people standing in the transept.³⁰

The mentioning of Archbishop Eysteinn is probably a conscious choice, ordered by the archbishop himself. A possible explanation of why can be found in the historical records. In *A Speech Against the Bishops*, a propaganda pamphlet in favour of King Sverrir, it is stated that when King Ingi *krokbryggr* ('the hunchback') Haraldsson elected Eysteinn as archbishop "he did not ask any learned man who was in Trondheim, neither any canons nor anyone else".³¹ In 1161, the same year that Eysteinn returned from Rome where he had received his pallium, King Ingi died. Given that the claim from *A Speech Against the Bishops* is correct, and that Eysteinn was elected without any support from the Nidaros canons, it is no wonder if he felt a need to strengthen his authority during his first year as archbishop.

It is also worth discussing briefly the layout and placement of the inscription, as this is perhaps the most prominent inscription in the cathedral. It is found in one of the side-chapels in the south transept on the ground floor, and it would therefore have been visible to many people. Moreover, the letters are large and very visible compared to most of the other inscriptions in the cathedral. Nevertheless, compared to many of the inscriptions found in Rome, from where the archbishop had just returned, this inscription must be termed modest. Although the most visible inscription in the cathedral – at least as the cathedral stands today – it is only visible for people standing at the southern end of the south transept, and the letters are too small to be read if you are not standing close to or inside the chapel. Thus, it was not necessarily meant to be an imposing inscription. Furthermore, the archbishop's name is placed on the north wall of the chapel, and it is not very visible unless you are standing inside the chapel itself. It is nonetheless a fact that the archbishop's name is mentioned in this inscription, and however modest the inscription was meant to be, the name is there for a reason. The inscription is not only a declaration of who has dedicated an altar to whom, it is also a declaration of power. Through the inscription, the archbishop imposes himself on the church building, and he establishes himself as a powerful figure by showing that he has the means to dedicate an altar. Seen in the context of 1161, when Eysteinn was a new and perhaps unpopular archbishop, this inscription

³⁰ But note that the readability of this inscription from a distance is heavily influenced by its appearance in the Middle Ages. I had trouble reading it from the transept in the present light, and in candle light, it cannot have been easier. It may however have been made more visible with paint or inlaid metal.

³¹ "hann spurði engan lærðan mann at er i var Þrónðheimi ok eigi heldr korsbróðr en aðra" (normalised from Holtsmark 1931: 15); my translation.

might have been a means to improve his status within the ecclesiastical community in Trondheim.

The two other dedication inscriptions found in the cathedral, Syrett 3 and 4, are more modest in that no dedicator is mentioned. The two inscriptions are found on the triforium level, in chapels in the southern and northern transepts respectively, i.e. in the floor above Syrett 2. As the work on the triforium level of the transepts followed directly after the completion of the ground level, and as the dedications were likely carved shortly after the completion of the chapels, Syrett 3 and 4 are most likely only a couple of decades younger than Syrett 2. In layout and formula, however, the inscriptions are very different from the Saint John's Chapel dedication, and it seems that Syrett 2 did not set precedence for the other dedication inscriptions in the cathedral. If Syrett 3 and 4 were commissioned by Archbishop Eysteinn, it would have been in his older days, and he might not have felt the same need to establish himself through the inscriptions. Eysteinn was also in exile for a period at about the time when the inscriptions were carved, and this might be a simple explanation for why he was not mentioned. Alternatively, the inscriptions might have been commissioned by Eysteinn's successor, Eiríkr Ivarsson (archbishop 1188–1205). Whoever commissioned these inscriptions, however, has clearly decided not to use Syrett 2 as a template even though that inscription set some precedence for the commissioner to emphasise himself in the inscription.

The slander inscription, Syrett 9, is found outside on the southern nave wall, in proximity to several runic inscriptions. The letters are deeply cut, making them more visible than the average inscription on the cathedral. In daylight, particularly when the sunlight hits the inscription from the right angle, the inscription must have been possible to spot even from some distance:

() -- VS // LAVREN // GELV (-) // A(NV)S // PEÞRI
 (Laurentius *geluanus anus Petri*)
 (Laurentius the Icelander the anus of Pétr)

The interpretation given here is the one favoured by Syrett (2002: 162). It requires that one part of the inscription, A(NV)S, has to be read twice, and it includes an uncommon spelling of a name. Syrett (2002: 158–162) mentions other possible interpretations as well, but prefers the one above. Particularly favouring an interpretation of the inscription as slander is the fact that the word *anus* is left standing alone on one line. This must undoubtedly have led the thoughts of many readers in an unfor-

tunate direction no matter what the original intention of the inscription may have been.

Syrett (2002: 158–159) suggests, with reference to Macody Lund, that the characters figuring in the inscription are Laurentius Kálfsson and Pétur Guðleiksson, known from *Lárentíus saga biskups*. The Laurentius in question was an Icelander, travelling to Norway in 1293 in company with Pétur. He stayed with both Pétur and the king in Bergen before leaving for Trondheim the next year, where he, according to the saga, became involved in the conflicts which had already taken place between the archbishop, Jorunðr, and the members of the cathedral chapter. Laurentius became a favourite with the archbishop, and received many favours from him, which in turn gave him enemies among the chapter members. The saga narrates various episodes escalating the conflict, and Laurentius' stay in Norway ends abruptly after a power shift in the archbishopric see. In 1309, he was sent back to Iceland in disgrace, where he was later elected as Bishop of Hólar.

The inscription has several interesting aspects. First, it is quite similar in content to many of the name inscriptions found on the cathedral. It seems that the carver has used these inscriptions as a template and added a scathing twist. Thus, we see the cognitive process of the carver in the way he uses previous inscriptions on the cathedral and mimics them. Moreover, he shows that he is highly aware of the space in which he carves, as well as the typical inscriptions found in this space, and he uses this to suit his own ends. If the identification of Laurentius with the saga character is correct, the awareness of the location is important in more than one respect: The carver chose to carve on the building where Laurentius held a high position, and this would, undoubtedly, have added insult to the injury.

We can trace the carver's self in his choice of Roman alphabet letters and Latin language: This is a learned carver aiming his inscription at the upper layers of society. Furthermore, the way he mimics other name inscriptions tells us that he is familiar with the tradition of carving names and experiments with it. The contents of the inscription, moreover, tells us that the carver is in opposition to the present authorities. The most prominent feature of this inscription is nevertheless the carver's attempt at diminishing another person's self. Thus, the inscription becomes a rare example of how epigraphy is not only used for establishing or proclaiming power but may also be used for undermining the power of others.

What is noteworthy about these inscriptions, in addition to their content, is that they are carved in Latin and with the Roman alphabet. This makes them stand out in the corpus of medieval cathedral inscriptions, as most of these were carved with runes. In addition to the three dedication inscriptions and the slander inscription

mentioned here, the remaining Roman alphabet inscriptions in the Latin language are the phrase *inest ea propter* (NC 1), the triplet SVAVE, EVAVS, VE (Syrett 5–7) and a few name inscriptions, most of which are probably later than the bulk of the runic inscriptions. Given that Roman alphabet literacy was probably considerably lower than runic literacy in the high Middle Ages in Norway, this tells us that the intended readership of these inscriptions were primarily members of the ecclesiastical orders and the lay elite. At the same time, Latin Roman alphabet inscriptions could still be read symbolically by people who could not read Roman alphabet letters.³² For them, these inscriptions underlined the elevated style of the church, but also the inaccessibility of the church’s teachings. Whether the choice of script and language was conscious or simply a way of conforming to conventions for formal cathedral inscriptions found throughout Europe, these inscriptions dissociate themselves from the rest of the inscriptions in the cathedral. In other words, the agents behind these inscriptions relate, consciously or subconsciously, to the other inscriptions on the cathedral by distancing themselves from them.

Other selves

I have argued that agents may have used the cathedral walls to express their religious affiliations, their skills and achievements, and power. Here, I will turn to six inscriptions which do not fit to any of those categories. In the appendix, I have categorised four inscriptions as certainly “other” and the same number as uncertain “other”, and these are the inscriptions I will discuss here. As will be seen from the discussion below, this group is very diverse, unified only by their negative associations, as neither names, agents, explicitly religious statements nor dedications. Therefore, the selves expressed in these inscriptions are correspondingly diverse. Two of them have been mentioned already: Syrett 9 in connection to the powerful self and N 485 in connection to the self-affirming inscriptions. The remaining six I will discuss below.

The first inscriptions to be discussed are N 480: **alabrum** and Syrett 5–7: SVAVE, EVAVS, VE.³³ The interpretations of these inscriptions are very uncertain. In *NIyR* (V: 49), the interpretation *árla brum* (‘early in spring/budding’) is suggested

³² This claim is not uncommon in discussions of literacy in medieval and Viking Age Scandinavia. Annika Ström (2002: 124), for instance, states that, although the few could read Latin inscriptions carved with Roman letters, they still carry a message of impressiveness. Discussing gravestones, she comments that “the reader could perceive the status of the receiver of the monument, and the text could be ‘understood’ through the length of the inscription.”

³³ Syrett 5–7 are generally considered to be three separate inscriptions, as they are found in three separate places (although not very far from each other). I treat them as one inscription here as they are clearly related, and it seems meaningless to try to interpret them separately.

for N 480, and it is noted that the inscription could seem like a poetic outburst. The interpretation is aided by the inscription's location outside on the southern nave wall. Unless this landscape has changed completely since the Middle Ages, the south-facing wall, the closeness to the river and the nearby trees and flowers would make this a spot where the spring may show itself in all its splendour. In such a context the interpretation is plausible, but we have no guarantee that this was the intended meaning of the carver. It could, for instance, be a highly corrupted attempt by a carver at carving his own name.



Fig. 2: Syrett 5. The letters are fitted into the arcs, and thus become part of the decoration. This suggests that the carver had, at least in part, aesthetic intentions with the inscription. Photo taken 27.11.2017 by the author.

The possible interpretations of SVAVE, EVAVS and VE are no less varied. The three inscriptions can be found in the triforium; SVAVE and VE are found on smaller pillars, while EVAVS is located on the outside of a main pillar. SVAVE and VE are fitted into the arcs of the Romanesque decoration of the pillar, and this makes them quite decorative (see fig. 2). In addition, SVAVE and EVAVS mirror each other. What

the meaning of the texts is, is harder to say. Syrett (2002: 155) lists several possible interpretations, such as a name, a form of mason's mark, a corrupted Christ monogram, or a Latin exclamation over the rich architecture (n. of *suavis* 'sweet'). *Suavis*, moreover, is commonly found in medieval texts to describe the taste of God.³⁴ Thus, the inscriptions can be read as a praise of God's sweetness, an interpretation which also fits well with the aesthetic dimension of the inscriptions. I personally favour this interpretation, although the other possible interpretations cannot be completely ruled out. But whatever the meaning of the text, the inscriptions have an aesthetic dimension. One could tentatively give both N 480 and Syrett 5–7 a religious interpretation by stating that they are poetic praises of God and his creations. But religious or not, they clearly diverge from the bulk of the inscriptions, and show that there was room for a more creative self in the cathedral.

Secondly, we have two curious inscriptions which could be connected to carvers practicing, N 492: **r(e)rurir(e)rærøry** and N 498: **fuirkul/fpirkþl** (cf. Knirk 1994; Seim 1991). N 498 is found on a pillar in the triforium. It is interpreted in *NIyR* as a corrupted beginning of the *fupark*, and as the inscription has seven runes (not the ordinary six), Magnus Olsen suggests that the inscription could be connected to the seven days in the runic calendar (*NIyR* V: 62). Whether the inscription is meant to be a futhark or a calendar, it would seem an odd thing to carve in a cathedral, although it is not without parallel in other churches (see Seim 1998: 313–314). N 492 is no easier to explain. Magnus Olsen refers to Sophus Bugge's notes, where it is suggested that the inscription is a spelling exercise. Olsen, however, prefers to interpret the inscription as a melody (*NIyR* V: 55–56). There is little to support Olsen's interpretation. Nevertheless, it seems a more likely interpretation than the spelling exercise suggested by Bugge. The inscription is located very close to the octagon, which in itself is an odd place to practice runes. Moreover, the inscription is vertical, and it seems strange for an untrained carver to choose a vertical direction; carving horizontally must be much easier. In sum, therefore, it is unlikely that a beginner would choose such a place to practice when he had more suitable walls close by.

Our fifth inscription, N 470: **lafransa**, is easier to interpret than the above: *Lafrans á* 'Lafrans owns'. Nevertheless, the context to which this inscription belongs is uncertain. It might be another slander inscription connected to the Lafrans mentioned in connection to Syrett 9 above, insinuating that Lafrans acts as though he owns the entire cathedral (cf. Engtrø 2010: 21). Alternatively, it might be a dedication to St Lafrans. Aslak Liestøl notes in *NIyR* (V: 40) that St Lafrans is known to have

³⁴ Cf. Fulton 2006. For a local example of the use of *suavis* from the Nidaros cathedral, see *Passio et Miracula Beati Olavi*, where the term is used both to describe the taste of the Lord (71) and the heavenly smell of St Olaf's newly opened shrine (103).

had an altar in the cathedral, although the location of this altar is unknown. However, there are remnants of an altar directly underneath the inscription which could be the altar in question (Engtrø 2010: 21). In that case, the inscription could be a dedication, indicating that the altar belonged to St Lafrans. Alternatively, it could be a devotional inscription comparable to N 475: *Guð á mik* (God owns me), where the final pronoun, *mik*, is inferred. Finally, it is possible to interpret the inscription as an actual owner's inscription, telling the world that the carver, Lafrans, actually owns the cathedral or the altar. Although this is the standard interpretation of such inscriptions when they are found on smaller objects, the interpretation seems somewhat farfetched in the present context. In sum, therefore, I favour an interpretation of the inscription as a dedication to St Lafrans as this interpretation fits very well with the remnants of the altar found on the same wall.

The final inscription I will mention, NC 4: VELLUM, is, as stated in footnote 40 in the appendix, probably post-medieval. I have, however, been unable to leave it out. The inscription is found high up on a wall filled with post-medieval name graffiti, and it seems that the inscription takes an ironic approach to the entire graffiti tradition, commenting that the cathedral walls are used as though they were a sheet of vellum. The inscription stands out in the corpus of inscriptions from the cathedral – not only in the medieval corpus, but also in the post-medieval, which mainly consists of names and initials. It displays a freshness not often seen in the inscriptions and shows that some carvers dared to think along other lines than most of their peers.

The discussion in *NIyR* of N 480 (**alabrum**) is concluded by the question: “Men hvad kan bakgrunnen være for noget sådant?”³⁵ The question touches the core of the problem with the interpretation of all of the inscriptions treated in this section. They do not fit nicely into the category of church inscriptions, and this makes them problematic to interpret. The inscriptions are short, and we know very little about their context, other than the fact that they are found in a church. When the inscriptions fail to fit this context, and very few refer to persons or events known from other sources, we are struggling to give a good interpretation of them. As seen in the discussions above, most can be interpreted as religious, although these interpretations do, at times, seem slightly strained (such as the interpretations of N 480, N 492 and Syrett 5–7 as poetic exclamations in praise of God).

Praising of God or not, these inscriptions show us that the carver has agency. There is room to make a choice in what to carve, and there is room to transgress norms. The carvers might not break with all norms for inscriptions, but they creatively explore and play with the norms for and the situatedness of the church in-

³⁵ ‘But what could be the background for something like that?’ (*NIyR* V: 49)

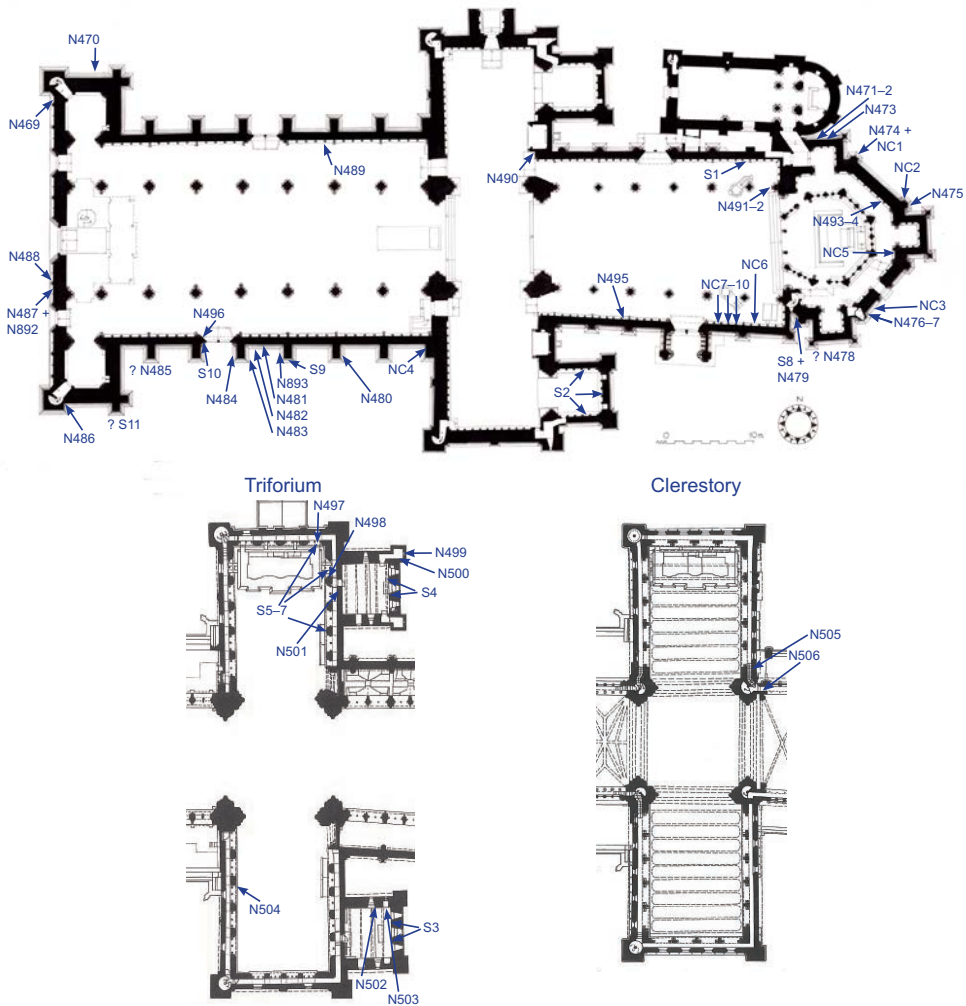
scriptions. Thus, they expand the notion of what a cathedral inscription might be, and what it was possible to express on such a wall. The carvers relate to their peers and the inscriptions surrounding them not by blindly following their lead, but through showing them other possibilities for carving. In that, they also display, indirectly, an independent and creative sense of self.

Conclusion

The aim of this article has been to discuss what kinds of selves can be found in the inscriptions in the Nidaros Cathedral. Very few agents make explicit statements about themselves in the inscriptions. When taking as a starting-point the view that the agent's cognition is situated in the social surroundings and the location in which he carves, it is nevertheless possible to say something about how he wanted to be perceived by his peers and how he used the inscriptions to shape the self he expresses. This I have done by interpreting the inscriptions in relation to other inscriptions and the material, cultural, and socio-political context. I have argued that the name and agent inscriptions should be understood in relation to the material on which they are carved (i.e. the fabric of the cathedral) and the religious inscriptions surrounding them. This context suggests that the name and agent inscriptions had an implicit religious purpose or were at least interpreted as such by other carvers and members of medieval society. Thus, carving an inscription in a cathedral could in itself be a way of expressing a sense of belonging to the religious community. Simply by choosing the cathedral as your place of carving, you express a religious sense of self.

At the same time, some carvers clearly intended to express something else, or something more, in their inscriptions. These carvers are few and far between, but they exist. Among these, we have carvers using the inscriptions to enhance their own self, to devalue others' selves and to express creativity and a will to carve out a more independent and artistic self. What these "other" inscriptions show, is that the carver has agency – the capacity to make a choice. The norms are there, but the carver can choose how to relate to them. At the same time, it is important to stress that all carvers have agency, not only those who choose to do something different from the rest. To follow the crowd is also a choice.

In sum, the Nidaros corpus gives us insights into the carvers' cognition and the norms governing the selves these carvers express, and it shows us how the carvers related to these norms. While most carvers express a belonging to the social and religious community, there was also room for the more individualistic and creative selves, even in the cathedral.



S = inscription from Syrett (2002)
 N = inscription from NlyR
 NC = inscription which is not mentioned by any of the above

Fig. 3: Floor plan indicating where all the inscriptions in the tables below are found. The figure is adapted from a floor plan made by the Nidaros Cathedral Restoration Workshop and used with their permission.

Appendix: The inscriptions sorted according to distribution

In an attempt to show which inscriptions are found in closest proximity to each other, the inscriptions are grouped according to the wall or area they are found in and given in the order that they occur clockwise in the cathedral, beginning with the inscriptions found in the east (outside and inside at ground level) or north (triforium and clerestory). I have followed Syrett (2002) in the transliteration, normalisation and translation of the Roman alphabet inscriptions. The runic inscriptions are mostly given as they appear in *NIyR*, but I have also considered the transliterations, normalisations and translations in *Samnordisk runtextdatabas*, as these are, at times, more up to date with recent research, and the interpretations tend to be slightly more conservative. The transliterations and normalisations of the runic inscriptions are adapted to common runological and orthographical standards. Some inscriptions (given the signum NC 1–10) are not described in any corpus edition, but they are transliterated and normalised according to the same standards as the other inscriptions. In addition, enough information is given in footnotes for the reader to be able to locate these inscriptions.

In the rare cases where a dating is given in one of the corpus editions, that dating is given here. Note that such datings are often followed by long discussions which is here condensed down to a time span. All datings should be regarded as more or less tentative, and the corpus editions (Syrett 2002 and *NIyR*) should be consulted whenever relevant. Where no dating is suggested, a terminus post quem is given based on the age of the given part of the building. A general overview of these architectural datings are found in Ekroll (1997: 149–156), while recent research has slightly altered some of these datings (see Ekroll 2015).

ABBREVIATIONS AND SPECIAL SIGNS

Tpq = *termini post quem*

E = early

M = mid

L = late

C = century

bold = runic inscription

CAPITALS = Roman alphabet inscription written with majuscules

minuscules = Roman alphabet inscription written with minuscules

italics = interpretation in normalised Old Norse/Latin

// = line break or any other break in the inscription
 - = countable but uninterpretable rune/Roman alphabet letter
 ... = in transliteration: uncountable runes/Roman alphabet letters; in interpretation: some or all of the inscription is left uninterpreted
 \overline{a} , \overline{TR} = ligature
 (a), (E) = uncertain rune/Roman alphabet letter
 (ok), (and) = uncertain interpretation
 · : + = separation/interpunction/diacritical marks. : is used for two or more dots.
 [inscription], [INSCRIPTION] = inscription (or part of inscription) which was lost by the time *NIyR* and Syrett (2002) was written, and which has been reconstructed based on notes by earlier scholars.
 a/o = alternative readings of a character
Bergþórr/Berdor, *Bergþórr/Berdor* = alternative interpretations

Spaces to separate words are only used when this is also used by the carver.

OUTSIDE:

*Octacon walls*³⁶

<i>Signum</i>	<i>Inscription</i>	<i>Dating</i>	<i>Inscription type</i>
N 471	[þorualr (: sigurþr (: ristit (: ru(--a)r þ(i)s(i) (:)] <i>Þorvaldr Sigurðr ristit rúnar þessar.</i> Þorvaldr (and) Sigurðr carved these runes.	<i>Tpq</i> c. 1200– 1215	Agent
N 472	[þ--æ--þæ(u)ru--r--] <i>...(þessar runar)...</i> <i>...(these runes)...</i>	<i>Tpq</i> c. 1200– 1215	Uncertain
N 473	ion : (o)- · ---(ar :) uatu(o)la(su)--u-(o)-h(e)r : rsim--n : ame(n) -- <i>Jón (ok) (Ívarr) vøktu (Ólafsvøkunótt) hér. (Réð Simon)</i> <i>amen ...</i> <i>Jón (and) (Ívarr) kept vigil here (on the eve of Ólafr's vigil). (Simon interpreted). Amen ...</i>	<i>Tpq</i> c. 1200– 1215	Uncertain (agent)
N 474	ifiu	<i>Tpq</i> c. 1200– 1215	Uncertain (religious) ³⁶

³⁶ A cross rises up from the stave of the *u*-rune. Although the interpretation of *ifiu* is uncertain, this would suggest a religious inscription of some kind.

