



HISTORIENE OM NORSKEN, SVENSKEN OG DANSKEN

En komparativ undersøkelse av de skandinaviske helgenkongenes lidelseshistorier og konteksten disse ble utformet i



Stefan Figenschow

*Mastergradsavhandling i historie
Det samfunnsvitenskapelige fakultet
Universitetet i Tromsø
Høsten 2005*

Forord

Da jeg startet mine studier ved Universitet i Tromsø høsten 1998 på sivilingeniørlinjen for anvendt fysikk, hadde jeg neppe kunne trodd at arbeidet som skulle avslutte studiene ville anta den formen som det til slutt har gjort gjennom denne avhandlingen. Jeg er imidlertid svært glad for at dette ble det endelige utfallet av en meget lærerik periode i livet. Kanskje er heller ikke utfallet egentlig så overraskende. Under en flytteprosess for vel et år siden fant jeg nemlig igjen en særoppgave fra 9. klasse om Olav Haraldssons karriere som viking og konge, komplett med kopierte bilder fra Snorres kongesagaer. Så kanskje er sirkelen sluttet.

Selv om arbeidet med en mastergradsavhandling er et ensomt arbeid, er det mange man i ettertid vil takke. Det heter vel at ”ingen nevnt, er ingen glemt”, men noen bidragsytere må nevnes. Da jeg kom fra mine mislykkede realfagsstudier til historie grunnfag, var det særlig fordypningsemnet om munken Jocelin som fattet min interesse. Sammen med mellomfags-emnet om Knut den mektige var dette utslagsgivende for mine videre valg. For denne tidlige inspirasjonen, og selvfølgelig for hans gode veiledning, takker jeg Richard Holt. Tidlig i arbeidet var Lars Ivar Hansen min veileder, og jeg er også takknemlig for hans bidrag i utformingen av problemstillingen. Kommunikasjon med Jón Viðar Sigurðsson ved Universitetet i Oslo, Tore Nyberg ved Syddansk Universitet i Odense og Thomas Lindkvist ved Göteborgs Universitet ved ulike stadier i arbeidet med avhandlingen har også vært til stor hjelp.

I tillegg til den akademiske støtten setter jeg også stor pris på bidragene fra familie og venner. Spesielt vil jeg takke min mor Wigdis og min bestemor Edith, de to menneskene som betyr mest for meg. I løpet av mine år som student har Jan Erik bidratt med mange gode råd i ulike situasjoner, og jeg setter stor pris på å ha fått nytte godt av hans erfaring. I likhet med min mor og Jan Erik fortjener også Endre en takk for sin innsats som korrekturleser. Alle feil som gjenstår er mine. Takk også til Bernt Ivar for hjelp med scanning av forsidebildet. Andre har også bidratt på forskjellig vis, og herved retter jeg en takk til alle som ikke er nevnt her.

Sist, men ikke minst, vil jeg takke min far for alt han har betydd for meg både før og etter sin bortgang. Han statuerte et eksempel jeg søker å følge. Måtte hans minne vare for evig.

Stefan Figenschow

Tromsø 14. november 2005.

Innholdsfortegnelse

FORORD	I
LISTE OVER FORKORTELSER	IV
KAPITTEL 1 INTRODUKSJON	1
1.1 KONGER, HELGENER OG HELGENKONGER	1
1.1.1 Kongerollens utvikling.....	2
1.1.2 Helgenrollens utvikling.....	2
1.1.3 Sammensmeltingen av kongerollen og helgenrollen	4
1.2 PROBLEMSTILLINGER.....	5
1.3 AVGRENSNINGER	7
1.4 TIDLIGERE FORSKNING	7
1.4.1 Skandinavisk middelalderhistorie ca. 1100 – ca. 1300	8
1.4.2 Helgenkult og helgenlegender	12
1.4.3 Helgenkongebegrepet	15
1.5 KILDER	17
1.6 METODE.....	18
1.7 AVHANDLINGENS STRUKTUR	20
KAPITTEL 2 KONGENE – HISTORIE OG TIDLIG KULTUS	21
2.1 KONGENES LIV OG KARRIERE.....	21
2.1.1 Olav Haraldsson ca. 995 - 1030.....	21
2.1.2 Knut Svensson ca. 1043 - 1086.....	24
2.1.3 Erik Jedvardsson ? - 1160.....	26
2.2 KULTEN FØR LIDELSESHISTORIENE	27
2.2.1 St. Olav ca. 1030 – ca. 1150.....	27
2.2.2 St. Knut ca. 1086 – ca. 1095.....	29
2.2.3 St. Erik ca. 1160 – ca. 1250.....	29
KAPITTEL 3 KILDENE – LIDELSESHISTORIE OG MIRAKLER.....	32
3.1 KILDENES OPPHAV	32
3.1.1 Danmark	32
3.1.2 Norge	34
3.1.3 Sverige	36