NC 1	INEST EA PROPTER ³⁷ <i>Inest ea propter</i> ... [the inscription is too dependent upon an unknown context to be given a meaningful interpretation]	Tpq c. 1200– 1215	Uncertain
NC 2	PETRI IS ... ³⁸ <i>Petri is ...</i> (son of) Peter you go/he...	Tpq c. 1200– 1215	Uncertain (agent)
N 475	guþamik <i>Guð á mik.</i> God owns me.	Tpq c. 1200– 1215	Religious
NC 3	CHRISTOPHORI ³⁹ <i>Christophori</i> (son of) Kristofer	Tpq c. 1200– 1215	Name
N 476	tr	Tpq c. 1200– 1215	Uncertain

³⁷ The letters are approximately 1 cm tall, and the inscription is 20 cm long. The inscription is located on the same wall as N 474, approximately 80 cm above the plinth. Before and after the inscription, the surface is very uneven. It looks like this could be due to the quality of the stone, and it might be that the surface has always been uneven. However, just after the final <R> of the inscription, there seems to follow something more, perhaps an <O>. The carver might have attempted to continue on the uneven surface, but given up, or, alternatively, the surface became damaged after the inscription was carved. Much of the surface below is also damaged, and the damage might obscure a continuation of the inscription.

³⁸ The letters are c. 1.5 cm tall, and the part of the inscription given above is 7 cm long. The inscription is found on the same pillar as N 475, on the surface facing north. It is located 99 cm above the plinth. It seems that the inscription continues, as there are more marks on the wall, but wear and tear has made the marks too shallow to be read. There are many such shallow marks on the wall below <PETRI IS>, so the inscription could potentially have continued for several lines, but as the marks are no longer possible to interpret, this remains uncertain. The year 1659 is inscribed underneath, but this seems to belong to another inscription nearby.

³⁹ The inscription is located close to N 476 and N 477, but not on the same surface as them. It is found on a wall on the octogon facing south-east, just left of a door in the wall. It is located 15 cm above the plinth and 59 cm to the right of a gutter. The letters are 3 cm tall, and the inscription is 23.5 cm long. Although the inscription seems to lack a given name, there is no trace of further letters which could belong to the inscription. The name Kristofer is attested in various forms from Iceland from the twelfth century onwards, but seems to have been less commonly used in Norway before 1500 (Lind 1905: cols. 720–721).

N 477	i(o)-i(sky)---...(o)n : res // mek · maña ... (reist) mik. María. ... (carved) me. Mary.	<i>Tpq</i> c. 1200– 1215	Uncertain (agent) religious	+
N 478	gub · ok : hin : hialgi : olaftr : kongr (:) hialpe (:) þæim (:) mane (:) er : þesar : runar : ræist : meþr : sinu : hælahu : arnapar : orþe <i>Guð ok hinn helgi Ólaftr konungr hjalpi þeim manni, er þessar rúnar reist með sínu heilagu árnaðarorði.</i> May God and the holy King Ólaftr with their holy intercessions help the man who carved these runes.	<i>Tpq</i> c. 1200– 1215	Religious	
N 479	fae	<i>Tpq</i> c. 1200– 1215	Uncertain (religious)	
Syrett 8	FI(B)...	<i>Tpq</i> c. 1200– 1215	Uncertain	

Southern nave wall

NC 4	VELLUM ⁴⁰ (<i>Vellum</i>) (<i>Vellum</i>)	<i>Tpq</i> c. 1240– 1300	Other	
N 480	alabrum (<i>árila brum</i>) (early in spring/budding)	<i>Tpq</i> c. 1240– 1300	Uncertain (other)	
Syrett 9	() -- VS // LAVREN // GELV (-) // A(NV)S // PEÞRI (<i>Laurentius geluanus anus Petri</i>) ⁴¹ (Laurentius the Icelander the anus of Pétr)	C. 1300?	Other	

⁴⁰ This inscription is found 114 cm above the plinth on the west face of a pillar in the corner where the southern nave wall meets the transept walls. The inscription is 8 cm long and the letters are 1.5 cm tall. The word *vellum* as we know it today was borrowed into Late Middle English from Middle French *velin*, and is derived from Old French *vel*, *veel* (Eng. *veal*). According to *The Oxford English Dictionary* (Simpson and Weiner 1989) the word is first recorded in English c. 1430; the spelling in this record is *velym*. In 1474, the spelling *velume* appears, while *velum* is found in a record from 1499. The spelling *vellum* is first recorded in 1636, however. I do not know whether the word has ever been used in Norwegian; there is no indication of this in any of the sources I have consulted. Rather, the French *velin* seems to be the preferred variant both in Norway, Sweden and Denmark. It is likely, therefore, that the inscription is carved after the Middle Ages, and most likely by an Englishman.

⁴¹ This interpretation requires line 4, A(NU)S, to be read twice.

N 893/ NA 337	i(r) ...	<i>Tpq</i>	c. Uncertain
	...	1240–	
	...	1300	
N 481	-uar - (:) - l(l)-(-) (<i>Ívarr</i>) ... (<i>Ívarr</i>) ...	<i>Tpq</i>	c. Uncertain (name/agent)
	...	1240–	
	...	1300	
N 482	huriag ...	<i>Tpq</i>	c. Uncertain (name/agent)
	...	1240–	
	...	1300	
N 483	(p)ilaf- (<i>pilagrímr/pilárr</i>) (<i>pilgrim/pillar</i>)	<i>Tpq</i>	c. Uncertain (religious)
	...	1240–	
	...	1300	
N 484	maria <i>Maria</i> Mary	<i>Tpq</i>	c. Religious
	...	1240–	
	...	1300	
N 485	[-þurun] (<i>Ráð þú rúnar.</i>) (Interpret the runes.)	<i>Tpq</i>	c. Uncertain (other)
	...	1240–	
	...	1300	
Syrett 10	gvrid gi... d(o)ft <i>Gyriðr (Gísla) dóttir</i> Gyriðr the daughter (of Gíslí)	<i>Tpq</i>	c. Uncertain (other)
	...	14 th	or Name
	...	15 th	C

Western wall

Syrett 11	[+ HALVARDVS : SĪ + // III] <i>Halvardus (sanctus)</i> (Saint) Hallvarðr	13 th or 14 th C?	Religious/dedication
N 486	[(i)æk · hiækhæl] (<i>Ek hjø hell.</i>) (I cut the rock-slab.)	<i>Tpq</i> c. 1248–1300	Agent
N 487	sigurþrar <i>Sigurðr ...</i> Sigurðr ...	<i>Tpq</i> c. 1248–1300	Name/agent
N 892/ N A329	birdor <i>Bergþórr/Berdor</i> Bergþórr/Berdor	M 14 th C	Name
N 488	-i(un)skm(m)oiþr (<i>himnesk móðir</i>) (heavenly mother)	<i>Tpq</i> c. 1248–1300	Uncertain (religious)
N 469	sakumr <i>sokum ...</i> guilt/for the reason that ...	<i>Tpq</i> c. 1248–1300	Uncertain (religious)
N 470	lafransa <i>Lafranz á</i> Lavrans owns	<i>Tpq</i> c. 1248–1300	Uncertain (dedication/other/ agent)

INSIDE:

Chancel and octagon

Syrett 1	OLAVS HALVARDI <i>Olavus Halvardi</i> Oláfr son of Hallvarðr	C. 1225– L 14 th C?	Name	
N 491	heþenranæih <i>Heðinn, Rannveig</i> Heðinn, Rannveig	<i>Tpq</i> 1250– 1300 ⁴²	c. Name	
N 492	r(e)rurir(e)rærøry ...	<i>Tpq</i> 1250– 1300 ⁴³	c. Other	
N 493	(k)uþtaKisaΓketills s <i>Guð taki sál Ketils.</i> May God take Ketill's soul.	<i>Tpq</i> 1200– 1215	c. Name religious	+
N 494	kuþkætiþinærlingrsikmuntarsonnuoKiafnañ <i>Guð gæti þín, Erlingr Sigmundarsonr, nú ok jafnan.</i> May God protect you, Erlingr Sigmundr's son, now and always.	<i>Tpq</i> 1200– 1215	c. Name religious	+
NC 5	PETRUS CANUti ⁴⁴ <i>Petrus Canuti</i> Pétr son of Knútr	<i>Tpq</i> 1200– 1215	c. Name	
NC 6	PETRUS DANIELIS ⁴⁵ <i>Petrus Danielis</i> Pétr son of Daniel	<i>Tpq</i> 1210– 1240	c. Name	

⁴² This *terminus post quem* is based on Fischer (1965: 341–344) and personal communication with Øystein Ekroll.

⁴³ This *terminus post quem* is based on Fischer (1965: 341–344) and personal communication with Øystein Ekroll.

⁴⁴ The inscription is located on the eastern wall in the octagon to the right of the little chapel. The inscription is 87 cm above the plinth. It is 18 cm long, and the letters are 1.5–2.5 cm tall.

⁴⁵ The inscription is found on the southern chancel wall in the fourth blind arcade from the left, 125 cm above the plinth. The letters are 1.5 cm tall and the inscription is 19 cm long. There are a few attestations of the name Daniel in Norway from the mid-fourteenth century onwards, although none with the spelling *Daniel* (cf. Lind 1905: col. 197). This spelling is most likely either a mistake or the result of an (admittedly deep) accidental cut.

NC 7	ANNO : d ⁴⁶ <i>Anno (domini)</i> In the year (of the Lord)	<i>Tpq</i> 1210– 1240	c. Uncertain
NC 8	PETR ⁴⁷ <i>Pétr</i> Pétr	<i>Tpq</i> 1210– 1240	c. Name
NC 9	(ra)hn(-) ⁴⁸ <i>(Ragna)</i> (Ragna)	<i>Tpq</i> 1210– 1240	c. Name
NC 10	m ⁴⁹	<i>Tpq</i> 1210– 1240	c. Uncertain
N 495	amu(nti) <i>Ámundi</i> Ámundi	<i>Tpq</i> 1210– 1240	c. Name

⁴⁶ The inscription is found on the southern chancel wall in the fourth blind arcade from the left, 7 cm below NC 6. It seems the inscription is unfinished as the final <d> is carved more weakly, as if the carver did not have time to complete the inscription. The letters are 1.5 cm tall, and the inscription is 5.5 cm long.

⁴⁷ The inscription is found on the southern chancel wall in the seventh blind arcade from the left, 50 cm above the plinth. The letters are 1 cm tall, and the inscription is 3.5 cm long.

⁴⁸ The inscription is found on the southern chancel wall in the eighth blind arcade from the left, 77 cm above the plinth. The runes are 4 cm tall, and the inscription is 5.5 cm long. The inscription is likely to spell a name, most likely a female one (*Ragna*), but it could also be an unfinished male name (*Ragnarr*). There might be a final *a* in the inscription, but this is very difficult to judge as the stone is uneven in this area, and there are several vertical lines in the stone. There is no trace of an *r* after the potential *a*-rune, however, so if it is a male name, the last rune is missing. Both *Ragna* and *Ragnarr* are used throughout the medieval period in Norway (cf. Lind 1905: cols. 837–838).

⁴⁹ The inscription is found on the southern chancel wall in the ninth blind arcade from the left, 98 cm above the plinth. The inscription consists of a clear *m*-rune followed by some scratches which seem to have been made with the same implement. There is some damage here, and the scratches could have been proper runes once, but to me, it looks more like they were unsuccessful attempts to carve runes by someone only half-literate. In that case, the *m* is likely to be the beginning of *María* or of the carver's own name. The *m* is 4 cm tall, and the inscription is 1.8 cm long in total, counting from the first branch of *m* and including the scratches after the *m*.

Nave and transept

N	[--- þors : dag̃ -----]	<i>Trq</i>	c.	Uncertain
490	... þórsdag̃ ...	1150–		
	... Thursday ...	1180		
Syrett 2	+ ALTARE HOC DEDICATVM EST AB AVGVSTINO ARCH(IE)PISCOPO : ANNO PRIMO EPISCOPATVS EIVS AD LAVDEM // DN̄I // NR̄I IH̄V XPI IN HONORE : SC̄I IOHANNI S BAPTIST E ET SC̄I VINCENTII MR̄IS ET SC̄I SILVESTRI // AN // NO AB INCARNATIONE DN̄I MILLESIMO CENTESIMO LXI SEXTO KALENDAS : DECEMBRIUM ⁵⁰	1161		Dedication
	<i>Altare hoc dedicatum est ab Augustino archiepiscopo anno primo episcopatus eius ad laudem domini nostri Iesu Christi in honore sancti Iohannis baptiste et sancti Vincentii martyris et sancti Silvestri anno ab incarnatione domini millesimo centesimo lxi sexto kalendas decembrium.</i>			
	This altar was dedicated by Archbishop Eysteinn in the first year of his episcopal office in praise of our Lord Jesus Christ, in honour of Saint John the Baptist and Saint Vincentius the Martyr and Saint Silvester, in the year of our Lord 1161 on the 26 th November.			
N	[seikþam̃]	<i>Trq</i>	c.	Uncertain
496	(Sé Guð á mik.)	1240–		(religious)
	(God, see over me.)	1300		
N	heř : huilir :	<i>Trq</i>	c.	(Religious)
489	hér hvilir	1240–		
	here rests	1300		

⁵⁰ The spaces between both characters and words in the inscription vary greatly, and tend to increase at the end of each line. It therefore seems as if the carver has attempted to use spaces to distribute the inscription evenly along the wall. However, the spaces between words tend to be larger than the spaces between characters, and I have, accordingly, chosen to insert spaces between all words and ignore the spaces between individual letters of a word.

Triforium north

N 497	þess(i)r : sukuifi // orþ : // ioanæirikr // loþennbkb // 1317	(Religious)
	kāpālæin // p-(r) : ---ār <i>Þessir sukku í fjørð Jóhan, Eirikr Loðimm (biskup) kapaleimm ...</i> These sunk in the fjord: Jóhan, Eirikr, Loðinn the (bishop), chaplain ...	
Syrett	SVAVE	<i>Tpq</i> c. Uncertain
5-7	EVAVS VE (<i>suave ...</i>) (sweet ...)	1160- (other) 1180
N 498	fuirkul/fþirkþl	<i>Tpq</i> c. Uncertain
	...	1160- (other)
	...	1180
N 501	----r	<i>Tpq</i> c. Uncertain
	...	1160-
	...	1180
N 500	kætil <i>Ketill</i> Ketill	<i>Tpq</i> c. Name 1160- 1180
N 499	-----þkb--n---þ...r--lgu(þ)...	<i>Tpq</i> c. Uncertain
	...	1160-
	...	1180
Syrett	VI : KĀL : AVĠTI : DEDICĀ CIO HĪ (-)TARIS : //	L 12 th C
4	INHONORE : BEATE MARIE : VIRGINIS : // 7SCI : YPOLITI : MRĪS CVĪ : RELIŪIE: Ī : ALTĀRI // HABĒTVR <i>vi calendas augusti dedicatio huius altaris in honore beatae Mariae virginis et sancti Hippolyti martyris cuius reliquiae in altari habentur.</i> On the 27 th July the consecration of this altar in honour of the blessed Virgin Mary and Saint Hippolytus the Martyr whose relics are in the altar.	Dedication

Triforium south

N 502	niku(las)uār̄h(e)rin(ee)r---(r) <i>Nikulás var bér inni, er (hann fór).</i> Nikulás was inside here, before (he travelled).	<i>Tpq</i> c. Agent 1160– 1180
N 503	grjótgarþr <i>Grjótgarðr</i> Grjótgarðr	<i>Tpq</i> c. Name 1160– 1180
Syrett 3	+ NONAS : IANUARIĪ C̄SECTIO : H̄ALTARIS // Ī : HONORESCISTEP̄HĪ P̄THOMRIS : ET̄SCIOLAVI // DEQ̄ORVRELIQ̄IISHABĒT ĪNALTARIĀCORPĒDNI <i>Nonas ianuarii consecratio huius altaris in honore sancti Stephani protomartyris et sancti Olavi de quorum reliquiis habetur in altari cum corpore domini.</i> On the 5th of January the consecration of this altar in honour of Saint Stephen the Protomartyr and of Saint Ólafr, [some] of whose relics are in the altar along with the body of the Lord [ie. the host].	L 12 th Dedication C
N 504	kuþ : ha : s(e)tu <i>Guð (hafi) (sálu).</i> May God (have) (the soul).	<i>Tpq</i> c. Religious ⁵¹ 1160– 1180

Clerestory

N 505	stæin <i>Steinn</i> Steinn	<i>Tpq</i> c. 1160–1180	Name
N 506	amutehanristimik guþsihni (han) <i>Amundi hann risti mik. Guð signi hann.</i> Amundi, he carved me. May God bless him.	<i>Tpq</i> c. 1160–1180	Agent + religious

Acknowledgements

I would like to thank my supervisors Karl G. Johansson and Stefka G. Eriksen, and also Elise Kleivane, for valuable feedback and good discussions. Participants in the “Knowledge systems” group at the University of Oslo and at the course “Power and Authority” hosted by the research school ATTR have also read an early draft of this

⁵¹ The exact interpretation of the inscription is uncertain, but the reference to God is clear.

article, and I thank them for their critical reading of my text. Thanks also to the anonymous reader and the editor for their comments, to Mark Oldham for copy editing, and to Nidaros Cathedral Restoration Workshop for providing me with floor plans and for giving me access to the cathedral.

Bibliography

- ARIÈS, Philippe. 1991. *The hour of our death*. New York: Oxford University Press.
- BAGGE, Sverre. 2003. "Den heroiske tid – kirkereform og kirkekamp 1153–1214." In Steinar Imsen (ed.), *Ecclesia Nidrosiensis 1153-1537: søkelys på Nidaroskirkens og Nidarosprovinsens historie*. Skrifter, Senter for middelalderstudier, NTNU 15. Trondheim: Tapir akademisk forlag.
- BARNES, Michael P. 1994. *The runic inscriptions of Maeshowe, Orkney*. Runrön 8. Uppsala: Institutionen för nordiska språk, Uppsala universitet.
- BLINDHEIM, Martin. 1977. *Stavkirkebyggernes ristninger*. Oslo: Universitetets oldsaksamling.
- . 1985. *Graffiti in Norwegian stave churches c. 1150–c. 1350*. Medieval Art in Norway. Oslo: Universitetsforlaget.
- CHAMPION, Matthew. 2016. *Medieval Graffiti: The Lost Voices of England's Churches*. London: Ebury Press.
- . 2017. "The Priest, the Prostitute and the Slander on the Wall: Shifting Perceptions Towards Historic Graffiti". *Peregrinations: Journal of Medieval Art and Architecture* 6: 5–37.
- CLEMENTS, Jill Hamilton. 2017. "Writing and Commemoration in Anglo-Saxon England". In Joëlle Rollo-Koster (ed.), *Death in Medieval Europe. Death Scripted and Death Choreographed*. 9–39. London/New York: Routledge.
- Diplomatarium Norvegicum*, eds. Chr. C.A. Lange et al. I–XXIII. Christiania/Oslo: Norsk historisk kjeldeskriftinstitutt/Riksarkivet, 1847–2011.
- DUFFY, Eamon. 2005. *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England, c. 1400 – c. 1580*. New Haven, Conn: Yale University Press.
- EKROLL, Øystein. 1997. *Med kleber og kalk. Norsk steinbygging i mellomalderen 1050–1550*. Oslo: Det norske samlaget.
- . 2007. "The shrine of St Olav in Nidaros Cathedral." In Margrete Syrstad Andås, Øystein Ekroll, Andreas Haug & Nils Holger Petersen (eds.), *The Medieval Cathedral of Trondheim. Architectural and Ritual Constructions in their European Context*, 127–146. Ritus et artes 3. Turnhout: Brepols.

- . 2015. *The Octagonal Shrine Chapel of St Olav at Nidaros Cathedral: An Investigation of its Fabric, Architecture and International Context*. Doctoral thesis, Norwegian University of Science and Technology.
- ENGTRØ, Dag-Øyvind. 2010. "Hvem ristet runer på Nidarosdomen?" In Kristin Bjørlykke, Øystein Ekroll & Birgitta Syrstad Gran (eds.), *Nidarosdomen. Ny forskning på gammel kirke*. Trondheim: Nidaros domkirkes restaureringsarbeiders forlag.
- FISCHER, Gerhard. 1965. *Domkirken i Trondheim, Bind 1: Kirkebygget i middelalderen*. Oslo: Forlaget land og kirke.
- FULTON, Rachel. 2006. "'Taste and see that the Lord is sweet' (Ps. 33:9): The Flavor of God in the Monastic West". *The Journal of Religion* 86: 169–204.
- GUSTAVSON, Helmer. 1991. "Sockenkyrkan som skriftdokument." In Olle Ferm (ed.), *Kyrka og socken i medeltidens Sverige*, 545–62. Studier til det medeltida Sverige 5. Stockholm: Riksantikvarieämbetet.
- HAGLAND, Jan Ragnar. [Unpublished]. *Runer frå utgravingane i Trondheim bygrunn 1971–94. Med eit tillegg av nyfunne innskrifter elles frå byen (N774–N894)*.
- HOLTSMARK, Anne (ed.). 1931. *En tale mot biskopene. En sproglig-historisk undersøkelse*. Skrifter / utgitt av Det norske videnskaps-akademi i Oslo. II, Hist.-filos. klasse 9. Oslo: Jacob Dybwad.
- JANSSON, Sven B. F. & Elias WESSÉN. 1962. *Gotlands runinskrifter*. 3 vols. Sveriges Runinskrifter. 14 vols. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- KLNM = *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingtid til reformasjonstid*. I–XXI. København: Rosenkilde og Bagger, 1956–1978.
- KNIRK, James E. 1994. "Learning to Write with Runes in Medieval Norway." In Inger Lindell (ed.), *Medeltida skrift- och språkkultur. Nordisk medeltidsliteracy i ett diglossiskt och digrafiskt perspektiv II. Nio föreläsningar från ett symposium i Stockholm våren 1992 med inledning av Barbro Söderberg*, 169–212. Opuscula 2. Stockholm: Sällskapet Runica et Mediaevalia, Medeltidsseminariet och Institutionen för nordiska språk vid Stockholms universitet.
- GUÐRÚN ÁSA GRÍMSDÓTTIR (ed.). 1998. *Lárentius saga biskups*. In *Biskupa sögur III*. Íslenzk fornrit 17. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- LIND, E. H. 1905. *Norsk-isländska dopnamn ock fingerade namn från medeltiden*. Uppsala: Lundequistska bokhandeln.
- LOVATA, Troy R. & Elizabeth OLTON (eds.). 2015. *Understanding Graffiti: Multidisciplinary Studies from Prehistory to the Present*. Walnut Creek, United States: Left Coast Press.

- MELVE, Leidulf. 2006. "The revolt of the medievalist'. Directions in recent research on the twelfth-century renaissance". *Journal of Medieval History* 32: 231–252.
- METCALFE, Frederick (ed.). 1881. *Passio et miracula Beati Olavi: Edited from a twelfth-century manuscript in the library of Corpus Christi College, Oxford*. Oxford: Clarendon Press.
- MORRIS, Colin. 1972. *The Discovery of the Individual 1050–1200*. Church history outlines 5. London: S.P.C.K. for the Church Historical Society.
- NEDKVITNE, Arnved. 1997. *Møtet med døden i norrøn middelalder: en mentalitetshistorisk studie*. Oslo: Cappelen akademisk forlag.
- NIYR = *Norges innskrifter med de yngre runer*. I–VI. Oslo: Norsk historisk kjeldeskrift institutt, 1941–1990.
- NORDBY, K. Jonas. 2013. "Råd þat, If You Can!" *Futhark. International Journal of Runic Studies* 3: 81–88.
- . 2015. "DR 415 Berlin: Yet Another ráð þat Inscription?" *Futhark. International Journal of Runic Studies* 5, 189–193.
- . 2018. *Lønruner. Kryptografi i runeinnskrifter fra vikingtid og middelalder*. Doctoral thesis, Universitetet i Oslo.
- PHELPSTEAD, Carl (ed.). 2008. *A History of Norway and The Passion and Miracles of the Blessed Óláfr*. Transl. Devra Kunin. London: Viking Society for Northern Research, University College London.
- ROBBINS, Philip & Murat AYDEDE. 2009. "A Short Primer on Situated Cognition." In Philip Robbins & Murat Aydede (eds.), *The Cambridge handbook of situated cognition*, 3–10. New York: Cambridge University Press.
- SAMNORDISK RUNTEXTDATABAS. 2015.
Available: <http://www.nordiska.uu.se/forskn/samnord.htm>, downloaded 1.8.2017.
- SEIM, Karin Fjellhammer. 1991. "Middelalderske runesyllabariet." In John Ole Askedal, Harald Bjorvand & Eyvind Fjeld Halvorsen (eds.), *Festskrift til Ottar Grønvik på 75-årsdagen den 21. oktober 1991*, 124–135. Oslo: Universitetsforlaget.
- . 1998. *De vestnordiske futhark-innskriftene fra vikingtid og middelalder – form og funksjon*. Doctoral thesis, Norwegian University of Science and Technology.
- SHAW, David Gary. 2005. *Necessary Conjunctions: The Social Self in Medieval England. The New Middle Ages*. New York: Palgrave Macmillian.
- SIMPSON, J. A. & E. S. C. WEINER. 1989. *The Oxford English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- SMITH, Eliot R. & Frederica R. CONREY. 2009. "The Social Context of Cognition." In Philip Robbins & Murat Aydede (eds.), *The Cambridge handbook of situated cognition*, 454–466. New York: Cambridge University Press.

- SMITH, Kathryn A. 2012. *The Taymouth Hours. Stories and the Construction of the Self in Late Medieval England*. Toronto: British Library and University of Toronto Press.
- STRÖM, Annika. 2002. *Monumental Messages. Latin Inscriptions on Tombstones and Church Bells in Medieval Sweden*. Scripta maiora 3. Stockholm: Sällskapet Runica et Mediaevalia.
- SYRETT, Martin. 2002. *The Roman-Alphabet Inscriptions of Medieval Trondheim. Vol. I*. Trondheim: Tapir.
- TURNER, Mark. 2014. *The Origin of Ideas. Blending, Creativity and the Human Spark*. New York: Oxford University Press.
- ULLERN, Inger-Johanne. 1997. *Tiggerordenene i de norske middelalderbyene*. Post-graduate thesis, University of Oslo.
- UNDSET, Ingvald. 1888. *Indskrifter fra Middelalderen i Throndhjems Domkirke*. Christiania Videnskabs-Selskabs forhandling 4. Christiania: Jacob Dybwad.
- ZILMER, Kristel. 2016. "Words in Wood and Stone: Uses of Runic Writing in Medieval Norwegian Churches." *Viking and Medieval Scandinavia* 12: 199–227.

Karen Langsholt Holmqvist is a PhD fellow at the Norwegian Institute for Cultural Heritage Studies and the Department of Linguistics and Scandinavian Studies at the University of Oslo. She is affiliated to the NFR funded project *The Self in Social Spaces*, and works on a PhD on the self in medieval monumental epigraphy and graffiti in Scandinavia. **E-mail:** karen.holmqvist@niku.no

Korstog mod de hedenske svenskere

Nye perspektiver på Kalmarledingen 1123/1124

JANUS MØLLER JENSEN

This article places the so-called Kalmar expedition 1123 or 1124 within the general framework of crusading activities and expeditions in the years 1120–1126 initiated by Pope Calixtus II. It argues that Denmark and Norway formed part of the political and family networks which played an important role in the extension and organization of the crusade in the first decades of the twelfth century. It thus contributes to the current debate concerning how crusade ideology was used and influenced conflicts in different frontier regions of Christendom in the first half of the twelfth century.

Der var engang, hvor skandinaviske historikere næsten kunne konkurrere om at placere deres respektive lande på kortet over de korstogsførende nationer.⁵² I 1827 udgav den svenske præst og professor i historie, Ebbe Samuel Bring, en undersøgelse af skandinavernes valfarter og korstog til det Hellige Land især tilskyndet af, at Sverige var blevet ganske overset i den danske historiker og antikvar Lauritz Schebye Vedel Simonsens afhandling *Historisk Udsigt over Nordiske Valfarter og Korstog til det hellige Land og sammes væsentligstes Følger for Norden*, der udkom i 1813.⁵³ Denne konkurrence var et udtryk for skandinavisk korstogsforsknings guldalder, der begyndte i anden halvdel af 1700-tallet og kulminerede med den franske greve og internationalt anerkendte korstogsforsker Paul Riants store værk *Expéditions et pèlerinages des Scandinaves en Terre Sainte au temps des croisades*, der udkom i 1865 og blev oversat til

⁵² Denne artikel er blevet til som en del af arbejdet med et forskningsprojekt støttet af Forskningsrådet for Kultur og Kommunikation ved Syddansk Universitet med titlen *Scandinavia and the Holy War. Crusade in Literature, Liturgy and Politics, 1100–1650*.

⁵³ Bring 1827. Bring argumenterede, at svenskere havde deltaget i korstogene lige fra begyndelsen, selvom hans eneste 'sikre og uafviselige' vidnesbyrd var Herman Korners *Chronica novella* fra o. 1400. Frederik Münter havde kort omtalt svensk deltagelse i korstogene i sin besvarelse af en prisopgave om korstogenes indflydelse på Norden stillet af *Det danske kongelige Videnskabernes Selskab* i 1796, men citerede ingen kilder fra tiden før det tredje korstog, Münter 1798: 370–373. Den var tidligere trykt på dansk i månedsskriftet *Minerva* (bd. 45, juli 1796, s. 1–23), men var ikke blevet tildelt en medalje, jf. J.M. Jensen 2007a: 3–4.

dansk i 1868.⁵⁴ Siden har fulgt en periode, hvor korstogene gled ud i periferien af skandinavisk middelalderforskning og i bedste fald blev betragtet som et skalkeskjul for andre 'virkelige' motiver (se også Lind 2005: 264–283).

Det billede er nu ved at ændre sig. I stedet er det blevet påpeget, at korstogs-ideologien var en central del af kongeideologien i 1100 og 1200-tallet i Skandinavien. Skandinaverne deltog ikke bare i korstogene til det Hellige Land. Korstogs-ideologien fik med det samme indflydelse på opfattelsen og legitimeringen af krigen imod de hedenske nabofolk i Østersøområdet. Etableringen af et dansk stort dansk rige i Østersøområdet og integrationen af Finland i den begyndende svenske statsdannelse skyldtes en serie danske og svenske korstog (Lind *et al.* 2006; C.S. Jensen 2018). Men også i kampen om magten mellem og internt i rigerne fik korstogs-ideologien stor betydning (J.M. Jensen 2007b; K.V. Jensen 2001; 2002). Det betyder selvfølgelig ikke, at der ikke også var alle mulige økonomiske og magtpolitiske grunde eller motiver bag magtkampene og ekspansionen, men det var ikke ligegyldigt, hvordan krigen blev fremstillet eller legitimeret,⁵⁵ og her påvirkede korstogene uden tvivl også krigen i nord (f.eks. K.V. Jensen 2011; J.M. Jensen 2013). Men hvor tidligt skete dette?

Kampen om magten i Østersøområdet kom med kristendommens udbredelse naturligvis til at få en religiøs dimension. Magthavere kunne knytte an til både den nye og gamle religion i områderne. I hvert fald fra midten af 1000-tallet kæmpede danske og kristne vendiske krigere mod hedenske politiske rivaler til gengæld for åndelige belønninger og løfter om martyrstatus (Adam af Bremen 1968: 163–164; 2000: 153; K.V. Jensen 2004). Det byggede på ideer, som primært udsprang af den politiske kamp mellem kejser og pave (Tyerman 2006: 27–89; jf. J.M. Jensen 2003). Selvom man havde lovet åndelige belønninger til krigere, der ville kæmpe reformpavedømmets sag, for bevarelsen af freden, udbredelsen af kristendommen både i Nord- og Østeuropa eller mod muslimer især på den iberiske halvø siden midten af 1000-tallet, fik det første korstog (1095–1099) afgørende betydning for opfattelsen af hellig krig. Korstoget blev en model og eksempel til efterfølgelse, der kunne kopieres andre steder. Allerede i 1108 blev kampen mod de hedenske vendere, som de slaviske folkeslag på Østersøens sydlige bredder kaldes med en fællesbetegnelse, sidestillet med korstoget til det Hellige Land i et generelt opråb til krig i de vendiske

⁵⁴ Riant 1865; 1868. For en gennemgang af den ældre litteratur jf. J. M. Jensen 2007a: 2–9, 342–347.

⁵⁵ Det er for nyligt blevet fremført, at man i nyere dansk korstogsforskning har lagt for stor vægt på religiøse motiver, jf. diskussionen i Nedkvitne 2002; J.M. Jensen 2007a: 87–88. Spørgsmålet er, om man overhovedet kan skelne på denne måde mellem religiøse og verdslige motiver. Derimod er det ikke ligegyldigt, hvordan man legitimerer krig, jf. J.M. Jensen: 2007a: 20–24; Housley 2002.

områder – “vores Jerusalem”, som det kaldes. Der må have ligget nogle større politiske forhandlinger bag opråbet. I hvert fald gav den danske kong Niels (1104–1134) sit tilsagn til at deltage.⁵⁶

På trods af den store fokus, der har været på studiet af korstogene i Danmark i det forgangne årti, har første halvdel af 1100-tallet endnu været relativt uudforsket, selvom det på baggrund af kong Niels tilsagn om at deltage i 1108 korstoget – der muligvis aldrig blev gennemført – kortfattet er blevet fremført, at kong Niels i det hele taget førte en aktiv korstogspolitik i Østersøområdet (Lind *et al.* 2006: 34–48). Siden er der blevet lagt flere lag på forståelsen af baggrunden for den danske deltagelse i det første korstog, Erik Ejegods eget korstog til Jerusalem i 1103 og korstogets betydning i rivaliseringen mellem de forskellige grene af kongeslægten i 1130'erne ikke mindst i kraft af Kurt Villads Jensens banebrydende disputats om korstogets udvikling og betydning i henholdsvis Danmark og Portugal (K.V. Jensen: 2011; J.M. Jensen, 2007b; 2012).

Det skyldes vel delvist de få samtidige kilder, at det ikke for alvor er blevet belyst, i hvor høj grad korstogene spillede en rolle allerede i begyndelsen af århundredet for opfattelsen af de danske krige i Østersøområdet. I stedet er man nødsaget til at bruge de narrative fremstillinger fra slutningen af århundredet eller første del af 1200-tallet, hvad enten det drejer sig om latinske krøniker eller sagaerne. Selvom de er forholdt tæt på de begivenheder, de beskriver, er problemet, at de muligvis fremstiller begivenhederne i starten af 1100-tallet i lyset af deres samtids korstog, der var langt mere institutionaliserede, end de var i begyndelsen af århundredet, ligesom teologien bag korstogene også først blev præciseret eller udviklet i løbet af 1100-tallet (se f.eks. Tyerman 2011; J.M. Jensen 2003).

Det er imidlertid vigtigt i en international sammenhæng at få belyst, hvordan korstogene påvirkede opfattelsen af krig i Europas forskellige regioner eller grænseområder i årtierne umiddelbart efter det første korstog med henblik på at komme til en større forståelse af udviklingen af korstogsideologien på et mere overordnet plan. Der har været en klar erkendelse af, at korstogsideologien udviklede sig i første halvdel af 1100-tallet. Ikke mindst i lyset af begivenhederne under og efter det første korstog, men i høj grad også som et resultat af ideernes implementering i andre af kristendommens grænseegne (se f.eks. Hehl 1994; Housley 1992; K.V. Jensen 2011). Det var først i løbet af denne proces, at de karakteristiske træk ved korstog såsom ritualer med at tage korset og de privilegier, der fulgte med, udstedelsen af officielle pavebulla etc., selvom de fandtes fra og med det første korstog, blev fuldt institutionaliseret og det samtidigt blev utvetydigt, at det kun var paven, der kunne pro-

⁵⁶ *Urkundenbuch des Erzstifts Magdeburg*, nr. 193, s. 249–252; *Diplomatarium Danicum* 1. rk., bd. 2, nr. 39, s. 83–85 [uddrag]. Se Knoch 1974; Constable 1999; J. M. Jensen 2000: 301–302.

klamere korstog, uden han dog behøvede være den, der tog initiativet til det (Tyerman 1998; 2011; Jotischky 2004: 6–22; Housley 2006; Constable 2009: 3-43). I den proces var krigene mod Guds fjender i Europas grænseområder en vigtig faktor, og det er derfor ikke uvæsentligt at undersøge, hvad vi kan sige om korstogenes betydning for opfattelsen af krigene i Skandinavien i første halvdel af 1100-tallet.⁵⁷

I den forbindelse spiller en planlagt fælles dansk-norsk ekspedition til Småland en ikke ubetydelig rolle. I kilderne omtales ekspeditionen som Kalmarledingen og havde ifølge deres beskrivelse af den til formål at kristne befolkningen i Småland, der enten var hedninge eller i bedste fald halvkristne, hvis de ikke ligefrem var frafaldne kristne. Kalmarledingen fandt sted i året 1123 eller 1124. I hvert fald var det “sommeren før det store mørke” – solformørkelsen i august 1124. Formålet med denne artikel er at placere Kalmarledingen i en større international kontekst i lyset af den nyeste korstogsforskning og dermed prøve at få klarlagt, om sagaernes beskrivelse også afspejler ekspeditionens oprindelige religiøse legitimering og karakter af korstog. Resultatet vil have betydning for opfattelsen af korstogsideologiens betydning i kampen om magten i Norden allerede i de første årtier af 1100-tallet og vil derfor samtidigt bidrage til den internationale debat om korstogsideologiens tidlige udbredelse, betydning og indflydelse på forestillingerne om krig i den latinske kristendom mere overordnet betragtet.

Kalmarledingen

Kalmarledingen omtales i de historiske værker *Ágrip* og Snorre Sturlussons *Heimskringla*, der henholdsvis daterer sig til årtierne på begge sider af år 1200 (jf. Blomkvist 1978: 133–139). Ældst er beretningen i *Ágrip*. Håndskriftet har desværre et hul på det sted, hvor Kalmarledingen beskrives. Det eneste af teksten, der er bevaret, er et par ord om ekspeditionens afslutning og hvornår den fandt sted.⁵⁸

⁵⁷ Det er altså betydeligt mere komplekst end bare at afvise korstogenes betydning i 1100-tallets Danmark ud fra en overordnet betragtning om, at nogle formelle karakteristika ikke er til stede i de sparsomme danske kilder, såsom at tage korset, den handling, der markerede, man var blevet korsfarer, manglende pavebulla etc. som det gøres i Bøgh 2008 og Fønnesberg-Schmidt 2007, der lægger stor vægt på paveligt initiativ og derfor først for alvor vil tale om korstog i Baltikum i første halvdel af 1200-tallet. Jf. J.M. Jensen 2011; 2012.

⁵⁸ *Ágrip*, s. 74–75. Driscolls oversættelse: “[hul i ms. Forud er starten til et kapitel om Sigurds mange rejser udenlands, herunder hans korstog, og de gaver han bragte med hjem, f.eks. en splint af det hellige kors, JMJ] ...and levied a food-tax of fifteen-hundred cattle on Smáland; and the people accepted Christianity. King Sigurðr then returned home with much treasure and booty gathered on that expedition. It was called the Kalmarna expedition (*leidangr*) and took place the summer before the great darkness [solformørkelsen 11. august 1124]”.

Vi kan altså ikke vide, i hvor høj grad den fyldigere beskrivelse af hændelserne, som findes i *Heimskringla*, der ikke er særlig positiv over for danskerne, er ændret af Snorre Sturluson, eller om den version af historien, der var til rådighed for ham, adskilte sig fra fremstillingen i *Ágrip*. Ifølge *Heimskringla* stod det skrøbeligt til med indbyggerne i områdets kristendom. Nogle svenskere havde ganske vist ladet sig døbe, men der fandtes fortsat mange hedninge rundt om i Sverige og endnu flere, der aldrig var blevet kristnede til gavns, skrev Snorre. Andre var faldet fra den kristne tro igen, fordi nogle af deres konger havde forkastet kristendommen og udførte hedenske ritualer som for eksempel Blót-Svend og senere Eirík Ársæl. Kong Niels af Danmark (1103–1134) havde derfor sendt budbringere til Kong Sigurd 1. Jorsalafarer af Norge (1103–1130) og inviteret ham til at deltage i kampen for at omvende svenskerne til den kristne tro. Korstoget blev imidlertid ikke den store fælles ekspedition, som var planlagt. Sigurd blev lidt forsinket og Niels blev træt af at vente. Så da Sigurd endelig nåede frem, var danskerne ifølge *Heimskringla* sejlet hjem. Sigurd blev vred og talte længe om Niels upålidelighed. Man blev enige om at udøve et eller andet hærværk, så danskerne kunne være klar over, at de havde været der, og det gik så ud over nogle danske områder omkring Lund. Derefter sejlede Sigurd til Småland, kristnede nogle svenskere, tog et stort bytte og bortførte 1500 stykker kvæg.⁵⁹

Kalmarledingen i historieskrivningen

Der er næppe grund til at betvivle, at ekspeditionen rent faktisk fandt sted. På Snorres tid huskede man stadig ekspeditionen som den eneste gang, at hele den norske ledingsflåde blev udskrevet under kong Sigurd. På trods af de få spor som ekspeditionen har sat i kildematerialet, må det altså have været en betydningsfuld begivenhed i sin samtid. Danske, svenske og norske historikere har behandlet ekspeditionen forskelligt. Ældre norsk historieskrivning opfattede faktisk ekspeditionen som et korstog, bl.a. ved at henvise til et brev fra tidens store kirkefyrste, abbeden i Cluny, Peter Venerabilis, der uden tvivl sidestillede kampen i nord med korstogene til det Hellige Land.⁶⁰ De placerede imidlertid ikke ekspeditionen i en større europæisk

⁵⁹ Snorri Sturluson: *Heimskringla (Magnussønnernes saga)*, kap. 24), bd. 3: 263–264; oversat Jensen & Kyrre, bd. 3: 195–196.

⁶⁰ Se f.eks. Munch 1855: 669–673. Om Peter Venerabilis' brev, se nedenfor. De religiøse aspekter fremhæves også af historikerne i 1700-tallet på baggrund af fremstillingen i sagaerne, jf. Torfæus 1711: 479; Gebhardi 1778: 139–140. Sidstnævnte ser en klar sammenhæng mellem Sigurds løfte ved Herrens Grav i Jerusalem om at bekæmpe korssets fjender i Norden og Kalmarledingen, Gebhardi 1778: 140.

sammenhæng, der kunne have underbygget denne opfattelse. I nyere historieskrivning optræder den mest som et led i de politiske magtkampe i området, men uden vægt på korstogsperspektivet. Selvom Pål Berg Svenungsen tillægger Kalmarledingen en religiøs dimension og klart har vist korstogenes betydning og indflydelse i Norge også som baggrund for Sigurd Jorsalfarers korstog til det Hellige Land i årene 1107–11, opfatter han den alligevel forskellig fra korstogene og den beskrives som en straffeekspedition med udgangspunkt i den kongelige ledingsflåde.⁶¹

I Sverige har diskussionen især været fokuseret på, hvorvidt man rent faktisk kan sige noget om kristendommens stilling i Sverige på baggrund af *Heimskringlas* beretning om ekspeditionen. I Möre – det landskab i Småland, der primært var mål for ekspeditionen – var kristendommen uden tvivl allerede blevet etableret, men tolkningerne af, hvor dybt kristendommen havde slået rod, varierer (jf. generelt Williams 1993; Nilsson 1998). Ikke desto mindre har det betydet, at man har tilsidesat *Heimskringlas* fremstilling af baggrunden for ekspeditionen, fordi området allerede angiveligt skulle være mere eller mindre kristent. Det har resulteret i, at man for nyligt har argumenteret for, at korstoget slet ikke var rettet mod Småland, men derimod var vendt mod de hedenske vendere – eller måske endda mod det Hellige Land.⁶² Det er sikkert rigtigt, som Lars Lönnroth argumenterer, at man ikke på baggrund af beskrivelsen i *Heimskringla* kan udlede noget sikkert om svenskernes hedenskab eller påståede frafald fra den kristne tro, men det er bestemt ikke utænkeligt, at man rent faktisk har opfattet ekspeditionen som et korstog ved at fremstille svenskerne som halvhedninge eller dårlige kristne. Det kunne både Niels og Sigurd for så vidt være fuldstændigt overbevist om, uanset om der var rigtigt eller ej – det var faktisk en af tidens stereotyper, at svenskerne holdt fast ved deres hedenske skikke.⁶³ Samtidigt

⁶¹ Svenungsen 2016: 67–68. I modsætning til korstogene, der var baseret på frivillig deltagelse og personlige bånd. Svenungsen citerer også Peter Venerabilis's brev, men kun i forbindelse med Sigurds korstog og kamp mod korsets fjender i det Hellige Land, Svenungsen 2016: 70–71. Dertil skal vel siges, at de mange danske korstog i Østersøområdet netop var baseret på den danske ledingsflåde, Lind et al. 2006 og K.V. Jensen 2011.

⁶² Lönnroth 1996: 151–154. Forklaringen på, at Kalmar dukker op i historien, skulle ifølge Lars Lönnroth være, at forfatteren af *Ágrip* har misforstået et skjaldekvad fra o. 1140, som handler om Sigurd Slembedegn, der både var i det Hellige Land og hærgede i Sverige ved "Kalmarnes". Nils Blomkvist mener, at ekspeditionen uden tvivl var rettet mod området omkring Kalmar med henblik på at vinde kontrol med handelsruterne og som springbræt for videre ekspansion, men foreslår, at det snarere drejede sig om at fordrive hedenske vendere, som havde slået sig ned i området for at få kontrol med handlen – en slags tidlig vendisk hansa – end om at omvende svenske hedninge, Blomkvist 2005: 307–334.

⁶³ Jf. Sundqvist 2002: 115. Arkæologen Karin Andersson finder det på trods af de kristne spor i området "knappast troligt", at kristendommen skulle have været dybere forankret i

var der, som vi skal se, flere gode grunde til, at man ville *legitimere* ekspeditionen som et korstog.⁶⁴

Danske historikere har især fremhævet de politiske motiver bag ekspeditionen på baggrund af Saxo Grammaticus krønike *Gesta Danorum* fra begyndelsen af 1200-tallet. Den beretter, at kong Niels søn Magnus fik kongenavn over göterne omkring det tidsrum, hvor ekspeditionen skulle have fundet sted, bl.a. fordi han havde arvet noget jord i Sverige fra sin mor, der havde været gift med kong Inge 1. Stenkilsson.⁶⁵ Der var desuden gode handelspolitiske og økonomiske grunde til at forsøge at vinde kontrol med området, da de vigtige handelsruter i Østersøen gik gennem Kalmarsund (jf. Gallén 1993). Både Magnus og Knud Lavard førte ifølge Saxo felttog i området omkring tidspunktet for Kalmarledingen. Men også Saxo fremhæver det religiøse aspekt ved kampene. På Saxos tid huskede svenskerne stadig Magnus som en "gudsbespotter der udplyndrede guderne", fordi han havde tømt deres templer for nogle kolossale Torshamre af malm, og Saxo priste ham for hans krige imod hedningerne. Havde enden bare været så god som begyndelsen, som Saxo skrev, med henvisning til Magnus drab på Knud Lavard i 1131 (Saxo 13,5.5, bd. 2: 104–105). Flere forskere har hævdet dansk indflydelse på kirkebyggeriet i Østersøområdet ikke mindst langs sejlruterne fra Blekinge til Estland og sat det i forbindelse med korstogene. Hvor tidligt dette skete er imidlertid usikkert. Det er blevet foreslået, at kirken i Vä i det østlige Skåne blev grundlagt af kong Niels og hans dronning Margrethe Fredkulla, hvilket ville understrege de danske politiske interesser beskrevet eksempelvis hos Saxo, men det kan ikke siges med sikkerhed.⁶⁶ Jes Wienberg har også argumenteret for en sammenhæng mellem korstog, handel og kirkebyggeri i området, selvom det

regionen, Andersson 1983: 190. Kort efter 1120 blev trækirken i Hossmo lige syd for Kalmar erstattet med en stenkirke (Andersson og Bartholin 1990), hvilket måske kan opfattes i forbindelse med Kalmarledingen. I slutningen af 1700-tallet beskrev den svenske historiker Sven Lagerbring også Kalmarledingen som en omvendelseskrig mod de hedenske svenskere på baggrund af Snorre Sturlusons beskrivelse. Dette "Smålänske bulret" var et "Christeligt wärk" der omvendte svenskerne under de "Norrnska Apostlars Präste-ämbeten" (Lagerbring 1773: 44–46).

⁶⁴ Kalmarledingen har tidligere kort været sat ind i en korstogssammenhæng i nyere dansk korstogsforskning, se J.M. Jensen 2000: 302–304; K.V. Jensen 2003: 134–136; K.V. Jensen 2011; Lind et al. 2012: 30–32.

⁶⁵ Saxo 13.1.1 og 13.5.1, bd. 2: 86–87, 100–103; Skyum-Nielsen 1971: 65. Se dog Friis et al. 1927: 43–45, hvor togtet kaldes et "Korstog mod Smaaland". Ekspeditionen omtales også som et "korståg" af Sven Tunberg i Tunberg 1926: 37–39, men det drejer sig ifølge Tunberg i hovedsagen om politik.

⁶⁶ Haastrup 2015; Haastrup et al. 2016. Se diskussion hos Nyborg 2018.

først for alvor tager fart i anden halvdel af 1100-tallet.⁶⁷ Kalmarledingen bliver i den sammenhæng det tidligst kendte eksempel på den udvikling.

Religionen blev tidligt en naturlig del af konfliktmønstret i området. Kong Inge brugte kristendommen som legitimering for at føre krig imod hedenske stormænd især den notoriske Blót-Svend i kampen om magten i området i 1080erne ifølge de lidt senere nedskrevne berettende kilder.⁶⁸ Selvom nogen har argumenteret for, at Blót-Svend ikke er en historisk person,⁶⁹ kan der ikke herske tvivl om, at beskrivelsen af konflikten mellem Inge og Blót-Svend afspejler en reel konflikt og magtkamp mellem forskellige grupperinger, der har knyttet an til henholdsvis den nye og den gamle tro. Det er et mønster, der genfindes i de nordtyske og vendiske området i løbet af 1000-tallet,⁷⁰ så det er under ingen omstændigheder et urealistisk billede – hvad enten Blót-Svend så har eksisteret eller ej. *Heimskringla* fremstiller flere lignende situationer i kong Olav 1. Tryggvasons (995–1000) kampe med stormænd, der holdt fast i den gamle tro, men langsomt blev omvendt, fordi den kristne Gud var stærkere. Det har i hvert fald stadigt været aktuelt i de første årtier af 1100-tallets Sverige, hvor der fortsat var spændinger imellem tilhængere af den nye og gamle tro, og der findes eksempler på hedenske opstande i tiden omkring år 1100.⁷¹

⁶⁷ Wienberg (2003: 23) lader opremsningen af de danske korstog starte med Kalmarledingen. Diskussionen hos Wienberg tager afsæt i en ældre diskussion af kirkernes funktion som egentlige forsvarskirker og eksplicite militære rolle i ekspansionen og de danske korstog. De må ifølge ham uden tvivl forstås i den sammenhæng, men på et mere nuanceret grundlag som multifunktionelle kirker med flere formål, både religiøse, militære og merkantile, jf. også Wienberg 2017.

⁶⁸ Blót-Svend omtales i Snorri Sturluson, *Heimskringla* (*Magnussønernes saga* kap. 24), bd. 3: 263–264 oversat Jensen & Kyrre, bd. 3: 195–196; *Saga Heiðreks Konungs*, s. 62–63; *Orkneyinga saga*, kap. 35, s. 89–90, *Orknøboernes saga*, s. 54.

⁶⁹ Henrik Janson har for nyligt søgt at vise, at Blót-Svends kamp mod Inge simpelthen var en litterær konstruktion i cirklen omkring Snorre og herfra indgået i de islandske kilder og ikke som tidligere antaget indgået i sagaerne fra ældre islandske kilder på baggrund af historier fortalt af kong Inges skjald Markus Skeggjason – der selv var optaget af korstogsideo- logien – som vendte tilbage til Island o. 1084, Janson 2000: 181–194; Lönnroth 1996: 148–151. Jf. for positiv vurdering af sagaens udsagn Ellehøj 1965: 85–108; Sawyer 1991: 36–38.

⁷⁰ Både Adam af Bremen og den tyske krønikeskriver Helmold af Bosau giver adskillige eksempler på dette.

⁷¹ Se Sundqvist 2002: 112–117; Blomkvist 2005: 586–589, 599–603, 612–613. Begge argumenterer overbevisende imod Henrik Jansons tese, at Uppsala var et velfungerende kristent centrum og ikke et hedensk kultsted, selvom der uden tvivl var kristne i området, Janson 1998.

Korstogenes betydning

Der er ingen tvivl om, at magtpolitiske og handelspolitiske interesser har spillet ind som baggrund for Kalmarledingen. Men samtidigt må det have spillet en stor rolle politisk, at man kæmpede for udbredelsen af den kristne tro. Niels var ikke fremmed for korstogstanken. Så tidligt som 1108 havde han, som omtalt, deltaget i planlægningen af et korstog imod de hedenske vendere, der blev fuldstændigt sidestillet med kampen for befrielsen af Jerusalem. Hans bror Erik Ejegod var draget på korstog til det Hellige Land i 1103, muligvis sammen med sønnen Erik Emune.⁷² Umiddelbart efter, at pave Urban 2. (1088-1099) havde prædiket det første korstog i 1095, var yderligere mindst to danske hære draget mod Jerusalem.⁷³ Også i Norge vandt kaldet til korstog genklang. En norsk korstogsflåde satte kursen mod Jerusalem omkring år 1100 og blev ifølge *Heimskringla* meget berømt i sin samtid.⁷⁴ Hjemvendte korsfareres beretninger dannede baggrunden for den norske konge Sigurd Jorsalafarers korstog i 1107. Han kom tilbage til Norge i 1111 efter blandt andet at have deltaget i erobringen af Sidon (1110) sammen med Kong Baldwin 1. af Jerusalem (1100-1118). Ved ankomsten til den danske grænse på vej hjem til Norge mødtes han af kong Niels, der eskorterede ham hele vejen op igennem Jylland til Ålborg, hvorfra Sigurd sejlede til Norge.⁷⁵

Hvad Niels og Sigurd har talt om på vej til Ålborg, er naturligvis ikke til at vide, men mon ikke de har diskuteret korstog. Sigurd har helt sikkert fremvist det relikvie af det Hellige Kors, som han havde fået overdraget af patriarken og kong Baldwin 1. af Jerusalem under korstoget mod at love at kæmpe for udbredelsen af den kristne tro i Norden. Sigurd havde egentligt lovet at placere korset ved Skt. Olavs grav i Nidaros, men efter hjemkomsten til Norge placerede han relikviet på grænsen til Sverige i byen Konghelle "i håb om, at det skulle blive et værn for hele riget", som *Heimskringla* skriver. Samtidigt forstærkede han byen med en fæstning af græstørv og sten. Det var en vigtig og symbolsk handling: Rigets fjender blev korsets fjender.⁷⁶

⁷² Saxo, 12.4.1-2, bd. 2: 70-73; 12.6.2-4, bd. 2: 74-77; *Knyttlinga saga*, kap. 79, s. 232; oversat Ægidius, s. 112. Jf. om Erik Emunes mulige deltagelse i korstoget J.M. Jensen 2012.

⁷³ *Annales Patherbrunnenses*, s. 104; Albert af Aachen: *Historia Ierosolimitana*, s. 222-225. For referencer til dansk deltagelse i det første korstog, jf. J.M. Jensen 2007b; K.V. Jensen 2011.

⁷⁴ Snorri Sturluson: *Heimskringla (Magnus Barfods saga* kap. 20), bd. 3: 231-232 og (*Magnussønnernes saga* kap. 1), bd. 3: 238; oversat Jensen & Kyrre, bd. 3: 170-171 og 176.

⁷⁵ For Sigurds korstog, jf. Doxey 1996; Theodoricus Monachus, *An Account*, n. 322, s. 113-114 (henvisninger).

⁷⁶ Snorri Sturluson: *Heimskringla (Magnussønnernes saga* kap. 11 og 19), bd. 3: 250-252 og 257-258 oversat Jensen & Kyrre, bd. 3: 184-186 og 190. Den pointe gik tilsyneladende rent

Hverken Niels eller Sigurd var altså fremmede for brugen af korstogsideologien i deres egne krige.

Kirkepolitik

Det ville samtidigt være vigtigt kirkepolitisk for Niels at vise, at han gik forrest i kampen for den sande tro. Ærkebiskop Adalbero af Hamborg-Bremen arbejdede på dette tidspunkt for atter at lægge det danske ærkesæde i Lund, der var blevet oprettet i 1103/4, under Hamborg-Bremens overhøjhed. Umiddelbart efter sin udnævnelse til ærkebiskop drog han i januar 1123 til Rom for at få pave Calixtus 2.s (1119-24) accept af sine planer. Samme forår 1123 blev det det første Lateran-koncil afholdt i Rom, hvor prælater fra hele kristenheden samledes. Heriblandt formentligt også danske udsendinge eller delegater. I hvert fald må laterankoncilets beslutninger have været kendt umiddelbart efter i Danmark, da stormanden Peder Bodilsens forfølgelse af de sjællandske præster, der var gift eller levede sammen med kvinder, uden tvivl må ses i lyset af samme koncils cølibatbestemmelser.⁷⁷

En af de vigtige ting, som konciliet diskuterede, var netop planlægningen af et stort internationalt korstog, der skulle føres både mod det Hellige Land og på den iberiske halvø. En krig for udbredelsen af den kristne tro i Norden kunne i denne sammenhæng være et stærkt argument for en selvstændig dansk kirke med støtte fra den danske konge imod Adalbero af Hamborg-Bremen. Ekspeditionen til Småland må have været et vigtigt politisk udspil fra Niels – og Sigurd for den sags skyld – i denne sammenhæng og har formentligt afværget truslen fra Adalbero, selvom man i Bremen forfalskede privilegier, der skulle vise det modsatte.⁷⁸ Så får krigens karakter

ind i samtiden. I hvert fald donerede den danske konge Erik Emune en rig gave til korskirken i Konghelle, hvor relikviet blev opbevaret, og en vendisk konge ved navn "Rettibur", forsøgte at ødelægge det under et stort angreb, der afbrændte byen og de øvrige skatte i kirken, men korset selv blev reddet ved et mirakel, Snorri Sturluson: *Heimskringla (Magnussønernes saga* kap. 32), bd. 3: 275–276 og (*Magnus den Blindes saga* kap. 9–11), bd. 3: 288–295; oversat Jensen & Kyrre, bd. 3: 205 og 215–222.

⁷⁷ *Chronicon Roskildense*, s. 26; *Roskildekrøniken*, s. 24, 69–70; Breengard 1982: 210–212.

⁷⁸ Jf. diskussionen om det forfalskede 1123 privilegium til Hamborg-Bremen, *Diplomatarium Danicum*, nr. 57, s. 109–112; Weibull 1914–23: 141–145; Christensen 1977: 278–283; Skyum-Nielsen 1971: 74–75; Breengard 1982: 212–213. Selvom der hersker generel enighed blandt historikere i Danmark og Sverige om, at der må være tale om en forfalskning, og Adalberos henvendelse til Rom ingen konsekvenser havde for Norden, omtales privilegiet som ægte uden yderligere overvejelser i den seneste Calixtus biografi, Stroll 2004: 409–410. Andre hævder, at der var tale om et kompromis og Adalbero fik herredømmet over blandt andet Sverige og Norge, men ikke Danmark, Seegrün 1967: 131–132; Paludan 1966–67: 516–

af korstog pludselig også en vigtig politisk dimension. Og der er flere grunde til at betragte Kalmar-ledingen i lyset af den samtidige internationale korstogs politik.

Korstogene 1120–1126

Løfter man blikket lidt, så blev der i disse år ført eller planlagt korstog på en række andre fronter nøjagtigt samtidigt. Baggrunden var et stort nederlag for korsfarerriket Antiochias hær under ledelse af fyrsten Roger af Salerno i det nordlige Syrien i 1119. Selvom kong Baldwin 2. af Jerusalem (1118–1131) kom fyrstendømmet til hjælp, efterlod det fyrstendømmet svækket. En appel om hjælp blev sendt til vesten, og allerede i 1121 skrev pave Calixtus 2., at planlægningen af korstoget var godt i gang “på begge sider af alperne”. I 1122 lod Calixtus 2. korstoget til det Hellige Land prædike og en større flåde under venetiansk ledelse med deltagelse af korsfarere fra store dele af Europa ankom året efter til kongeriget Jerusalem, hvor det lykkedes at erobre havnebyen Tyros. I 1123 skrev Calixtus personligt til alle spanske konger, fyrster og grever og bad dem komme den hårdt plagede iberiske kirke til hjælp. Han lovede dem, der satte kors på deres tøj for at kæmpe imod hedningene, den samme syndsforladelse, som blev givet til dem, der forsvarede kirken i øst.

Det var disse korstogsplaner som blev diskuteret på laterankonciliet i foråret 1123. Her sidestilledes kampen i det Hellige Land med krigen mod maurerne i Spanien fuldstændigt, og det blev besluttet, at de, der havde taget korset for at kæmpe mod troens fjender i Spanien, skulle drage af sted inden næstkommende påske, ellers ville de blive bandlyst.⁷⁹ Calixtus mente det alvorligt. I virkeligheden fortsatte Calixtus blot pavelig politik på området, da både Urban 2., Paschal 2. (1099–1118) og Gelasius 2. (1118–1119) alle havde givet krigen på den iberiske halvø status af korstog ved at love deltagerne de samme åndelige fortjenester, som deltagerne i korstogene til det Hellige Land fik (Hehl 1980; J.M. Jensen 2003).

Korstoget på den iberiske halvø kom først af sted i 1125 under ledelse af Alfonso 7. af Kastilien, der kæmpede i Andalusien i 1125–1126. Ifølge *Historia Compostellana*

518; Schilling 1998: 541–542. Det ville imidlertid være et kompromis, der ikke ville have gavnet nogen af parterne, og desuden bygger formodningen på en sen rege. Under alle omstændigheder synes det ikke at have fået nogen indflydelse i Norden, jf. f.eks. Breengaard 1982: 213 n. 306.

⁷⁹ Korstog til det Hellige Land: Riley-Smith 1986. Blandt andet var der korsfarere fra Böhmen, Tyskland, hvor den fremtidige Konrad 3. af Tyskland (1138–1152) tog korset personligt i februar 1124, og Frankrig. Korstog i Spanien: *Bullaire du Pape Calixte II*, bd. 2, nr. 449, 454, s. 261–262, 266–267; *Concilioium Oecumenicorum Decreta*, kap. 10, s. 191–192; O’Callaghan 2003: 38–39; Purkis 2008: 120–178.

skulle korstoget åbne vejen til Jerusalem gennem Spanien (*Historia Compostellana*, s. 378–380). Som Jonathan Riley-Smith opsummerer, så blev der i årene mellem 1120 og 1126 ført korstog både til det Hellige Land og på den iberiske halvø støttet af pavelige breve og rundskrivelser, der blev fulgt op af en koncilbeslutning. Disse breve og skrivelser medførte en respons fra forskellige dele af Europa og resulterede i korstog til det Hellige Land i årene 1122–1124 og på den iberiske halvø i årene 1125–1126. Selvom der ikke er overleveret en pavebulle eller tekst fra koncilet, der omtaler krig imod de hedenske svenskere, så ville det være oplagt for de danske forhandlere i magtkampen med Adalbero at knytte an til korstogsplanerne. Var Niels og Sigurds planlagte korstog forbundet til disse andre korstog? Var fronterne i 1120erne koordineret? Det ved vi ikke, men kilderne kunne godt tyde på det. Der er to måder hvorpå man direkte kan forbinde Kalmarledingen med Calixtus 2.s korstog, den ene gik via det store burgundiske kloster Cluny, den anden via Polen.

Internationale forbindelser

Den nyindsatte abbed i Cluny, Peter Venerabilis, skrev i 1123 eller 1124 et brev stilet til Sigurd Jorsalafarer, i hvilket han sidestillede kampen mod korsets fjender i kongeriget Jerusalem med krigen imod de samme fjender ved Sigurds grænser. Brevet må være skrevet lige inden eller mens Kalmarledingen var undervejs, da Peter i slutningen af brevet takkede Gud for, hvad han havde indgydt Sigurd af tanker om korstog og opfordrede Sigurd til at gennemføre det, han var i gang med.⁸⁰ Senere holdt han en prædiken i Cluny, hvor han priste danskeres og nordmænds bedrifter på korstog og deres iver i kamp for troen (Constable 1954: 224–72). I det hele taget støttede Peter Venerabilis korstogene til både det Hellige Land og på den iberiske halvø. Han stod Calixtus 2. nær og var i 1122 blevet udnævnt til abbed af Cluny nærmest ved et kup iscenesat af paven.⁸¹ Peter Venerabilis har derfor naturligvis været bekendt med

⁸⁰ *Latinske dokument*, nr. 4, s. 36–39 og 138–139; *Petrus Venerabilis: The Letters*, bd. 1, nr. 44, s. 140–141. Der er en skandinavisk tradition for at betragte dette brev i sammenhæng med Kalmarledingen. Internationalt er det blevet sat i forbindelse med et planlagt norsk korstog i 1130, der aldrig blev til noget, men det er meget hypotetisk, Berry 1956: 144 og kommentarerne i Constables udgave af Peter Venerabilis breve, *Petrus Venerabilis: The Letters*, bd. 2, s. 128. Den eneste kendte kontekst, som brevet kan passe med, er Kalmarledingen, jf. J.M. Jensen 2000: 302–304.

⁸¹ Stroll 2004: 425–431; Wollasch 1997; Cowdrey 1978: 177–277. Cowdrey skriver, at den senere danske ærkebiskop Eskil muligvis blev optaget i Clunys broderskab under abbed Pontius, hvilket kan have betydning for etableringen af netværk fra Danmark til Cluny også i denne specifikke sammenhæng (s. 190 n. 19). Pontius selv var ikke fremmed for korstogstanken og bar f.eks. relikviet af den hellige lanse i kamp mod saracenerne under sit ophold i

Calixtus 2.s korstogspolitik. Brevet til Sigurd er i hvert fald vidnesbyrd om, at tidens største kirkefyrste opfattede ekspeditionen i Sverige – under alle omstændigheder den norske konges krig mod hedningene i nord generelt – på lige fod med korstog til det Hellige Land.

Kalmarledingens internationale karakter sættes yderligere i relief af, at John H. Lind har argumenteret for, at Hertug Bolesław 3. af Polen (1107–1131) også deltog i korstoget (Lind *et al.* 2006: 37). I 1123 havde Bolesław netop underlagt sig Pommern efter to årtiers hårde kampe mod de hedenske pommeranere, der i de polske kilder beskrives som en kamp for udbredelsen af den kristne tro dybt påvirket af tidens korstogsideologi.⁸² Besiddelserne skulle nu følges op ved etableringen af kirker og gennem mission. Til det formål var Calixtus 2.s legat og kardinal, Gilo af Paris, blevet sendt til Polen, hvor han opholdt sig i årene 1123–1125. Her indgik han i et samarbejde med den indkaldte biskop Otto af Bamberg. De delte arbejdet mellem sig således, at Gilo skulle tage sig af de områder, der lå fast under den polske hertug, og Otto af de nyligt erobrede områder. Gilo var en stor fortaler for korstogene, og han skrev omkring 1110 et langt digt om det første korstog, der må placeres på linje med de øvrige benediktinske krøniker, der beskrev det første korstog i begyndelsen af 1100-tallet og fik stor betydning for udviklingen af selve korstogstanken. Foruden at være nært knyttet til Calixtus 2., havde Gilo også tætte forbindelser til Cluny, hvor han efter studier i Paris i begyndelsen af 1100-tallet var blevet munk. I 1120 blev han headhundet af Calixtus til at komme til Rom. Mens han var i Rom skrev Gilo desuden det første helgenvita over abbed Hugo 2. af Cluny (†1109).⁸³

Det var ganske vist Niels, der tog initiativ til at få Bolesław med mod svenskerne, men det må også have været diskuteret med den pavelige legat. Så mens Calixtus forsøgte at få sat korstog i gang til både det Hellige Land og i Spanien, så har han i det mindste været informeret om krigen i nord. Der er vel ingen grund til at antage, at han skulle have set anderledes på sagen end Peter Venerabilis. Man kan altså direkte knytte Cluny, Calixtus, Danmark og korstogene sammen i 1120'erne. Forbindelsen mellem Danmark og Polen blev lidt senere – måske i 1127 – besejlet med ægteskabet mellem Magnus og Boleslaws datter Richiza. På det tidspunkt har det formodentligt også været en modvægt til forbindelsen mellem Sigurd Jorsalafarer

det Hellige Land, efter han – mere eller mindre presset – trak sig fra posten som abbed (s. 215, 234).

⁸² Gallus Anonymus: *Cronica*, s. 7; Petersohn 1979: 214–232, især s. 215; Sporzyński 2009; 2014; 2015: 118–129.

⁸³ *The Historia vie Hierosolimitane*; Cowdrey 1978: 1–109. Oprindeligt havde Gilo sandsynligvis været klerk i Paris.

og Knud Lavard, der var gift med de russiske søstre, der bar de nordiske navne Malmfred og Ingeborg, men det forhindrer jo ikke et korstogssamarbejde i 1123 eller 1124.⁸⁴

Korstog og slægtskab

Betydningen af den polske forbindelse understreges af, at den danske kongefamilie indgik i et netværk af slægtsforbindelser, der spillede en stor rolle for udbredelsen af korstogstanken og i organiseringen af korstog i første halvdel af 1100-tallet (Riley-Smith 1998). Calixtus' fødenavn var Guido af Vienne. Han var søn af hertug William 1. Tête-Hardi af Burgund (1057–1087). Han kom således fra en familie af burgundiske stormænd, der havde det tilfælles, at de støttede Cluny, og deltog aktivt i korstogene både i Spanien og til det Hellige Land (Bouchard 1987: især 143–146, 152–156, 273–274). Tre af Calixtus brødre drog enten til Spanien eller det Hellige Land: Reginald 2. af Burgund (1087–1097) døde under det første korstog i 1097, Stephan 1. af Burgund (1097–1102) døde på korstog i det Hellige Land i 1102, og Raymund giftede sig med Alfonso 6. af Léons datter Urraca og blev greve af Galicien.⁸⁵ Raymond og Urracas søn – og derfor Calixtus nevø – var Alfonso 7. af Castilien, der ledte korstoget i Andalusien i 1125. Calixtus korstogspolitik i Spanien hang også tæt sammen med hans nære slægtsrelationer til magthaverne (Schilling 1998: 445–461).

Calixtus havde desuden flere søstre, hvoraf en, Clementia, giftede sig med Robert 2. af Flandern – en af det første korstogs store ledere – hvis søster Adele/Edel havde været gift med Knud den Hellige af Danmark (1080–1086). Med Knud fik Adele/Edel sønnen Karl, der også drog til Jerusalem, og senere efterfulgte Robert som hertug af Flandern.⁸⁶ I 1125 blev han tilbudt at blive konge af Jerusalem. Et tilbud

⁸⁴ Jf. Lind et al. 2006: 38–48; Lind 1992. De østlige forbindelser var en vigtig del af tidens konfliktmønster, jf. også Blomkvist 2005: 307–334.

⁸⁵ O'Callaghan 2003: 34. En anden bror Hugh, der var ærkebiskop i Besançon, døde på korstog til det Hellige Land i år 1100, Bouchard: 1987: 273–274.

⁸⁶ Walter af Théourenne: *Vita Karoli*, s. 540; Galbert af Brugge: *De multro*, kap. 12, s. 31 (oversættelse: Galbert of Bruges, *The Murder*, s. 112–113). Hvornår præcis Karl var på korstog vides ikke, men Riley-Smith har sikkert ret, når han daterer det til o. år 1100 på baggrund af, at det ifølge Galbert af Brugge var kort efter, Karl modtog ridderens bælte. Da han må være født mellem 1080 og 1086 ville han mindst være 14 år gammel, Riley-Smith 1998: 159. Så er det endda muligt, at han var med Robert 2. af Flandern på det første korstog, som man troede i det 16. århundrede, Jakob Meyer: *Annales*, bd. 1, s. 37, selvom James Bruce Ross i noterne til sin oversættelse skriver, at det ikke er sandsynligt, s. 113 n. 8. Han må under alle omstændigheder være vendt hjem før 1111, hvor Robert døde, da sidstnævnte ifølge Walter af Théourenne var i live, da Karl kom tilbage. Der var masser af korstog til det Hellige Land i denne periode, bl.a. flere fra Skandinavien, Frisland, Flandern og Burgund. Adele/Edel blev i

han dog takkede nej til (Galbert af Brugge, *De multro*, kap. 5; oversat Galbert of Bruges, *The Murder*, s. 92–93). En anden af Calixtus søstre, Maud, giftede sig med Odo 1. af Burgund (1079–1103), der havde kæmpet i Spanien i 1080'erne og tog på korstog til Jerusalem i 1101. Odo havde en datter, der hed Florina. Hun var forlovet med Erik Ejegods søn, Prins Svend af Danmark, men de blev begge dræbt i Lilleasien under det første korstog i 1097.⁸⁷ Man kan sige det på mange måder, men det betyder, at Calixtus søster var gift med den danske konges (eks)svigerindes (Adele/Edel) bror (Robert af Flandern); at Calixtus' nevøs (Karl af Flandern) onkel var den danske konge; og at den danske konges nevø (Svend) var forlovet med Calixtus' niece (Florina). Calixtus var – i hvert fald periodevis – direkte i slægt med Niels på en måde, der i samtiden ikke var et fjernt slægtskab (jf. K.V. Jensen 2004). Det ville under alle omstændigheder være oplagt at henvise til dette, når man henvendte sig til Calixtus i 1123 for at imødegå Adalberos planer. Men uanset hvad, så giver det et billede af, at de herskende slægter i Danmark og Norge var en del af de netværk, der forbandt Cluny, Burgund, den iberiske halvø, og Flandern og, som det er blevet påvist af Jonathan Riley-Smith, spillede en stor rolle for udbredelsen og organiseringen af korstog i første halvdel af 1100-tallet.

Det var den engelske korstogshistoriker Jonathan Riley-Smith, der første gang gjorde opmærksom på, at der i perioden 1120–26 fandt en hektisk korstogsaktivitet sted som et resultat af Calixtus korstogsplaner. Ikke bare blev der organiseret korstog til både det Hellige Land og Spanien efter 1120, men det tiltrak korsfarere fra hele Europa. Indtil videre har man ikke været opmærksom på sammenfaldet mellem den hektiske korstogsaktivitet og korstoget til Småland både kronologisk og med hensyn til forbindelserne mellem de involverede personer. William Purkis har vist, at de traditionelle konfliktmønstre på den iberiske halvø i de første årtier af 1100-tallet blev præsenteret som eller endda konstrueret som korstog i de lidt senere narrative kilder. Men samtidigt kan der ikke herske tvivl om, at senest fra 1120'erne blev krigene opfattet som korstog og fremstillet som en alternativ rute til Jerusalem (Purkis 2008: 139–178). Det er derfor heller ikke uvæsentligt at tænke religiøst legitimerede

øvrigt gift igen med Roger Bursa af Apulien, bror til en anden af det første korstogs ledere, Bohemond af Taranto (efter korstoget: af Antiochia).

⁸⁷ Albert af Aachen: *Historia*, s. 222–225. Albert omtaler Svend som den danske konges søn. I 1097 må det naturligvis være Erik Ejegod. Alberts krønike blev skrevet i de første årtier af 1100-tallet blandt andet på baggrund af hjemvendte korsfareres beretninger. Kunne man forestille sig, at der var tale om den regerende konge, da denne passage blev nedskrevet, altså Niels søn? Blandt Odos brødre finder man i øvrigt Henrik, der blev gift med en anden af Alfonso 6.s døtre, Teresa, og blev greve af Portugal. Han drog på korstog til det Hellige Land i 1103. En anden var abbed Hugo af Cluny.

krige i Norden ind i denne sammenhæng, selvom vi kun kender dem fra senere narrative kilder.

Perspektiver

Niels og Magnus motiver bag Kalmarledingen var forankret i den lokale magt- og kirkepolitiske situation. Kalmarledingen må naturligvis ses som et led i den politiske kamp om kontrol med de vigtige handelsruter og for at forhindre, at det danske ærkesæde igen kom under Hamborg-Bremens overhøjhed – en trussel der faktisk blev til virkelighed 10 år senere (om end kortvarigt) (Gelting 2004). Derfor var det politisk vigtigt i en større international sammenhæng at præsentere eller legitimere krigen som et korstog – og sådan blev det i hvert fald opfattet af den mægtige kirkefyrste Peter Venerabilis. Uanset hvilke motiver, der lå bag Kalmarledingen, så giver det god mening, at korstogsideologien spillede en rolle på den måde, som det beskrives i *Heimskringla*. Det vil være metodisk forkert at forudsætte renhed i motivet som baggrund for at kunne tale om korstogsideologi.⁸⁸ Og selv hvis der blot var tale om, at man brugte korstogsideologien som et skalkeskjul for virkelige politiske motiver, så er det ikke uden betydning, at man valgte at fremstille og legitimere konflikten på en helt bestemt måde. Faktisk ville det i lyset af dansk og norsk korstogsdeltagelse og de mange korstogsaktiviteter i årene mellem 1120 og 1126 have været mærkeligt, hvis man ikke netop forsøgte at knytte kampen om magten i Sverige til en kamp for udbredelsen af den kristne tro i en langt større sammenhæng.

I streng kildekritisk forstand kan vi vel ikke bevise, at kampene i Sverige var koordineret med korstogene andre steder i årene mellem 1120 og 1126. Og det er måske heller ikke væsentligt. Vi kan derimod påvise, at der fandt militære ekspeditioner sted samtidigt. De involverede parter indgik i et tæt netværk af familier, der havde deltaget i korstogene siden 1095, og *vidste*, at der foregik korstog på andre fronter og var bekendt med planlægningen af dem. Nu er så spørgsmålet, om det er sandsynligt, at man ville betragte krigen mod hedningene i nord fundamentalt anderledes end krigene på de andre fronter? Formodentligt ikke! I hvert fald var en af tidens største kirkefyrster og fortalere for korstogene, abbeden i Cluny, Peter Venerabilis, ikke i tvivl om, at krigen i nord var sidestillet med korstogene i det Hellege Land. Selvom fronterne ikke har været direkte koordineret, så understreger eksemplet, at forestillingen om at føre korstog mod hedningene i nord som en del af

⁸⁸ Jf. Partner 1998: 309: “There has never been pure religious purpose in holy war ... There have been no holy wars fought for an exclusively idealistic motive, and the historiography that sets up purity of intention as a criterion for holy war is mistakenly moralistic in its methods”. Se også Housley 2002: 7–13.

den generelle korstogsbevægelse var veletableret i Danmark og Norge allerede i 1120'erne – mere end tyve år før det andet korstog, hvor man normalt siger, det skete (jf. Phillips 2007; Roche *et al.* 2015). Og måske er det samtidigt et af de tidligste eksempler på et egentligt politisk korstog. Kalmarledingen spiller derfor en meget vigtig rolle for spørgsmålet om korstogens indflydelse på krigene i den latinske kristendoms grænseegne, som samtidigt har stor betydning for udviklingen og institutionaliseringen af korstogene i det hele taget, også selvom vi kun kender den fra de lidt senere nedskrevne sagaer.

Korstoget til Småland og missionen til Nordamerika

Man kan altså sige, at korstogsiden nåede ud i Europas periferi meget hurtigt (K.V. Jensen 2011). Måske nåede den endnu længere end til Kalmar – måske endda så langt væk som til Nordamerika. Korstogs- og missionsaktiviteten i kristendommens grænseegne i perioden 1120–1126 giver i hvert fald yderligere et nyt perspektiv på oplysningen i de islandske annaler, at Grønlands første biskop Erik Upse i 1121 drog til Vinland (*Islandske Annaler*, s. 112). Han blev aldrig hørt fra siden, siger annalerne, og formålet med rejsen har været genstand for diskussion blandt historikere siden 1800-tallet. Udgiverne af *Grønlands historiske Mindesmærker* foreslog i en fodnote, at Erik muligvis var blevet udnævnt til biskop *in partibus infidelium*, altså missionsbiskop, og at rejsen til Vinland skulle ses i det lys (*Grønlands Historiske Mindesmærker*, bd. 3 s. 6–7 med n. 44 s. 43–44). Siden er det blevet foreslået, at han rent faktisk skulle sætte sig i forbindelse med en koloni af nordboer, der manglede præster (*Latinske dokument*, s. 65–67, 170–72; Seaver 1996: 33–34). Men missionsrejsen er ikke nødvendigvis urimelig. Ifølge *Historia Norwegie*, der blev skrevet o. 1150, lå kristendommens mest vestlige grænse i Grønland (*Historia Norwegie*, s. 54–55; jf. *ibid.*, s. 11–24 for datering). På den anden side af denne grænse var der hedninge. Det vidste man fra Vinlandssagaerne og netop i 1120'erne sad den islandske historieskriver Ari Frode og skrev i sin *Íslendingabók*, at da Grønland blev opdaget i slutningen af 900-tallet, fandt man spor af de hedninge, som nordboerne kaldte skrællinger, og som man havde mødt i Vinland, men man mødte ikke hedningene selv (*Íslendingabók*, s. 8; Jones 1986: 148). Det giver et tydeligt billede af en levende forestilling om tilstedeværelsen af hedninge i landene hinsides Grønland, som må have stået lysende klart for Erik Upse. Det ligger derfor ikke fjernt at sætte hans rejse til Vinland i forbindelse med den generelle korstogs- og missionsvirksomhed, der i den første halvdel af 1120'erne foregik på alle kristendommens grænser: I det Hellige Land, i Spanien, i Polen, mod de hedenske svenskere og i Nordamerika.

Litteratur

Kilder

- ADAM AF BREMEN: *Historia Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, red. Bernhard Schmiedler og Werner Trillmich. I Werner Trillmich *et al.* (red.): *Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte des Hamburgischen Kirche und des Reiches*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968: 137–503.
- . *Adam af Bremens Krønike*, oversat og kommenteret af Allan A. Lund, Højbjerg: Wormanium 2000.
- ÁGRIP AF NÓREGSKONUNGASÖGUM: *Twelfth-century synoptic history of the kings of Norway*, red. og oversat med introduktion og noter af Matthew J. Driscoll, London: Viking Society for Viking Research, 1995.
- ALBERT AF AACHEN: *Historia Ierosolimitana: history of the journey to Jerusalem*, red. Susan B. Edgington, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- ANNALES PATHERBRUNNENSES. *Eine verlorene Quellenschrift des zwölften Jahrhunderts aus Bruchstücken wiederhergestellt*, red. P. Scheff-Boichorst, Innsbruck: Verlag der Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung, 1870.
- BULLAIRE DU PAPE CALIXTE II, 1119–1124, red. U. Robert. 2 bd. Paris: Imprimerie Nationale, 1891.
- CHRONICON ROSKILDENSE. I *Scriptores Minores Historiæ Danicæ Medii Ævi*, red. M. Cl. Gertz. 2 bd. København: Selskabet for Udgivelse af Kilder til Dansk Historie, 1917–1922; reprografisk genudgivet 1970, bd. 1: 1–33.
- CONCILIOURM OECUMENICORUM DECRETA, red. Joseph Alberigo *et al.* 3. udg. Bologna: Istituto per le Scienze Religiose de Bologna, 1973.
- DIPLOMATARIUM DANICUM, 1. rk., bd. 2: 1053–1169, red. Lauritz Weibull med Niels Skyum-Nielsen. København: Selskabet for Udgivelse af Kilder til Dansk Historie, 1963.
- GALBERT AF BRUGGE: *De multro, traditione, et occisione gloriosi Karoli comitis Flandriarum*, red. Jeff Rider. Turnhout: Brepols 1994.
- . *The Murder of Charles the Good*, red. og oversat James Bruce Ross, New York: Columbia University Press, 2005.
- GALLUS ANONYMUS: *Cronica et gesta ducum sive principum Polonorum*, red. Karol Maleczyński. Kraków: Polska Akademia, 1952.
- GRÖNLANDS HISTORISKE MINDESMÆRKER, red. Finn Magnussen *et al.* 3 bd. København: Det Kongelige nordiske Oldskrift-Selskab, 1838–1845.
- HISTORIA COMPOSTELLANA, red. Emma Falque Rey. Turnhout: Brepols, 1988.

- HISTORIA NORWEGIE, red. Inger Ekrem & Lars Boje Mortensen, oversat Peter Fisher. København: Museum Tusulanums Forlag, 2003.
- The HISTORIA VIE HIEROSOLIMITANE of Gilo of Paris and a Second Anonymous Author*, red. og oversat C. W. Crocock og J. E. Siberry. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- ISLANDSKE ANNALER indtil 1578, red. Gustav Storm. Kristiania: Udg. for det norske historiske Kildeskriftfond, 1888.
- ÍSLENDINGABÓK, red. Guðni Jónsson. I *Íslendinga sögur I: Landssaga og Landnám*. Reykjavík: Íslendingasagnaútgafan, 1968: 1–20.
- JAKOB MEYER: *Annales sive historia rerum Belgicarum*. 2 bd. Frankfurt am Main: Sig. Feyerabend, 1580.
- KNÝTLINGA SAGA. I *Danakonunga sögur. Skjöldunga saga, Knýtlinga saga, Ágrip afsögu danakonunga*, red. Bjarni Guðnason. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1982: 91–321.
- . *Knýtlinge Saga: Knud den Store, Knud den Hellige, deres mænd, deres slægt*, oversat Jens Peter Ægidius med indledning og noter ved Hans Bekker-Nielsen og Ole Widding. København: Gad, 1977.
- LATINSKE DOKUMENT til norsk historie fram til år 1204, red. Eirik Vandvik. Oslo: Det Norske Samlaget, 1959.
- ORKNEYINGA SAGA, red. Finnbogi Guðmundsson. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1965.
- . *Orknøboernes saga*, oversat Jens Peter Ægidius, Odense: Syddansk Universitetsforlag, 2002.
- PETRUS VENERABILIS: *The Letters of Peter the Venerable*, red. Giles Constable. 2 bd. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967.
- ROSKILDEKRØNIKEN, oversat og kommenteret af Michael H. Gelting. 2. udg. Højbjerg: Wormianium 2002.
- SAGA HEIÐREKS KONUNGS ins vitra: *The Saga of King Heidrek the Wise*, red. og oversat med indledning, noter og appendikser af Christopher Tolkien, London: Nelson 1960.
- SAXO GRAMMATICUS: *Gesta Danorum*, red. Karsten Friis-Jensen, oversat Peter Zeeberg. 2 bd. København: Dansk Sprog- og Litteraturselskab 2005.
- SNORRE STURLASON: *Heimskringla, Norges Kongesagaer*, oversat Johannes V. Jensen & Hans Kyrre. 3 bd. København: Gyldendal 1948.
- . *Heimskringla*, red. Bjarni Aðalbjarnarson. 3 bd. Íslensk fornrit 26–28, Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1941–1951.

- THEODORICUS MONACHUS: *An Account of the Ancient History of the Norwegian Kings*, oversat David og Ian McDougall med en introduktion af Peter Foote. London: Viking Society for Northern Research, 1998.
- URKUNDENBUCH DES ERZSTIFTS MAGDEBURG, del 1: 937–1192, red. F. Israël med W. Möllenberg, Magdeburg: Hrgs. Von der Landesgeschichtliche Forschungsstelle für die Provinz Sachsen und für Anhalt, 1937.
- WALTER AF THÉOURENNE: *Vita Karoli Comitis Flandriae*, red. R. Koepke. I *Monumenta Germaniae Historia, Scriptores*, bd. 12: 531–561.

Sekundærlitteratur

- ANDERSSON, Karin. 1983. "Kalmarkustens kyrkor under tidig medeltid". *Hikuin* 9: 189–202.
- ANDERSSON, Karin *et al.* 1990. "Dendrokronologisk datering av några öländska kyrkor". *Hikuin* 17: 183–200.
- BERRY, Virginia G. 1956. "Peter the Venerable and the Crusades". I Giles Constable m.fl. (red.), *Petrus Venerabilis 1156–1956, 141–162*. Rom: Orbis Catholicus – Herder, 1956.
- BLOMKVIST, Nils. 1978. "De äldste urkunderna om Kalmar". *Historisk Tidskrift* (Stockholm) 98: 129–155.
- . 2005. *The Discovery of the Baltic: The Reception of a Catholic World-system in the European North (AD 1075–1225)*. Leiden: Brill.
- BØGH, Anders. 2008. "Korståge? Om den nyere korstogsbevægelse i dansk historieskrivning – samt en anmeldelse". *Historisk Tidsskrift* (København) 108.1: 175–187.
- BOUCHARD, Constance Brittain. 1987. *Sword, Miter, and Cloister: Nobility and the Church in Burgundy, 980–1198*. Ithaca: Cornell University Press.
- BRENGAARD, Carsten. 1982. *Muren om Israels hus: Regnum og sacerdotium i Danmark 1050–1170*, København: Gad.
- BRING, Ebbe Samuel. 1827. *Om Valfarterna och Korstågen från Skandinavien till Heliga Landet: en historisk Undersökning*. Lund: Berlingska Boktryckeriet.
- CHRISTENSEN, Aksel E.: 1977. "Tiden 1042–1241". I Inge Skovgaard-Petersen *et al.* (red.): *Danmarks Historie, bd. 1: Tiden indtil 1340*, 211–399. København: Gyldendal.
- CONSTABLE, Giles. 1954. "Petri Venerabilis sermons tres". *Revue Bénédictine* 64: 224–272.
- . 1999. "The Place of the Magdeburg Charter of 1107/08 in the History of Eastern Germany and of the Crusades". I Franz J. Felten *et al.* (red.), *Vita Religiosa im*

- Mittelalter: Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag, 283–299. Berlin: Duncker und Humblot.
- . 2009. *Crusaders and Crusading in the Twelfth Century*. Aldershot: Ashgate.
- COWDREY, H.E.J. 1978. "Two Studies in Cluniac History, 1049–1126". *Studi Gregoriani* 11: 1–298.
- DOXEY, Gary B. 1996. "Norwegian Crusaders and the Balearic Islands". *Scandinavian Studies* 68: 139–160.
- ELLEHØJ, Svend. 1965. *Studier over den ældste norrøne historieskrivning*. København: Munksgaard.
- FONNESBERG-SCHMIDT, Iben. 2007. *The Popes and the Baltic Crusades 1147–1254*. Leiden: Brill.
- FRIIS, Aage et al. (red.). 1927. *Det danske Folks Historie*, bd. 2. København: Chr. Eriksen.
- GALLÉN, Jarl. 1993. *Det «Danska itinerariet»: Franciskansk expansionsstrategi i Östersjön*, red. John H. Lind. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland.
- GEBHARDI, Ludwig Albrecht. 1778. *Kongerigerne Danmarks og Norges samt Hertugdømmene Slesvigs og Holsteens Historie indtil vore Tider*. Odense: Chr. Iversen.
- GELTING, Michael H. 2004. "Da Eskil ville være ærkebiskop af Roskilde. Roskildekrøniken, *Liber daticus Lundensis* og det danske ærkesædes ophævelse 1133–1138". I Peter Carelli et al. (red.), *Ett annat 1100-tal. Individ, kollektiv och kulturella mönster i medeltidens Danmark*, 181–229. Göteborg: Makadam.
- HAASTRUP, Ulla. 2015. "Stifterbilleder og deres ikonografi i danske 1100-tals fresker. Kong Niels og dronning Margrethe Fredkulla malet i Vä kirke (1121–22) og elleve andre kirker med stifterfigurer". *ICO: Iconographisk post. Nordisk tidskrift för bildforskning* 115.4: 4–48.
- HAASTRUP, Ulla, et al. 2016. "Dronning Margrethe Fredkulla. Politisk magthaver og mæcen for byzantinsk kunst i danske kirker i 1100-tallets begyndelse". I Lars Hermanson et al. (red.), *Medeltidens genus: Kvinnor och mäns roller inom kultur, rätt och samhälle. Norden och Europa ca. 300–1500*, 29–73. Göteborg: Kriterium.
- HEHL, Ernst-Dieter. 1980. *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert: Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit*. Stuttgart: Hiersemann.
- . 1994. "Was ist eigentlich ein Kreuzzug?" *Historische Zeitschrift* 259.2: 297–336.
- HOUSLEY, Norman. 1992. "Jerusalem and the Development of the Crusade Idea, 1099–1128". I Benjamin Z. Kedar (red.), *The Horns of Hattin*, 27–40. Jerusalem: Society for the Study of the Crusades and the Latin East.

- . 2002. *Religious Warfare in Europe 1400–1536*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2006. *Contesting the Crusades*. Malden, MA: Blackwell.
- JANSON, Henrik. 1998. *Templum Nobilissimum: Adam av Bremen, Uppsalatemplet och konfliktlinjerna i Europa kring år 1075*. Göteborg: Historiska Institutionen, Göteborgs Universitet.
- . 2000. “Kring kungakronikan i Hervararsaga”. I Stina Hansson *et al.* (red.), *Gudar på jorden: festskrift til Lars Lönnroth, 181–194*. Stockholm: Brutus Östlings Bogförlag.
- JENSEN, Carsten Selch. 2018. *Med ord og ikke med slag. Teologi og historieskrivning i Henrik af Letlands krønike (ca. 1227)*. København: Gad.
- JENSEN, Janus Møller. 2000. “Danmark og den hellige krig: en undersøgelse af korstogsbevægelsens indflydelse på Danmark ca. 1070–1169”. *Historisk Tidsskrift* (København) 100.2: 285–328.
- . 2003. “Peregrinatio sive Exeditio: Why the First Crusade was not a Pilgrimage”. *Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean* 15: 119–137.
- . 2007a. *Denmark and the Crusades, 1400–1650*. Leiden: Brill.
- . 2007b. “Denmark and the First Crusades: the impact of crusade ideology in Denmark in the first half of the twelfth century”. *Nordic Historical Review* 4: 82–100.
- . 2011. “Korstågen letter. Historiografiske perspektiver i nyere dansk korstogsforskning”. I Janus Møller Jensen (red.), *Korstogsgrøden. Nye danske korstogsstudier*, 1–22. Nyborg: Østfyns Museer.
- . 2012. “Fra korsfarer til skurk – Saxo, Erik Emune og korstogene”. I Per Andersen *et al.* (red.), *Saxo og hans samtid, 133–154*. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- . 2013. “King Erik Emune (1134–1137) and the Crusades. The Impact of Crusading Ideology on Early Twelfth-Century Denmark”. I Kurt Villads Jensen *et al.* (red.), *Cultural Encounters During the Crusades, 91–104*. Odense: Syddansk Universitetsforlag.
- JENSEN, KURT VILLADS. 2001. “Denmark and the Second Crusade: the formation of a crusader state?” I Jonathan Phillips *et al.* (red.), *The Second Crusade: Scope and Consequences*, 164–179. Manchester: Manchester University Press.
- . 2002. “The Blue Baltic Border of Denmark in the High Middle Ages: Danes, Wends and Saxo Grammaticus”. I David Abulafia *et al.* (red.), *Medieval Frontiers: Concepts and Practices, 173–193*. Aldershot: Ashgate.

- . 2003. "Korstog og kolonisering. Ideologi og praksis i skandinaviske krige i højmiddelalderen". I Knut P. L. Arstad (red.), *Krigføring i middelalderen: Strategi, ideologi og organisasjon ca. 1100–1400*, 128–145. Oslo: Forsvarsmuseet.
- . 2004. "Danske korstog før og under korstogstiden". I Peter Carelli *et al.* (red.), *Ett annat 1100-tal: Individ, kollektiv och kulturella mönster i medeltidens Danmark*, 246–283. Göteborg: Makadam.
- . 2011. *Korstog ved verdens yderste rand: Danmark og Portugal ca. 1000 til ca. 1250*. Odense: Syddansk Universitetsforlag.
- JONES, Gwyn. 1986. *The Norse Atlantic Saga*. 2. udg. Oxford: Penguin.
- JOTISCHKY, Andrew. 2004. *Crusading and the Crusader States*. London: Pierson/Longman.
- KNOCH, Peter. 1974. "Kreuzzug und Siedlung: Studien zum Aufruf der Magdeburger Kirche von 1108". *Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands* 23: 1–33.
- LAGERBRING, Sven. 1773. *Swea Rikes Historie*, bd. 2. Stockholm: Carl Stolpe.
- LIND, John H. 1992. "De russiske æfteskaber. Dynasti- og alliancepolitik i 1130'ernes danske borgerkrig". *Historisk Tidsskrift* (København) 92: 225–263.
- . 2005. "Puzzling Approaches to the Crusading Movement in Recent Scandinavian Historiography: Danish historians on crusades and source editions as well as a Swedish historian on crusading in Finland". I Tuomas M. S. Lehtonen *et al.* (red.), *Medieval History Writing and Crusading Ideology*, 264–283. Helsinki: Finnish Literature Society.
- LIND, John H., *et al.* 2006. *Danske korstog: Krig og mission i Østersøen*, 2. udg. København: Høst & Søn.
- . 2012. *Jerusalem in the North: Denmark and the Baltic Crusades*. Turnhout: Brepols.
- LÖNNROTH, Lars. 1996. "En fjärran spegel: västnordiska berättande källor om svensk hedendom och om kristningsprocessen på svenskt område". I Bertil Nilsson (red.), *Kristnandet i Sverige: gamla källor och nya perspektiv*, 141–158. Uppsala: Lunne böcker.
- MUNCH, P. A. 1855. *Det norske Folks Historie*, bd. 2.2. Christiania: Christian Tønsberg.
- MÜNTER, Friedrich. 1798. "Allgemeine Bemerkungen über die Theilnahme der nordischen Völker an den Krezzügen, und deren Wirkungen auf die Kultur den Nordens". I Friedrich Münter, *Vermischte Beyträge zur Kirchengeschichte*, 355–384. København: Profft und Storch.
- NEDKVITNE, Arnved. 2002. "Hvorfor dro middelalderens skandinaver på korstog?" *Den Jyske historiker* 96: 114–129.

- NILSSON, Bertil. 1998. *Missionstid och tidlig medeltid* [= Lennart Tegborg (red.): *Sveriges Kyrkohistoria, bd. 1*]. Stockholm: Verbum.
- NYBORG, Ebbe. 2018. "Danske kalkmalerier som kilder til forholdet mellem Norden og Byzans i 1100-tallet: En diskussion af seks nylige bidrag". *Historisk Tidsskrift (København)* 118.1: 203–216.
- O'CALLAGHAN, Joseph F. 2003. *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- PALUDAN, Helge: 1966-67. "Flos Danie. Personer og standpunkter i dansk politik under kong Niels". *Historie. Jyske Samlinger*, ny rk., 7: 497–525.
- PARTNER, Peter. 1998. *God of Battles: Holy Wars of Christianity and Islam*. London: Princeton University Press.
- PETERSOHN, Jürgen. 1979. *Der südliche Ostseeraum im kirchlich-politischen Kräftespiel des Reichs, Polens und Dänemarks vom 10. bis 13. Jahrhundert: Mission Kirchenorganisation – Kultpolitik*, Köln: Böhlau.
- PHILLIPS, Jonathan. 2007. *The Second Crusade: Extending the Frontiers of Christendom*. Yale: Yale University Press.
- PURKIS, William J. 2008. *Crusading Spirituality in the Holy Land and Iberia*. Woodbridge: Boydell & Brewer.
- RIANT, Paul. 1865. *Expéditions et pèlerinages des Scandinaves en Terre Sainte au temps des croisades*. Paris: Impr. de A. Lainé et J. Havard.
- . 1868. *Skandinavernes Korstog og Andagtsreiser til Palæstina (1000–1350)*. København: J. H. Schubotes Boghandel.
- RILEY-SMITH, Jonathan. 1986. "The Venetian Crusade of 1122-1124". I Gabriella Airaldi et al. (red.), *I comuni italiani nel regno crociato di Gerusalemme. Atti del Colloquio "The Italian Communes in the Crusading Kingdom of Jerusalem" (Jerusalem, May 24–May 28, 1984)*, 337–350. Genua: Università di Genova, Istituto di Medievistica.
- . 1998. *The First Crusaders, 1095–1131*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROCHE, Jason T. et al. (red.). 2015. *The Second Crusade: Holy War on the Periphery of Latin Christendom*. Turnhout: Brepols.
- SAWYER, Peter. 1991. *När Sverige blev Sverige*, oversat og bearbejdet af Birgit Sawyer. Alingsås: Viktoria Bokförlag.
- SCHILLING, Beate. 1998. *Guido von Vienne – Papst Calixt II*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung.
- SEAVER, Kirsten A. 1996. *The Frozen Echo: Greenland and the Exploration of North America, ca. A.D. 1000–1500*. Stanford: Stanford University Press.

- SEEGRÜN, Wolfgang 1967. *Das Papsttum und Skandinavien bis zur Vollendung der nordischen Kirchenorganisation (1164)*. Neumünster: Karl Wachholtz.
- SKYUM-NIELSEN, Niels. 1971. *Kvinde og Slave*. København: Munksgaard.
- SPORZYŃSKI, Darius von Güttner. 2009. "The Idea of Crusade and the Piasts during the First and Second Crusades". I Józef Dobosz (red.), *The Church in the Monarchies of the Přemyslids and the Piasts, 139–150*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- . 2014. *Poland, Holy War and the Piast Monarchy, 1100–1230*. Turnhout: Brepols.
- . 2015. "Poland and the Second Crusade". I Jason T. Roche et al. (red.), *The Second Crusade: Holy War on the Periphery of Latin Christendom, 115–154*. Turnhout: Brepols.
- STROLL, Mary. 2004. *Calixtus II (1119-1124): A Pope born to rule*. Leiden: Brill.
- SUNDQVIST, Olof. 2002. *Freyr's offspring: Rulers and Religion in Ancient Svea Society*. Uppsala: Uppsala Universitet.
- SVENUNGENS, Pål Berg. 2016. *Norge og korstogene: En studie av forbindelsene mellom det norske riket og den europeiske korstogsbevegelsen, ca. 1050–1380*. Upublisert ph.d. afhandling. Universitetet i Bergen.
- TORFÆUS, Tormod. 1711. *Historia rerum Norvegarum*. København.
- TUNBERG, Sven. 1926. *Äldre Medeltiden* [=Samuel Ebbe Bring et al. (red.), *Sveriges historia till våra dagar, bd. 2*]. Stockholm: P. A. Norstedt.
- TYERMAN, Christopher J. 1998. *The Invention of the Crusades*, Basingstoke: Macmillan.
- . 2006. *God's War: A New History of the Crusades*. London: Allen Lane.
- . 2011. *The Debate on the Crusades*. Manchester: Manchester University Press.
- WEIBULL, Lauritz. 1914–23. "Den skånska kyrkans äldsta historia". *Historisk Tidskrift för Skåneland* 5: 109–246.
- WIENBERG, Jes. 2003. "Østersøens flertydige kirker". *Bornholmske samlinger* 2003: 10–35.
- WIENBERG, Jes. 2017. "Conspicuous Architecture: Medieval Round Churches in Scandinavia". I Janna Harjula et al. (red.), *Sacred Monuments and Practices in the Baltic Sea Region: New Visits to Old Churches, 2–31*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- WILLIAMS, Henrik (red.). 1993. *Möres kristnande*. Uppsala: Lunne.
- WOLLASCH, Joachim. 1997. "Das Schisma des Abtes Pontius von Cluny". *Francia* 23.1: 31–52.

Summary

This article places the so-called Kalmar expedition 1123 or 1124 conducted by the Danish and Norwegian kings Sigurd Jorsalafarer and Niels known only from the works *Ágrip* and *Heimskringla* within the general framework of crusading activities and expeditions in both the Holy Land and the Iberian Peninsula in the years 1120–1126 initiated by Pope Calixtus II. It argues that the saga's description of the religiously motivated objective of the campaign as the conversion of the heathen inhabitants in the Möre region around Kalmar does indeed reflect that religion and crusading ideas had become part of the struggle for power and expansion in Scandinavia as early as the 1120s. Taken together the sources suggest that Denmark and Norway formed part of the political and family networks which played an important role in the extension and organization of the crusade in the first decades of the twelfth century. There would then be nothing strange in extending the crusades of 1120–1126 to include the war against the heathen Swedes in the north. Even if the fronts were not coordinated in the sense that they were part of papal policy and a coordinated crusade effort, and even if the campaigns in Spain and the Sweden came about as a result of the local political situation, the connections suggest that it is indeed possible to see the Kalmar expedition as a part of the crusades being organized in the years between 1120 and 1126. In this sense, it can be argued that the crusade of Calixtus II had a northern front more than twenty years earlier than this is normally said to have happened with the preaching of the Second Crusade. It thus contributes to the current more general debate concerning how crusade ideology was used and influenced conflicts in different frontier regions of Christendom in the first half of the twelfth century by taking Scandinavia as an example.

Janus Møller Jensen er museumsdirektør på Koldinghus. Ph.d. i korstogenes historie med afhandlingen *Denmark and the Crusades, 1400–1650* udgivet af Brill i 2007. Har udgivet en række bøger og artikler om korstogenes historie med særlig fokus på korstogenes betydning i Skandinavien i et internationalt perspektiv, korstogshistoriografi og korstogenes betydning efter Reformationen. Seneste relevante publikationer omfatter som redaktør *The Second Crusade: Holy War on the Periphery of Latin Christendom* (Turnhout: Brepols, 2015, med Jason T. Roche), *Krig, korstog og kultur møder i 1700-tallet* (Nyborg: Østfyns Museer, med Carsten Selch Jensen) og *Fighting for the Faith. The Many Crusades* (Stockholm: Runica et mediævalia, 2018, med Kurt Villads Jensen og Carsten Selch Jensen) og artiklen "Martyrs for the faith: Denmark, the Third Crusade, and the Fall of Acre in 1191" i John France (red.), *Acre and Its Falls. Studies in the History of a Crusader City*, Leiden: Brill, 2018: 49–68. **E-mail:** januj@koldinghus.dk

Annette Lassen: *Islændingesagaernes verden*. København: Gyldendal, 2017. 168 s.

**ANMELDT AV ANNA CATHARINA HORN
Universitetet i Oslo**

Etter at samtlige islændingesagaer og tåtter ble oversatt til dansk og utgitt i 2014, utgis nå en serie med et utvalg av disse oversatte islændingesagaene. I den forbindelse har redaktør Annette Lassen skrevet en introduksjonsbok, *Islændingesagaernes verden*. Oversettelsene er beregnet på et bredt publikum, og denne introduksjonsboken blir leserens inngang til dette litterære universet. De 15 kapitlene utgjør 165 sider, i tillegg kommer litteraturliste. Mange av kapitlene er korte, bare på et par sider, men de favner likevel de store kjernespørsmålene innen forskning på islændingesagaene, her formidlet på en lettfattelig måte.

Det blir straks klart for leseren at islændingesagaene her behandles som litterære verk fra middelalderen. Allerede i innledningen åpner Lassen grensene mot den europeiske kulturen på 1200- og 1300-tallet da islændingesagaene ble skrevet ned, som en viktig inspirasjons- og påvirkningskilde. I de følgende to kapitlene defineres begreper, og islændingesagaenes litterære univers avgrenses.

Deretter følger syv kapitler som gjennomgår ulike sider ved islændingesagaenes kontekst da de ble skrevet ned, om overlevering, datering, opphav, samt sagaenes historisitet, fundert i nyere forskning. Her plasseres islændingesagaene i en europeisk litterær kontekst, både som skriftlige beretninger og som direkte påvirket av europeiske forbilder.

Alt formidles på en kort og lettfattelig måte, uten referanser eller inngående argumentasjon, og det store kompliserte kjernespørsmålet innen forskningen om forholdet mellom muntlig tradering og skriftlig saga, blir gjennomgått på en halv side. Det hele avrundes på en diplomatisk måte: «I dag er de fleste forskere enige om, at sandheten nok skal søges et sted imellem disse to standpunkter.»

Selv om innholdet favner over det meste innen «islændingesagaenes verden», kan det av og til oppleves som at det går vel fort i svingene, og man kunne ønske mer utdyping av temaene. For eksempel i kapitlet *Islændingesagaernes historisitet* s. 41, der forfatteren henviser til arkeologiske utgravninger som bekrefter historiene. Leseren blir nysgjerrig, og ønsker eksempler, både om hvilke sagaer det er snakk om og hvilke utgravninger. Vi får håpe at flere detaljer om slike utgravninger blir utførlig

beskrevet i innledningene til oversettelsene av de enkelte islendingesagaene. Det kan naturligvis være et bevisst valg for å inspirere leseren til å gå løs på selve sagaene og finne ut av hva hun sikter til. Dette er tydelig når hun forteller om Tormod i *Fostbrødrenes saga* på s. 39, der hun skriver at «det skal ikke foregribes her, hvordan beretningen om den historiefortællende drabsmand ender». Det hadde imidlertid neppe dempet interessen om hun hadde gitt eksempler på arkeologiske utgravninger.

I de neste tre kapitlene, om sagaenes litterære stil og fortellerteknikk, skaldediktene og islendingesagaenes samfunn, går imidlertid Lassen dypere. Det vi savnet av eksempler og mer utførlige beskrivelser i de tidligere kapitlene, får vi i fullt monn her, og det blir igjen tydelig at det er som litteratur Lassen vil presentere sagaene. Særlig i kapitlet *Islendingesagaernes samfund* får vi utfyllende sitater og referanser fra sagaene, i den grad at det av og til nesten blir for mye detaljer, slik som beskrivelsen av de infløkte kjærlighetsforholdene i *Gisles saga* over nesten en hel side (s. 83). Samtidig holder Lassen fast i det historiske, og hun viser igjen og igjen hvordan sagaskriverne gjengir bilder fra sin egen samtid når de forteller om hendelser som har skjedd flere hundre år tidligere. Dette gjelder beskrivelser av førkristne ritualer, forherligelse av kristne idealer, beskrivelsen av gårdshus og omtale av skip. Derfor kunne man også ønske en tilsvarende refleksjon over historisiteten i sagaenes beskrivelser av de rettslige forholdene. I underkapitlet *Retsforhold*, som for øvrig først og fremst gjengir beskrivelsene fra Are Frodes *Islendingebog*, og mindre fra sagaene, stilles det ingen spørsmål ved den eksakte dateringen av Alltinget (930) eller inndelingen i fjerdingar i 960. Men det finnes kanskje kilder som kan bekrefte denne dateringen, som ikke er nevnt her.

Til slutt i boken kommer først et kapittel om tidligere utgaver av de enkelte islendingesagaene i Danmark, dernest bokens naturlig nok lengste kapittel med en oversikt over alle islendingesagaene. Her gjengis kort handlingen i hver saga, og desuten datering, eventuell relasjon til de andre sagaene og overlevering.

Islendingesagaernes verden er en lettlest og oversiktlig innføring. Dette er ingen lukket, navlebeskuende innføring av en særegen sjanger, men et bredt anlagt perspektiv på en unik del av den europeiske litteraturen i middelalderen. Lassen skriver godt og med autoritet, hun forholder seg til den seneste forskningen, og avmytologiserer dermed sagaene og deres opphav. Sagaene fremstilles utelukkende som skriftlige beretninger, som har skriftlige forelegg. Den muntlige fortellertradisjonen vektlegges i mindre grad.

De mindre innvendigene som her er anført, rokker ikke ved bokens berettigelse. Boken er ment å være en innføring i islendingesagaenes verden, og den holder hva den lover. Og i tillegg lykkes den i å være en appetittvekker for leseren, som gleder seg til å lese resten av serien.

**Avinoam Shalem (ed.): *The Chasuble of Thomas Becket: A Biography*.
Munich: Hirmer Verlag GmbH, 2017. 304 pp.**

**Reviewed by INGRID LUNNAN NØDSETH
NTNU**

Over the past years, textiles have again become subjects of a range of studies in the field of medieval studies: from ecclesiastical history, economics and trade, to the role of textiles in medieval literature and cultural and gendered identities.⁸⁹ The recent exhibition of embroidered vestments at the Victoria and Albert Museum in London, with its beautifully illustrated exhibition catalogue, has likewise spurred new interest in medieval textile art (see Browne *et al.* 2017). Despite this reinvigoration of a topic long neglected in medieval studies, the book reviewed here represents one of very few art historical monographs on an ecclesiastical textile from the Middle Ages. With *The Chasuble of Thomas Becket: A Biography*, professor Avinoam Shalem presents us with a collection of essays discussing different aspects of a textile now preserved in the cathedral of Fermo in Italy, known as the Chasuble of Thomas Becket. Venerated as a relic believed to have been worn by Becket, the textile was an important part of the Fermo cathedral's treasury. However, the textile was made in an Andalusian workshop and the authors argue that the textile was originally a tent for a Muslim ruler. At some point (probably around 1200) the textile reached Italy and was remade into a chasuble for the cathedral's bishop.

In the Middle Ages, the chasuble was a circular garment with a hole in the middle for the head, thus draping and covering the priest's body like a tent or a 'little house' as describes by its Latin term *casula*. This liturgical garment is known for Norwegian readers as the most prominent liturgical vestment used by priests in Lutheran churches today (*messebagel*), albeit in an altered form with the sides of the garments much shortened. The Fermo chasuble is preserved in its thirteenth-century bell shaped form, made of silk covered in embroidered medallions populated with fighting animals and hunting scenes. The details of these intricate embroideries are thoroughly presented in colour plates, together with reconstructed images of what the textile would have looked like when the background fabric had its original blue

⁸⁹ I think here of for example Maureen Miller: *Clothing the Clergy* (2014), Huang and Jahnke: *Textiles and the Medieval Economy* (2015), Goehring and Dimitrova: *Dressing the Part: Textiles as Propaganda in the Middle Ages* (2014) and Burns (ed.) *Medieval Fabrications* (2004).

colour (almost entirely lost today). Among the most arresting features are the Islamic inscriptions. Islamic textiles were quite common in medieval western churches, and from the Scandinavian countries we have many examples of various “heathen cloths” requested for ecclesiastical textiles (*heidinstykki*). This suggests that the patron was well aware of the non-Christian origin and context of these fabrics, and furthermore, that they were desirable for ecclesiastical purposes despite these heathen associations.

The book comprises twelve chapters written by Miriam Ali-Unzaga, Birgitt Borkopp-Restle, Ariane Dor, David Jacoby, Márta Járo (*addendum*), Germano Liberati, Ursula Nilgen, Regula Schorta and Avinoam Shalem (several chapters). The publication is richly illustrated and includes three *addenda* in addition to a comprehensive bibliography and index. As such, this publication provides an exhaustive study of the textile, its techniques of manufacture, reconstructing the textile’s original shape, investigating the chasuble’s inscriptions and motifs, exploring its changing functions and framing the textile within a historical context of the political, economic and cultural setting of the Mediterranean region. Furthermore, the topics include prior analysis and restorations, the history of the Fermo cathedral where it was kept, and brief analysis of two additional embroideries from the Iberian Peninsula expanding the context of the Fermo embroideries. The programme of the book is stated explicitly in the introduction, namely to provide a biography of the Fermo textile, including as many visual and literary sources on the lifetime of the object as possible: “Applying the word “Biography”, I conceptualized this book as one that provides as many visual and literary sources on the chasuble in its medieval, late medieval, and early modern times and discussing its modern history as well.” (Shalem 2017: 12)

In the introduction titled “On Textiles, Bones and the Politics of Reuse” Avinoam Shalem makes a case for a more contextualized and art historical approach to the study of medieval textiles. Acknowledging that technical art history and textiles studies – focusing on techniques of manufacture – are important to this topic, Shalem nevertheless points to other aspects of medieval textiles worth discussing within the field of art history: their migrant characteristics and the human experience of cloth. The widespread practice of reuse of medieval textiles is described by Shalem as “soft spolia”, and he is especially interested in the reuse (spoliation) of Islamic artefacts in church treasuries of the Latin West. Furthermore, Shalem discusses textiles and the human experience, how ecclesiastical textiles wrapped both living bodies and the bones of saints.

Although the twelve chapters are unnumbered there is a clear structure of the book as the essays thematically fall into three main topics; background and historiography, the physical textile, and contextualising the textile. For the first section, Gar-

mano Liberato looks at the cathedral basilica of Fermo. This is followed by discussions of research history; Shalem's examination of the visual and literary sources to the textile and by Birgitt Borkopp-Restle's essay on previous research by Sigrid Müller Christensen.

The next section focuses on the physical textile, opening with a description of the textile's material, colours and motifs, followed by an essay discussing the Arabic inscriptions, both written by Shalem. Included in this section is also an essay by Regula Schorta identifying the thirty-eight fragments that makes the chasuble as it appears today. Schorta concludes that it is beyond reasonable doubt that the textile as it is today was not originally made as a chasuble. Schorta's meticulous study presents a reconstruction of the embroidery in its original shape, corresponding with that of a tent roof or canopy.

The last and most extensive section concerns the context of the Fermo chasuble. Shalem's essay "The Textile Contextualized" incorporate the two histories of the Fermo textile, its "life" in Islamic Spain as well as in Christian Italy. This essay is definitely the longest but also one of the most noteworthy contributions to this publication. Taking the object itself as his point of departure, Shalem underlines the importance of working from object to history: "Instead of looking for the material evidence that could illustrate history, here the visual evidence is taken in order to first establish a chronology to which, later on, history could be suggested". (Shalem 2017: 81) Looking at the royal iconography and lavish style of the embroidery, Shalem suggests a probable dating in the post caliphal period, most likely around the mid-eleventh century. Based on Shorta's account of the original, polygonal shape of the textile, Shalem proposes an original function as a canopy or tent, possibly for the Hisham II, al-Muáyyad Bi'llah (r. 976–1009 and 1010–1013). In his discussion of the second life of this textile as in a Christian setting, Shalem argues that the ideas associated with this royal and ceremonial textile migrated with the physical object, influencing the craftsmen who remade the object for its new context: the invented relic of Saint Thomas Becket was in itself a tent; "a protecting edifice" reproducing its original function.

Four more essays continue the contextualisation of the textile, introducing two other Andalusian embroideries, and the production and diffusion of Andalusian silk from the eight to thirteenth centuries. Miriam Ali-de-Unzaga examines the different biographies of an embroidered silk in the Cathedral of Oña, Burgos, while Ariane Dor discusses a Hispano-Moresque silk transformed into a relic (the *Suaire de Saint Lazare*). Together with the Fermo chasuble, these three embroideries are the only preserved (major) examples from Islamic Spain. Thus, their inclusion in this publi-

cation is valuable for both the discussion of the Fermo piece and its wider context, as presented by David Jacoby in his essay on the production and trade of silk in medieval Andalusia. The book concludes with an essay by Ursula Nilgen discussing the cult of Thomas Becket in Fermo during the twelfth and thirteenth centuries.

The twelve different essays sometimes present different and conflicting views. One example is the discussion of date; Schorta suggests a dating between the 1030s and 1120s, Shalem argues for a dating around year 1000 based on style and technique, while Jacoby leans towards the earliest dating proposed by Schorta, around 1030. There is nevertheless coherence in the referencing to other authors in the volume, and in the bibliography. Different chapters vary greatly in length and style; some are short presentations of previous research and technical evidence, while others present extensive discussions of different interpretations and context. This discrepancy in form and length does not, in my opinion, make the publication less coherent or difficult to follow. Rather, it can be seen as a result of the overall aim to present all of the evidence available in an object biography.

The merit of this work resides in its thorough and innovative approach to studying medieval textiles. It is the hope that this will be the first of many object biographies uncovering the histories of medieval vestments. With this book, Shalem has made an important contribution not only to scholarship on medieval ecclesiastical textiles, but also to the relationship between Christian and Islamic medieval art. There is still much to be understood about how Islamic silks came to wrap and protect Christian relics and adorning the vestments of priests and bishops. By broadening the scope from technical textile studies, mainly techniques of manufacture, the authors of this present volume open up new avenues of research. As such, this collection of essays should be of interest to a broader audience within the field of medieval studies.

Bibliography

- BROWNE, C., G. DAVIES & M.A. MICHAEL (eds.). 2017. *English Medieval Embroidery, Opus Anglicanum*, New Haven and London: Yale University Press.
- BURNS, E. J. (ed.). 2004. *Medieval Fabrications, Dress, Textiles, Cloth Work and Other Cultural Imaginings*. New York: Palgrave Macmillan.
- DIMITROVA, K. & M. GOEHRING (eds.). 2014. *Dressing the Part: Textiles as Propaganda in the Middle Ages*. Turnhout: Brepols.
- HUANG, A.L. & C. JAHNKE (eds.). 2015. *Textiles and the Medieval Economy. Production, Trade and Consumption of Textiles, 8th–16th Centuries*. Oxford: Oxbow Books.

MILLER, Maureen. 2014. *Clothing the Clergy: Virtue and Power in Medieval Europe, c. 800–1200*. Ithaca: Cornell University Press.

Ne tol'ko sagi... Rannyya istoriya Norvegii v srednevekovykh pamyatnikakh [Not only sagas: The Early History of Norway in medieval Monuments]. Introductions, translations, and comments by S. Yu. Agishev, I.I. Anikyeu, P.V. Lapo, and A. Yu Chernov. Edited by S. Yu. Agishev. Saint Petersburg: "Nauka", 2017. 469 pp.

**REVIEWED BY ANDREY SCHEGLOV
Institute of World History, Russian Academy of Sciences**

The interest towards sources on early Norwegian history is traditional for Russia, and Russian specialists on Viking and Medieval Norway, such as Mikhail Steblin-Kamensky, Aron Gurevich, Elena Mel'nikova and Tatyana Dzhakson are known both in Russia and abroad. However, these scholars have mainly focused on the sagas. As a result, Norwegian chronicles are less familiar to the Russian audience. The anthology "Not only sagas..." fills this gap.

The book consists of Russian translations of medieval Norwegian historical works, mostly written in Latin and Old Norse. It includes such masterpieces of medieval history writing as the anonymous chronicle *Historia Norwegie* and the work *Historia de antiquitate regum Norwagensium* by Theodoric the Monk. The anthology also includes translations of the compendium known as *Ágrip af Nóregs konungasögum*, the account on the journey to the Promised Land, *De profectioe Danorum in Hierosolymam*, and some smaller works.

Each translation is preceded by an introduction containing a description of the source and an overview of the scholarly discussions. The translators touch upon the major problems such as the date and place of composition and the targets of the author; alongside with that, they pay attention to particular issues, such as the debate on the time and place of Saint Olaf's baptism. The book has a general preface where the authors reflect on the methods of translation and the principles of transliteration.

Acknowledging the high quality of the book, I would like to express some criticism, however. Although the translations match a high level, some mistakes still occur. For example, on p. 127 we read: "Norway is an excessively vast country" ("Norvegiya – chrezmerno obshirnaya strana"). In fact, the medieval author does not proclaim that Norway is too big; he only says that it is a huge country – *regio vastissima*. On p. 136 the authors misinterpret the account of the death of king Dag. According to the translation, Dag was killed in a battle "when he attempted to avenge a tiny offence" ("kogda pytalsia otomstit' za nichtozhnyuyu obidu"). This is the way the

translators interpret the phrase *dum passeris iniurias vindicare conaretur*. However, the Latin text contains the construction *genitivus objectivus*, and the meaning is the following: “when he attempted to avenge an injury inflicted on a sparrow”. The *Ynglinga saga* tells that Dag understood the birds’ language and that he had a sparrow who told him many different things. When this sparrow was killed in Denmark, Dag took the field to avenge him.

Although the authors pay attention to the details of the texts translated, some interesting features have been omitted. Translating the phrase *Iunior vero Ricardus pater erat Willelmi Bastardi* (“Richard the Young was father to William the Bastard”) the authors stress the fact that this statement is wrong. Unfortunately, they do not mention the hypothetic reconstruction which is present in some editions (Storm 1880: 91; Ekrem & Mortensen 2003: 68): “Iunior vero Ricardus <habuit filium Robertum, qui> pater erat Willelmi Bastardi” (“Richard the Young had a son named Robert who was the father of William the Bastard”).

On pp. 112–113 the authors mention two manuscripts with excerpts from the *Historia Norwegie* which are preserved at the Royal Library (Stockholm) and at the State Archives of Sweden. Unfortunately, the authors do not pay attention to the fact that one of the extractions contains a corrupt text. The scribe’s mistakes gave birth to a peculiar Swedish narrative tradition regarding the Ynglinga kings. For instance, the Latin word *nanum* (‘a dwarf’) was mistakenly read as *manum* (‘the hand’), and the story of king Sveigðir who chased a dwarf was transformed into the story of king Sverker whose hand was stuck in the stone (see especially Munch 1850).

Throughout the book, the contributors punctually indicate their sources; yet there are some exceptions from this rule. On p. 114, commenting on the chronicle *Historia Norwegie*, the translators argue: “... it still remains uncertain when, by whom, for whom and on what purpose it was composed”. In fact, this is a slightly restyled quotation from Inger Ekrem: “Nevertheless it remains to be established when, why, for whom and by whom it was written” (see Ekrem 1998: 65, 49). The fact is that that the Russian translators have not indicated the author and the source.

On p. 112 the authors remark that judging from the text, *Historia Norwegie* should be quoted as *Ystoria Norwagensium*. The readers may assume that this is the authors’ own idea. Yet the conclusion mentioned was made by the Scandinavian scholars (Ekrem & Mortensen 2003: 8, 112 and 157); still, the authors of the anthology have not mentioned the predecessors in this case.

Some of the authors’ statements need correction or can be put into question. On p. 61 the authors counterpose the chronicles and the sagas, and declare that the chronicle writers realized the significance of their contribution as authors while the

narrators of the sagas were not aware of their individual authorship. These speculations are based on the ideas of Mikhail Steblin-Kamensky, the Russian specialist on Old Norse texts. However, as we all know, there are scholars who do not share Steblin-Kamensky's views concerning the sagas, and it is an obvious fact that at a number of sagas were texts composed by people who were aware of their role as authors.

On p. 150 the translators explain that Adam of Bremen must have interpreted the place name *Kvennland* as *Kvinnoland* (The Land of Women), and that he presented it as the land of amazons in his chronicle. This is a well-known hypothesis; however, the authors make a mistake when they present it as a proven fact. On p. 156 the authors state that the people whom the medieval historian described as the Finns dwelling in Norway must have been the Norwegian Saami. However, the author could mean both the Saami and the Norwegian Finns.

On p. 432 the authors mention the so-called götistic theory according to which the Swedes were regarded as the descendants of the Goths and were supposed to be superior to other peoples. The authors explain that the theory mentioned emerged in the sixteenth century. Yet it would be more accurate to say that it reached its golden age in the sixteenth and seventeenth centuries, while in its essential traits it was established in the fifteenth century by the Swedish authors Nicolaus Ragvaldi, Ericus Olai and the anonymous author of the so-called *Prosaic Chronicle*.

Thus, the anthology *Not only sagas...*, is not free from drawbacks. Generally, however, it produces a positive impression. It must be acknowledged as a competent scholarly work and a valuable contribution to Russian studies of medieval Scandinavia.

Bibliography

- EKREM, Inger 1998. "Historia Norwegie og erkebispsetet i Nidaros". *Collegium Medievale* 11: 49–67.
- EKREM, Inger & Lars Boje MORTENSEN (eds.). 2003. *Historia Norwegie*. Copenhagen: Museum Tusulanum.
- MUNCH, Peter Andreas. 1850. "Om kilderne til Sveriges historie i den förchristelige tid". *Annaler for nordisk oldkyndighed og historie* 1850: 291–358.
- STORM, Gustav (ed.). 1880. *Monumenta Historica Norvegiae*. Kristiania.

Francesco D'Angelo: “*In extremo orbe terrarum*” le relazioni tra Santa Sede e Norvegia nei secoli XI–XIII. Roma: Edizioni Nuova Cultura, 2017. 381 pp.

**REVIEWED BY DAVID BRÉGAINT
NTNU**

“*In extremo orbe terrarum*” le relazioni tra Santa Sede e Norvegia nei secoli XI–XIII by Francesco D'Angelo is a revised and extended edition of his PhD-thesis from 2016. It is first necessary to point out that this book is written in Italian and is therefore primarily intended to an Italian-reading audience even though it will certainly reach a broader international one. This being said, D'Angelo's work is of great interest for a Norwegian reader, given that he or she can read Italian. The main reason for this lays on the book's twofold topic. First, *In extremo* aims to provide a complete overview over the development of the Church in Scandinavia, and in particular in Norway, from the first Christian missions in the tenth century to the end of the thirteenth century when the ecclesiastic organization was fully completed. As such, the book is nearly unique so far and deserves our interest. Second, the study entails Scandinavian ecclesiastic development within a centre/periphery perspective, which also is too often missing in the Norwegian scholarship. D'Angelo's original and most worthily approach with respect to earlier research is to address the development of the Church in Scandinavia from a Roman perspective. How did Christendom's centre, Rome, relate to the distant Scandinavian churches? Largely, the author bases his analysis on papal decretals, the already known letters between bishops and Rome, and on the narrative from the sagas. D'Angelo's approach is interesting since it links the Scandinavian ecclesiastic landscape far more closely than before to the popes' own political situation and ambitions, underscoring, if needs be, that the development of Scandinavian Churches was not only based on local foundation, but also largely depended on the curia's doctrinal and political decisions. In his book, D'Angelo addresses numerous aspects of the Churches' making throughout the Middle Ages: the conversion of populations, the progress of ecclesiastic organization and the relationship between *regnum* and *sacerdotium*.

The book is organized in five chapters. The first chapter deals with the conversion of Scandinavia from the end of the Viking age in the eleventh century to the end of the thirteenth century, and in this respect departs from the rest of the book, which

largely focuses on Norway. The meagre source situation most certainly compelled the author's broader focus, but it also illustrates that the conversion of Norway in historical time cannot be seen in isolation, but as part of wider North-European phenomenon. The presentation of Christianisation and of the early advent of ecclesiastic organisation in Scandinavia essentially confirms that this process was centralized and top-down managed. Missionary activities aimed primarily at the aristocratic elite, and D'Angelo strongly associates the conversion to the Christian faith to the establishing of stronger royal powers. In addition, the author strengthens this perspective in connecting the early development of church organization in Scandinavia to Rome's political agenda, in particular in relation to the Investiture Controversy from the end of the eleventh century.

The second chapter also covers a broad timespan, from the early twelfth century to the late thirteenth century and follows the construction of episcopal organization. If the first pages address the establishing of bishoprics in Scandinavia as a whole, D'Angelo quickly focuses on Norway alone. He rightly demonstrates how papal power was decisive in the consolidation of the Norwegian Church through the establishing of the archbishopric of Nidaros (1152/53). The Church Reform is also central in the analysis of the bishops' activities, in particular towards lay power. As expected, Archbishop Eystein's symbiotic collaboration with King Magnus Erlingsson (1161–1184), and King Sverre's (1179–1202) pretensions regarding episcopal elections dominate his examination of the twelfth century. The following century focuses on both the threefold relationship between King Hákon Hákonsson, the Norwegian bishops and the bishop of Rome and on the 1270s concordats. In keeping with his original approach, D'Angelo interprets the kings' relative ascendancy over episcopal elections and on the bishops' limited room for political manoeuvre as the result of Rome's conscious political choice to strengthen monarchic power in Norway rather than the clergy's independency, paradoxically undermining the principles of *libertas ecclesiae*. Remarkably, the author disregards the episcopal elections on Iceland (1237/39), which indeed conspicuously problematizes Rome's and the king's influence. The first election of two non-Icelandic bishops in decades has been the subject of debate as to the role of the king and the archbishop, raising important issues concerning ecclesiastic independency in a context of monarchic growth.

Chapter three slightly stands in contrast with the previous chapters as it comments the integration of Scandinavian countries, and in particular Norway, in the universal church. Here are discussed a wide range of topics, from the implementation of the tithe, pilgrimages and the impact of the crusades in the North to the emergence of religious orders like the Dominicans and the Franciscans from the late thirteenth

century. Based on papal documents, D'Angelo highlights the bishops of Saint Peter's systematic and decisive influence, sometimes in accordance with their personal religious sensibility.

The fourth chapter goes back on twelfth century tracks to deal with the making of sacred monarchy under King Magnus Erlingsson. The discussion on Archbishop Eystein's theocratic project centred on Saint Olaf rather provides few novelties with respect to earlier studies, but constitutes a good and clear summary. The final discussion, however, proves to be interesting and stimulating. There, the author set his heart on analysing the *ordo* of King Magnus Erlingsson's crowning (1163), the first of its kind in Scandinavia. The question is still puzzling scholars due to the scarcity of information in the source material. Earlier research has pointed to two possible *ordines coronationis*, which can have inspired the Norwegian crowning staging: A German, imperial, *ordo* and an English one. Based on the scarce pieces of information provided by the sagas, among others the *Sverris saga*, D'Angelo makes clear parallels between Magnus Erlingsson's crowning *ordo* and Rome's rules for episcopal unction in the twelfth century. D'Angelo goes as far as to suggest that Rome's legate, Stephen of Orvieto, may have come to Bergen to perform the crowning with particular instructions for how the ceremony should be staged. This hypothesis undermines previous theories that sustained a simple loan from pre-existing ordines and argues instead for the elaboration of an original Norwegian crowning *ordo*. It also reinforces our author's main approach that Rome's overall involvement and influence was conclusive in the forming of the province politics throughout the Middle Ages.

The book's last chapter examines the development of canon law in the Norwegian provincial laws until the 'national' law of 1274 and in particular, how the Norwegian church laws related to the compilation of *Decretum Gratiani*. D'Angelo's study concludes that, despite the geographical distance with Rome, the Scandinavian countries, and *a fortiori* Norway, had narrow connections with the papacy's doctrinal policies throughout the period. Even though the Scandinavian bishops enjoyed greater freedom of doctrinal action than their continental counterparts, the extent letters and the attested legates' visits do witness that Rome's will and guidance was effective in every aspects of the Nordic churches' life and not the least in the making of the Norwegian high medieval monarchy.

The book contains an appendix witnessing the author's concern to provide his readers access to the most significant sources. These are twelve documents, which are central in D'Angelo's analysis: some are Latin letters and Norse text, letters and others are excerpts from sagas, which the author translated. *In extremo* is a thorough scholarly work based on an exhaustive and updated literature. D'Angelo has indeed

an impressive knowledge over Scandinavian literature both when it comes to ‘classical’ works and new studies. This needs to be emphasized as too many non-Scandinavian studies on medieval Scandinavia much too often rely on ‘local’ or exclusively English-speaking scholars. The book, with its Rome centred perspective, constitutes a must read for everyone interested in high medieval Church in the peripheral Scandinavia as well as brings to a Norwegian audience a fresh and valuable approach to a central theme of Scandinavian medieval history. In addition, it works as a useful and clear synopsis to the development of the church in Scandinavia, which to my knowledge does not exist in neither English nor any Scandinavian language.

Páls leizla: *The Vision of St Paul*. Edited and translated by Dario Bullitta. London: Viking Society for Northern Research, 2017. XLIX, 56 pp.

**REVIEWED BY CHRISTIAN CARLSEN
University of South-Eastern Norway**

Daria Bullitta's edition presents the Norse translation of one of the earliest and most widely circulated medieval Latin afterlife visions. It is generically affiliated with other popular visiones such as the *Visio Tundali*, the *Visio Gunthelmi*, the narratives of Dryc-thelm and Furseus, both from Bede's *Ecclesiastical History*, and similar episodes found in Gregory the Great's *Dialogi* – all of which survive in Norse translations. The most widely known medieval form of the *Visio Pauli* is derived from an apocryphal apocalypse composed in Greek, probably in Egypt in the third century, in which the apostle, guided by St. Michael, is taken to the different spheres of heaven and subsequently to hell, where he is shown the tortures assigned to different categories of sinners in the hereafter. The version of the *Visio Pauli* that circulated most widely in the Middle Ages contains only the journey through hell. It probably originated on the British Isles and survives in some 102 medieval codices.

The diverse variants of the *Visio* have been categorised by Lenka Jiroušková (2006) into three main MSS families, of which her C group was most widely copied and shows the strongest affinity with the Norse translation. Bullitta goes a step further than previous scholarship on *Páls leizla* in pinpointing the closest relative of the Norse fragments, found in an MS from the West Midlands from around 1400 (London, St. Paul's Cathedral Library, Ms. 8). The two texts share eleven readings that are unique in the entire corpus. Based on the similarities between the two, Bullitta finds it plausible that one of the immediate ancestors to the English MS also provided the basis of the Norse translation (xvi). The two extant Norse fragments survive in the manuscripts AM 681c 4to and AM 624 4to, dated in ONP to ca. 1400 and ca. 1500 respectively. The latter MS is the fuller version, with only one tenth of the narrative surviving in the former codex.

Páls leizla, exists in two previous editions: Matthias Tveitane's lightly normalised edition, accompanied by a compiled Latin version of the *Visio*, in *En norrønn versjon av Visio Pauli* from 1965, and Jonas Wellendorf's normalised edition, based on Tveitane, in *Kristelig visionslitteratur i norrøn tradition*, from 2009. Bullitta's edition

presents the text of the fuller version found in AM 624 4to. It is normalised according to editorial conventions of the ONP, reflecting an early thirteenth century standard, though the editor has chosen to retain a few later features to give readers ‘an impression of the character’ of the MS (e.g. ‘voru’ for ‘váru’). This attempt, however, is complicated by the fact that the orthography of the MS text is inconsistent in several places, and contains conservative features as well as variant spellings of common words (e.g. ‘giora’ and ‘gera’ for ‘gøra’). The Norse text is accompanied by variants from the closest Latin versions of the *Visio Pauli* and English translations of both on the facing page. Presented in this way, the edition facilitates comparison between the Norse translation with the Latin source material, while the English translations help to make the edition accessible to readers outside the field of Old Norse scholarship with interest in the transmission of this *Visio*.

The edition itself is introduced by a thorough assessment of the historic relationships between the Norse MSS and source texts, the idiosyncrasies of the Norse narrative, and the provenance of the Norse translation. Particularly engaging is Bullitta’s discussion about the features that distinguish the Norse translation from the Latin variants. Though notably briefer than Latin variants, the Norse scribe consistently glosses categories of sins shown to the visionary to give ‘greater clarity’ to the eschatological concepts presented. Some of the sins described in the Norse translation are unique additions compared to the extant source material, with particular attention devoted to souls who in various ways had been ‘illir í tungu’, such as perjurers, perpetrators of witchcraft, and such that spoke ill against their parents or priests. As Bullitta observes, two of the strictures described in the hell vision echo methods of punishment found in contemporary law texts. Heretics, for instance, are burned on the stake, a practice introduced in France in the second half of the thirteenth century, and in England from 1401. The legal trials known in Norse sources as *járnburðr* and *ketiltak*, associated especially with paternity cases, are echoed in Pál’s description of souls carrying glowing hot iron (‘sindranda grjót’) and boiling cauldrons. This angle of analysis is interesting and may help to decode the often vivid but enigmatic conceptions of punishment and reward and their local resonances in the large medieval visionary corpus.

Bullitta’s analysis of the theological imagery of the *leizla* ties in with his larger argument about the late medieval provenance of the Norse translation. This dating is reinforced by items of vocabulary only matched in later manuscripts within the extended Norse corpus. Legalistic terms such as ‘skrökvitni’ (‘false witness’) and ‘forstöðulauss’ (‘without protection’) are not found in sources earlier than the thirteenth century. Notably, there is the expression ‘blífa ok vera’, occurring towards the

end of the *leizla*, which is only commonly found in MSS from the late fifteenth century and not found before 1413. To this Bullitta adds convincing analyses indicating that material in other Norse texts (e.g. in *Duggals leizla*) formerly held to derive from *Páls leizla* is more likely to have travelled in the opposite direction. On the whole, Bullitta suggests a late fifteenth century as a likely date of translation, identifying Hólar during the regency of the Norwegian bishop Ólafr Rögnvaldsson (active 1450–1495) as the likely place of origin (xlv–xlvii). This is a significant revision of the twelfth century origin proposed by Tveitane (1965).

Dario Bullitta's volume is a welcome addition to scholarship on the Scandinavian transmission of the *visiones* in general, and the highly influential *Visio Pauli* in particular. Even though the text exists in two previous editions, and Bullitta might well have devoted a few lines to clarifying the need of a new edition or its scholarly contribution compared to the existing ones, the present volume certainly makes the Norse translation available to a larger audience than hitherto. It will be especially useful for critics interested in the influence of Latin religious narratives on Norse literature and culture, and in the 'cultural turn' involved in the adaptation of such a work to the local context.

Bibliography

- JIROUŠKOVÁ, Lenka. 2006. *Die Visio Pauli: Wege und Wandlungen einer orientalischen Apokryphe im lateinischen Mittelalter unter Einschluß der alttschechischen und deutschsprachigen Texte*. Mittellateinische Studien und Texte 34. Leiden: Brill.
- TVEITANE, Mattias. 1965. *En norrøn versjon av Visio Pauli*. Bergen: Norwegian University Press.
- WELLENDORF, Jonas. 2009. *Kristelig visionslitteratur i norrøn tradition*. Bibliotheca Nordica 2. Oslo: Novus.

Christina Sandquist Öberg: *Senmedeltida textskatt i uppländska kyrkor. Samtliga bevarade språkbånd med kommentarer och analyser.* Handlingar, Historiska serien 34. Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, 2017. 403 s.

**ANMELDT AV KAREN LANGSHOLT HOLMQVIST
NIKU**

I Upplands kirker finnes en stor mengde malerier med tilhørende språkbånd. Disse språkbåndene er tema for Christina Sandquist Öbergs bok *Senmedeltida textskatt i uppländska kyrkor. Samtliga bevarade språkbånd med kommentarer och analyser*. Formålet med boka er «att för första gången göra en fullständig dokumentation och gjennomgripande filologisk analys av de aktuelle bildtexterna» (s. 14), og gjennom dette gi en bedre forståelse av både maleriene, tekstene og konteksten de tilhører. Språkbåndene Sandquist Öberg har samlet inn, er bildetekster, og de er dermed del av en større helhet med både illustrasjoner og tekst. Tekstene finnes rundt om i Upplands kirker, og er datert til perioden ca. 1430–1534. Noen tekster er korte, og utgjør kun ett ord; andre tekster er lengre, og kan for eksempel være en kort samtale mellom to figurer, men felles for nesten alle tekstene og maleriene de står sammen med, er at de har en religiøs karakter. For eksempel er motivene gjerne hentet fra bibel- og helgenfortellinger og annen religiøs litteratur. Sandquist Öberg har tidligere gjort en tilsvarende studie av språkbånd i Albertus Pictors verker. Disse er fra samme område og periode, men har altså fått et eget bind. Forfatteren jamfører jevnlig det aktuelle materialet med Albertus Pictors arbeider, og hun følger samme struktur i denne boka som i boka om Albertus Pictors språkbånd. Dermed er det også lagt godt til rette for å lese de to bøkene sammen for lesere som skulle ønske det.

Boka er tredelt; del I består av 14 kapitler, og hvert kapittel er en kort, overordnet gjennomgang av ulike aspekter ved tekstbåndene. Denne delen fungerer, med sine ca. 60 sider, som en introduksjon til del II, som er en katalog over språkbåndene og utgjør hoveddelen av boka med nær 300 sider. Del III er et register over alle språkbåndene.

Selv om del I bare utgjør om lag en sjettedel av boka, er det her hoveddelen av de analytiske diskusjonene ligger, og det er derfor denne delen jeg vil bruke mest plass på nedenfor. Kapittel 1 gjør rede for formålet med boka (se over), og i kapittel 2 presenteres vi kort for tidligere forskning på materialet, som hovedsakelig har vært konsentrert om bildeframstillingene, avgrensningene i studien (kirker med språkbånd

med bevart eller dokumentert tekst), metoden, det teoretiske utgangspunktet og en rekke spørsmål som springer ut herfra. I kapittel 3 nevnes enkelte nyoppdagede motiver og nytolkninger av språkbånd og motiver. For eksempel mener Sandquist Öberg at skikkelsen ved siden av kirkefaderen Ambrosius i Edebo kirke må være evangelisten Lukas. Forfatterens tolkninger i dette kapittelet kunne med fordel ha vært ledsaget av noe mer dyptgående argumenter. For eksempel begrunner hun den nevnte tolkningen utelukkende med «[s]pråkbåndets unika tekst» (s. 19). Vil leseren selv lese denne unike teksten, må man slå opp på Edebo i katalogen i del II, og hva som får Sandquist Öberg til å koble teksten til Lukas har hun ikke utdypet. Kapittel 4 er en paleografisk gjennomgang av språkbåndene, der Sandquist Öberg jamfører paleografiske trekk i språkbåndene hun behandler, med en gjennomgang gjort av Monica Hedlund av Albertus Pictors språkbånd. Sandquist Öbergs gjennomgang er ikke uttømmende, men gir likevel et godt innblikk i noe av den paleografiske variasjonen i språkbåndene. I kapittel 5 gjør Sandquist Öberg rede for foreleggene for språkbåndene, som hovedsakelig er liturgisk og kateketisk materiale i tillegg til *Biblia pauperum* og *Speculum Humanae Salvationis*. Kapittel 6 går gjennom ulike måter å kategorisere innskriftene på etter språk og stil, innhold, form og teksttype og diskuterer også hvordan teksten er innordnet i motivet. Språkbåndenes funksjon som gaver til Gud, dekorasjon og didaktisk hjelpemiddel er tema for kapittel 7. Alle de overnevnte kapitlene er svært kortfattede, og det er lite rom for lange utgreiinger og diskusjoner, men fotnoter viser leseren videre til andre som har diskutert relevante temaer. Knappe diskusjoner til tross, kapitlene gir et godt innblikk i materialet.

Kapittel 8 fungerer som en slags innledning til kapittel 9 og 10, og redegjør for metodiske utfordringer forbundet med å beskrive materialet kvantitativt, og hvilke begrensninger som finnes i materialet. I det påfølgende kapittelet går Sandquist Öberg gjennom hvordan de lengre språkbåndene fordeler seg på de ulike malerskolene: Mälardalsskolen, Tierpsskolen, sen tierpstype, Roslagsmesteren, Albertus Pictor-tradisjonen, renessansetype og Knutbygruppen, og til slutt andre. Hun går gjennom hvilke kirker som har malerier fra hver skole og hvilke motiver og hva slags tekst som opptrer innenfor hver gruppe. Til slutt i kapittelet redegjøres det for trender i materialet som kommer fram i gjennomgangen, blant annet at *Credo*-tekstene later til å ha vært populære gjennom hele perioden mens *Biblia Pauperum*-tekstene først dukker opp fra 1470-tallet. Mest interessant er det likevel at Sandquist Öberg ser en omformulering av det kateketisk-didaktiske budskapet i Trosbekjennelsen i løpet av perioden da språkbåndene ble malt. Denne endringen vies imidlertid bare et kort avsnitt, og kunne med fordel vært utdypet videre.

Kapittel 10 er en kvantitativ gjennomgang av, samt kommentar til, tekstene som opptrer i språkbåndene. Her redegjøres det for de lengre tekstene som opptrer, hvilke kirker de opptrer i og hva slags motiver de står sammen med. Der tekstene står sammen med andre teksttyper, gjøres også dette rede for. Første del er viet de frekvente språkbåndene, og her får tekster fra Credo mest plass. Dette er de mest frekvente tekstene, og vi får høre at de gjerne står sammen med malerier av evangelistene og ofte følges av profetspråk fra det Gamle testamentet. Sandquist Öberg redegjør også for mer unike *Credo*-språkbånd, som i Edebo, der trosbekjennelsen er gjengitt på gammelsvensk, og Söderby-Karl, der trosbekjennelsen gjengis side om side med Fadervår på gammelsvensk og dødssyndene på latin. På liknende, om enn kortere, vis beskriver Sandquist Öberg også språkbånd med erkeengelen Gabriels hilsen til jomfru Maria, tekster som akkompagnerer bildemotivet Livets/Skjebnens/Lykkens hjul og profetutsagn fra det Gamle testamentet. Andre del av kapittelet er viet en del unike og sjeldne språkbånd, som signaturer og dateringer, som trolig en gang har funnes i nær alle kirkene, språkbånd på gammelsvensk av ymse slag, fjorten dommedagstegn gjengitt i Sänga, gammel- og nytestamentlig materiale, liturgisk og kateketisk materiale, helgenlegender, moraliserende motiver og materiale med tilknytning til *Speculum Humanae Salvatoris* og *Biblia pauperum*. Gjennomgangen er oversiktlig, og den gir et godt overblikk over tekstene som finnes og kontekstene de opptrer i. Slik sett er kanskje dette det kapittelet som er best egnet til å gi leseren et helhetsinntrykk av språkbåndsmaterialet. Om man leser kapittelet for å skaffe seg overblikk, er det imidlertid viktig å ikke glemme, som Sandquist Öberg også nevner helt i starten av kapittelet, at flertallet av tekstene er av en kortere karakter: navn og benevninger. Disse diskuteres ikke i dette kapittelet.

I kapittel 11 gjør Sandquist Öberg rede for hvordan tekst og bilder spiller sammen i kalkmaleriene, og hvordan sammensetningen av tekst og bilde i noen tilfeller bidrar til å skape nye tolkninger av motivene. Her trekker Sandquist Öberg også paralleller til Albertus Pictors verker. Disse parallellene er interessante, og belyser forskjeller og likheter i materialet. Når Sandquist Öberg går inn i en så tett dialog med denne studien, blir det også en styrke at de to bøkene er tilnærmet likt strukturert. I kapittel 12 gjør Sandquist Öberg rede for filologiske aspekter ved innskriftene, som staving og forkortinger, feil og forvekslinger i formverk og syntaks, feil som har oppstått under restaurering av språkbåndene og mer bevisst variasjon i tekstene. Kapittel 13 er en gjennomgang av utgivelsesprisippene som ligger til grunn for den følgende gjennomgangen av alle innskriftene. Kapittel 14 gir en oversikt over kirkene som omtales både i denne boka og i *Sveriges kyrkor*, og gir også referanser til

hvilket bind av *Sveriges kyrkor* man kan finne omtalen i. Til slutt i del I kommer 15 flotte fargeillustrasjoner.

Som kommentert flere steder over er kapitlene i del I stort sett veldig korte, og i tillegg til å gi et overblikk over materialet, fungerer de kanskje først og fremst som frampek mot mulig videre forskning. I alle fall kunne mange av diskusjonene fint ha vært bygd ut til egne artikler. Å føre alle disse diskusjonene til veis ende er imidlertid ikke målet med boka; det er å gi en fullstendig dokumentasjon og filologisk analyse av språkbåndene. Dette kommer i bokas andre del.

Del II er en alfabetisk gjennomgang av alle kirkene med tekster og motiver. Denne delen utgjør, med sine nær 300 sider, brorparten av boka. For hver kirke oppgis først en kort bakgrunnstekst om restaurering, deretter kommer en gjennomgang av de ulike delene av kirka som har malerier, og hvilke motiver og tekster som finnes der. Etter tekstene følger i en del tilfeller en kort kommentar om blant annet sikre og mulige forelegg for teksten, tilstanden til teksten og om den for eksempel er rekonstruert fra tidligere beskrivelser og fotografier, og alternative tolkninger og feil i teksten. Som Sandquist Öberg gjør rede for i kapittel 13, er målet med disse kommentarene å, i den grad det er mulig, «återskapa den ursprungligen avsedda texten till varje språkband och att presentera en härpå byggande tolkning» (s. 62). I kapittel 13 skriver Sandquist Öberg også at gjengivelsen av teksten i språkbåndene bygger på utgivelsesprinsipper fra den latinske og klassiske filologiske tradisjonen, og at oversettelsen av tekstene i hovedsak følger den traderte oversettelsen med mindre det er store avvik i tekstene.

Gjennomgangen av de enkelte innskriftene gir en oversikt over hva slags tekster som finnes, tilstanden de befinner seg i, hva slags motiver de står sammen med og innskriftenes historie, med informasjon om konservering, restaurering og overkalking. Tekstene gjengis med oppløste forkortelser og restituert tekst i parentes. Fragmentarisk tekst som ikke har latt seg restituere, er angitt med tre prikker. Interpunksjon og bruken av store og små bokstaver er normalisert. Sandquist Öberg konkluderer med at “[r]esultatet kan sägas vara en modifierad diplomatarisk edition” (s. 62). Dette gjør teksten relativt lett å lese, men gjennomgangen kunne likevel tjent på å hente inn mer fra den epigrafiske forskningstradisjonen. En ting er markeringen av usikre partier. Sandquist Öberg kommenterer i noen tilfeller at teksten i språkbåndet er vanskelig å tyde. I epigrafisk tradisjon angis dette gjerne ved bruk av en underprikk, eventuelt en parentes, under/rundt tegnene som er vanskelige å tyde. Denne måten å markere usikkerhet på er mer presis, og gjør det dermed også lettere for leseren å gjøre egne vurderinger av de samme tekstene. Når det i tillegg er få bilder av innskriftene i boka, blir det tilnærmet umulig for leseren å gjøre seg opp en

egen mening om tekstene, og man må som leser stole blindt på forfatterens vurderinger. En del forskere ville nok òg hatt nytte av å få gjengitt original interpunksjon og bruk av små og store bokstaver. For eksempel er interpunksjon et tilbakevendende tema i epigrafisk forskning (se for eksempel Blennow 2016: 317; Meijer 2007; Syrett 2002: 65–67). Det er heller ikke uvanlig i epigrafiske beskrivelser med en grundig gjennomgang av hvert enkelt skriftegn. Slike gjennomganger kan tidvis bli i overkant omfattende, men noen flere epigrafiske kommentarer og drøftinger ville likevel kunne være med på å løfte boka videre. En annen ting jeg savner, som finnes i Sandquist Öbergs bok om Albertus Pictor, er grunnplan over kirkene som viser hvor hvert enkelt maleri befinner seg. Sandquist Öberg har angitt dette i teksten, men en plantegning gjør det mye lettere for leseren å se hvordan maleriene står i relasjon til hverandre.

Del III inneholder, i tillegg til bibliografien, et register over alle språkbåndene. Her listes språkbåndene opp alfabetisk med kirke i parentes. Registeret er laget for å lette videre forskning (jf. s. 359), og gir en god oversikt over hvor man kan finne like og liknende innskrifter. I Sandquist Öbergs bok om Albertus Pictor finnes også et tematisk register. Dette er ikke med i denne boka, men det er liten tvil om at et slikt register kunne vært nyttig for å få et raskt overblikk over hvor de ulike motivene finnes.

Bokas svakeste punkt er illustrasjonene. Boka har en del illustrasjoner, men med tanke på at Sandquist Öberg sterkt vektlegger sammenhengen mellom det tekstlige og det visuelle, samt paleografiske aspekter ved innskriftene, ville framstillingen tjent mye på å ha enda flere illustrasjoner slik at leseren lettere kan henge med i teksten og gjøre egne vurderinger av Sandquist Öbergs slutninger. Sandquist Öberg skriver blant annet at «I exempelvis Gryta, Lagga och Löt finns, enligt mitt förmenande, märkbara likheter vad gäller utförandet i jämförelse med Albertus Pictors arbete» (s. 22, min utheving). Dette virker interessant, men påstanden blir ikke fulgt opp med eksempler på hva slags likheter det er snakk om, eller med illustrasjoner som kunne latt leseren se likhetene selv. Da taper også Sandquist Öbergs slutning verdi. At det er få illustrasjoner er spesielt synd fordi arbeidet i stor grad bygger på fotodokumentasjon og elektronisk bildebehandling (jf. s. 16). Som Sandquist Öberg selv skriver (s. 16), kan språkbåndene «bara undantagsvis läsas med precision direkt på de medeltida kyrkornas väggar och valv». Når ikke fotomaterialet er lagt ved, vil forskere som vil arbeide videre med materialet i framtiden, måtte gjenta Sandquist Öbergs nitide dokumentasjonsarbeid.

Flere illustrasjoner er likevel overflødig så lenge teksten i stor grad mangler referanser til illustrasjonene som faktisk finnes i boka. Illustrasjonene er ikke

nummererte, og med unntak av illustrasjonene med farger på s. 65–72, mangler de også bildetekst. Sandquist Öberg viser heller aldri til illustrasjonene i teksten, noe som gjør det vanskelig for leseren å relatere bildene til Sandquist Öbergs drøftinger. Selv der teksten står på samme side som et relevant bilde, blir det ikke gjort noe forsøk på å vise til bildet i teksten. På side 18 vises det for eksempel til en mann bærende på et tekstbånd i Dannemora kirke. Dette kalkmaleriet er gjengitt på samme side, men uten at teksten refererer direkte til det. Bare ved å jamføre tekstbåndet i illustrasjonen med gjengivelsen av tekstbåndet i teksten, kan leseren være helt sikker på at illustrasjonen viser det omtalte tekstbåndet. På s. 21 finnes enda en illustrasjon, denne gangen av en løve med et tekstbånd, men heller ikke her får leseren noen hjelp til å identifisere bildet. Teksten som omgir illustrasjonen, nevner tekstbånd i mange kirker, men gjengir ingen av tekstene og refererer aldri til illustrasjonen. Ved å jamføre teksten i språkbåndet med registeret bakerst i boka er jeg nokså sikker på at bildet må være fra Biskopskulla, men slikt detektivarbeid burde ha vært unødvendig.

Det er, som nevnt, flere fargeillustrasjoner på s. 65–72. Disse er flotte å se på og gir leseren et godt inntrykk av hvordan tekstbåndene ser ut i sin opprinnelige kontekst. Imidlertid taper også disse noe av verdien sin fordi Sandquist Öberg ikke refererer direkte til dem i diskusjonskapitlene. Hvorfor er akkurat disse illustrasjonene valgt ut? Hva viser de? Og hvordan henger tekstbåndene sammen med bildeframstillingene de hører sammen med? Særlig det siste spørsmålet er det underlig at ikke Sandquist Öberg i større grad drøfter med henvisning til illustrasjonene i boka, for dette spørsmålet vier også Sandquist Öberg selv stor plass (se for eksempel spørsmålene som stilles på s. 17).

I det store og hele lykkes likevel boka med sitt hovedmål: å skape en bedre forståelse av språkbåndene, maleriene og konteksten de hører til i. Ved å sammenstille alle de seinmiddelalderske språkbåndene fra Uppland, og også ved å sammenlikne dem med Albertus Pictors språkbånd, gir Sandquist Öberg et godt innblikk i både språkbåndene og konteksten de hører til i.

I denne gjennomgangen har jeg først og fremst satt boka opp mot andre epigrafiske verk, men en slik sammenlikning er kanskje urimelig all den tid Sandquist Öberg selv skriver at hun gjennomfører en filologisk analyse (s. 14). Men som hun også selv påpeker (s. 16), ligger det aktuelle materialet på mange måter mellom epigrafikk og bokskrift. Etter definisjonen er det epigrafikk, samtidig som foreleggene i stor grad er bøker. Boka vil dermed være svært nyttig for alle som arbeider med skandinavisk skriftkultur, det være seg manuskripter eller epigrafikk, i seinmiddelalderen. Det er ingen tvil om at det ligger et svært grundig arbeid til grunn for utgivelsen, både med å dokumentere, tolke og sammenstille materialet. Boka fungerer ikke

bare som en gjennomgang av språkbånd i upplandske kirker i seinmiddelalderen, men også som et bidrag til studiet av skandinavisk skriftkultur i seinmiddelalderen mer generelt. Sandquist Öberg gir en god gjennomgang av språkbåndene, og med det bidrar hun til å vise fram noe av mangfoldet i den skandinaviske skriftkulturen i seinmiddelalderen.

Bibliografi

- BLENNOW, Anna. 2016. *Sveriges medeltida latinska inskrifter 1050–1250: edition med språklig och paleografisk kommentar*. Stockholm: Historiska museet.
- MEIJER, Jan 2007. "Punctuation Marks on Viking Age Rune Stones." *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 63: 65-97.
- SANDQUIST ÖBERG, Christina. 2009. *Albertus Pictor. Målare av sin tid II. Samtliga bevarade motiv och språkband med kommentarer och analyser*. Stockholm, Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien.
- SYRETT, Martin. 2002. *The Roman-Alphabet Inscriptions of Medieval Trondheim. Volume I*. Trondheim: Tapir.

Stefka Georgieva Eriksen (ed.): *Intellectual Culture in Medieval Scandinavia, c. 1100–1350*. Turnhout: Brepols, 2016. XII+442 pp.

**REVIEWED BY MIA MÜNSTER-SWENDSEN
Roskilde University**

The book contains thirteen essays mainly by Nordic scholars covering an eclectic array of topics, such as grammatical treatises, visual arts, liturgy, vernacular as well as Latin texts, the sagas, poetry, and manuscript fragments. The individual, often highly specialized contributions are divided into three sub-sections, following the two introductory essays “Intellectual Culture and Medieval Scandinavia” by Stefka Georgieva Eriksen (the editor) and Gunnar Harðason’s survey of Old Norse intellectual culture. The first sub-section contains essays dealing with various processes of identity formation, introduced by a survey of aspects of the thirteenth-century intellectual milieu in Paris by Ian P. Wei. Like the former, the second section, “Thinking in figures” is headed by a broad essay by a leading scholar in the field, Rita Copeland. The third and final section deals with the juxtaposition of earthly existence and heavenly salvation.

As the editor states in her introduction, the focus is on Iceland and Norway, “but where relevant, attention will also be paid to textual and material culture produced in Denmark and Norway” (p. 2). One might well ask when and where, in a book purportedly about Scandinavian culture, these are not relevant. This distinctly curious – one might say disingenuous – omission puzzled this reader throughout. For example: the chapter entitled *Medieval Scandinavia 1100–1350* in the editor’s main introduction gives an overview of the institutionalization of the Church, and lists the founding of the houses of the various monastic orders, but limited to that of Norway and Iceland. Hence in this book “Scandinavian” must be taken to mean Old Norse, and the geographical term excludes both Denmark and Sweden. This limitation is also reflected in Harðason’s survey essay on Norse intellectual culture, which focuses exclusively on the textual evidence from Norway and Iceland.

Despite the attempt to create a framework with the three sub-sections there is a seeming lack of cohesion between the majority of the contributions. Indeed, the sections seem to have been imposed rather arbitrarily on a collection of articles stemming from conference papers, as it often is with anthologies like this one, as every editor of such volumes will concede. Such criticism aside, the quality of the individual

essays is generally high and read on their own, the essays offer much both for the specialist and, occasionally, for readers who are looking for general introductions to important aspects of literary/intellectual culture in the period – particularly in the essays by Wei, Copeland and, for Iceland and Norway, Harðason.

Wei's article contains parts already published elsewhere, in *Speculum* and *Medievalia*, presenting a brief survey of the intellectual culture of the thirteenth-century University of Paris, with focus on particular subjects of debate, such as money/usury and marriage among the contemporary philosophers and theologians there. The essay could have fitted into any anthology on thirteenth-century learning and the content is not specifically linked to "Scandinavian intellectual culture". From Paris we somewhat abruptly move back to late eleventh-century Norway in Hauglid's essay on the early Romanesque architecture, particularly the distinct "sunken star" motif, which is otherwise only found in Normandy and Anglo-Norman England. The incorporation of this particular stylistic feature is seen as an example of cultural adaptation representing a departure from the usual Old Norse style or ornamentation. We are then led further north in Bandlien's essay, which focuses on identity formation of Icelandic intellectuals of the late twelfth and early thirteenth centuries. The author demonstrates clearly, that the core curriculum of the schools of continental Europe was also available to the Icelanders, and that they incorporated it into their vernacular works. Vadum's essay has a similar focus, though here we are presented with the incorporation of canonistic texts and doctrines in the Icelandic context, with particular focus on *Jóns saga baptista* – a didactic, encyclopaedic work intended for priests who had no Latin. The "Saga of John the Baptist" it is aptly demonstrated, became a vehicle for the transmission of the canonistic doctrine of Raymond of Peñafort's *Summa da casibus*. On its own, the essay is an excellent study on the transmission of canon law in this particular and rather startling context, but it is not entirely clear why it is placed in the section on identity formation. Like Wei's contribution did in the former section, Rita Copeland's article serves as a form of keynote to the next, which probably reflects the roles of the two scholars in the conference from which the essays in this volume supposedly come. The essay is an excellent short survey of learned theoretical grammar and rhetoric with particular focus on the twelfth-century innovations, thus providing the reader with the necessary tools to understand and appreciate a highly technical learned literary culture. It is followed by two articles on the incorporation of *grammatica* in Old Norse vernacular literature and culture. The first, by Åslaug Ommundsen, traces elements of Latin learning and education in Old Norse world – again, this means Iceland and Norway. It too shows that classroom teaching of Latin there was centred around the same core curriculum as in the rest of

Europe at the time. The second is Mikael Males' study of the Icelandic poets' creation of a vernacular, technical grammatical culture, and together, these three articles fit neatly together. The sub-section is concluded by Mats Malm's study of visualization and the uses of imagery in Nordic literature – here for once – Swedish textual material is engaged with, namely that of Magister Mathias of Linköping and St Birgitta of Vadstena. Malm claims that Vadstena developed a highly specific literary and intellectual culture which incorporated both “native” and “imported” elements. The third section is opened with Sigurd Hareide's essay on the Old Norse (i.e. Norwegian and Icelandic) liturgical commentaries. Like most of the articles in the volume, the focal point seems to be translation processes and the complex relationship between Latin and vernacular textual culture. Here, vernacularization of the central – and in principle untranslatable – ritual forms a particularly interesting case. Kristin B. Aavitsland's essay interprets the allegorical depiction of the virtues on the Lisbjerg altar, Denmark, as an example of the import of a didactic moral programme into a Danish context. Another instance of cultural *translatio*. The book concludes with an essay by the editor, Stefka G. Eriksen, on the Old Norse translations of two imported dialogues between the body and the soul; the Old French poem *Un samedi par nuit* and Hugh of St. Victor's treatise *Soliloquium de arrha animae*, here too, the essay is an example of *Rezeptionsgeschichte* of “European” cultural products, more precisely didactic literature, into a Norse (i.e. Icelandic/Norwegian) context.

The main objections of this reviewer concern the conceptual framework – particularly the odd limitation of the geographical scope. This book, namely, is not about “Scandinavian intellectual culture”, but has a much narrower focus on predominantly Icelandic and Norwegian materials – i.e. in certain ways the book mainly covers the traditional field of “Old Norse” studies with a focus on vernacular literatures. The book thus, without any explanation, leaves out the entire (and really rather massive) corpus of Danish Latin learned texts, including the influential works of internationally famous thirteenth-century intellectuals such as Boethius de Dacia and Martin de Dacia, and equally, high points in Scandinavian learned Latinity, such as Saxo Grammaticus' *Gesta Danorum* and the encyclopaedic *Hexaemeron* by Anders Suneson, are never mentioned. For Sweden, a single article deals with the late-medieval Vadstena literary production, but apart from that, there is nothing else from that part of Scandinavia. Equally one might ask: What does “intellectual culture” comprise? Every type of cultural product, material, intellectual, spiritual, it seems. Thus here, the scope is suddenly very broad, perhaps too broad. It also seems as if the book operates with several, overlapping definitions. Thus on p. 2 the editor defines it as “modes of thinking, or intellectual, creative and cognitive processes”, and later, on p. 8. it seems to

encompass all practices and processes that involve “thinking” and on p. 10 it is defined as “cognition, distributed and embedded”. This vagueness is further enhanced by the volume’s apparent lack of focus. It is not the quality of the individual contributions but the lack of a clearly stated explanation as to what binds these together that is the object of criticism. It took this reader quite a while to find out what this binding element might be. It is the processes of translation and adaptation of didactic material that seem to be the real, overarching topic that connects (most of) the essays, rather than a vaguely defined and essentially problematic “Scandinavian intellectual culture”. The title is simply just misleading in several ways. From it, the reader might expect to gain an overview of the learned world of medieval Scandinavia, instead what is presented is a collection of quite specialised essays mainly treating individual texts, artefacts, or cases. And though the express aim of the book was to challenge the traditional narratives and approaches, such as the idea of a specific Nordic *Sonderweg*, the distinction between Latin and vernacular culture, the search for origins of unspoiled, authentic “native” elements, it is a shame to discover that the volume seems to reconfirm old dichotomies and uphold a traditional “national” focus. Medieval European intellectual culture was transnational and transregional at heart, and “Scandinavia” however we define it geographically and culturally, belonged to this common culture in the period that the volume covers.