3.2 KILDENES INNHOLD	39
3.2.1 <i>Passio</i>	39
3.2.2 <i>Ælnoths Krønike</i>	40
3.2.3 <i>Passio Olavi</i>	40
3.2.4 <i>Theodoricus Monachus og Historia Norvegiae</i>	41
3.2.5 <i>Vita</i>	42
3.2.6 <i>Eriksmiraklene</i>	42
3.3 KOMPARATIV ANALYSE AV LIDELSESHISTORIENE.....	43
3.3.1 <i>Tid og sted</i>	43
3.3.2 <i>Omfang og utforming</i>	44
3.3.3 <i>Helgenkongenes egenskaper – generelle betraktninger</i>	46
3.3.4 <i>Personlig tro og religiøsitet</i>	48
3.3.5 <i>Kongegjerning og framferd</i>	51
3.4 KOMPARATIV ANALYSE AV MIRAKELSAMLINGENE	55
KAPITTEL 4 KONTEKSTEN – POLITISK OG RELIGIØS	62
4.1 HISTORIEN RUNDT LIDELSESHISTORIENE	62
4.1.1 <i>Danmark ca. 1095 – ca. 1125</i>	62
4.1.2 <i>Norge ca. 1150 – ca. 1185</i>	64
4.1.3 <i>Sverige ca. 1250 – ca. 1300</i>	67
4.2 INTERNE OG EKSTERNE STYRKEFORHOLD	71
4.3 UTGANGSPUNKT OG FORHOLDSREGLER	73
4.4 AKTØRENE OG DERES ROLLER	75
4.5 KONGEMAKTENS MOTIVER	84
4.6 KIRKENS MOTIVER	90
KAPITTEL 5 KONKLUSJON.....	99
BIBLIOGRAFI	106
TRYKTE KILDER.....	106
LITTERATUR	109

Forside: Vevning fra nonneklosteret i Vårfruberga kloster, Södermanland viser St. Olav flankert av St. Knut (til høyre) og St. Erik. Vevningen stammer trolig fra slutten av 1400-tallet, finnes i Antikvarisk-topografiska arkivet i Stockholm, og er fotografert av S. Hallgren. Bildet av vevningen er hentet fra Nyberg 1986: 24.

Liste over forkortelser¹

<i>Adam</i>	Adam av Bremen: <i>Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum</i>
<i>Bede</i>	Bede: <i>Ecclesiastical History of the English People</i>
<i>EM</i>	<i>Eriksmiraklene</i>
<i>EV</i>	<i>Vita</i>
<i>GaB</i>	Galbert av Brügge: <i>The Murder of Charles the Good</i>
<i>HN</i>	<i>Historia Norvegiae</i>
<i>JB</i>	Jocelin av Brakelond: <i>Chronicle of the Abbey of Bury St Edmunds</i>
<i>KLNM</i>	<i>Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder</i>
<i>PK</i>	<i>Passio Sancti Kanuti regis et martyris</i>
<i>PO</i>	<i>Passio et Miracula Beati Olavi</i>
<i>Ros</i>	<i>Roskildekrøniken</i>
<i>SD</i>	<i>Sogur Danakonunga</i>
<i>SG</i>	Saxo Grammaticus: <i>Gesta Danorum</i>
<i>Snorre</i>	Snorre Sturluson: <i>Heimskringla, Norges Konunga Sogur</i>
<i>SS</i>	<i>Sverris saga</i>
<i>TM</i>	Theodoricus Monachus: <i>Historia de antiquitate regum Norwagiensium</i>
<i>ÆK</i>	<i>Ælnoths Krønike</i>

¹ Fotnotene i avhandlingen refererer til primære kilder ved forfatterens navn (eller tittelen hvis verkets opphav er ukjent) mens sekundære kilder refereres ved hjelp av forfatterens etternavn og utgivelsesår. Utførlige detaljer vedrørende alle kilder finnes i bibliografien bakerst i avhandlingen.

Kapittel 1 Introduksjon

29. juli 1030 ble Olav Haraldsson, den avsatte norske kongen som forsøkte å ta tilbake landet fra sine danske og innlandske fiender, drept i et slag på Stiklestad. Omtrent 50 år senere, den 10. juli 1086, ble kong Knut Svensson av Danmark drept i Albanskirken i Odense, etter at et opprør mot kongen hadde brutt ut og spredt seg gjennom landet. I 1160 ble den svenske kong Erik Jedvardsson drept i Uppsala, som et resultat av et danskstøttet lokalt opprør mot ham og hans styre. Både med hensyn til deres karrierer og med hensyn til deres betydning etter døden er disse tre skandinaviske konger meget forskjellige. Men en egenskap deler de: Alle ble erklært hellige etter sin død, og alle ble med tiden sitt lands nasjonalhelgen.

I løpet av middelalderen spredte en trend seg i Europa: Falne konger ble gjenstand for kult, og denne tradisjonen fulgte med kristendommen til Skandinavia. Helgenkongene fylte ulike funksjoner i forbindelse med rikssamling og samfunnsorganisering i ulike land. *Etter sin død* ble flere av kongene tildelt rollen som rikets beskytter, og de var sentrale i innføringen av kristen ideologi. Helgenkongekulten fikk en politisk funksjon for Europas gryende sentralmakter og tjente flerfoldige dynastier som en legitimerende faktor. Kongelige helgener gav kongemakten nye muligheter til å styrke ideen om at konger var unike, og at de derfor skulle behandles med spesiell respekt. Samtidig gav de kirken mulighet til å understreke at en god konge var en kristen konge, og at kongemakten burde følge kirkens råd og veiledning.

Historiene om de skandinaviske helgenkongene St. Olav, St. Knut og St. Erik og deres liv, martyrium og mirakler ble utformet av geistligheten. Deres lidelseshistorier hører til den hagiografiske sjangeren, der målet er å opphøye hovedpersonen og gi bevis for hans eller hennes hellighet. Følgelig er det forbundet med problemer å trekke eksakt kunnskap om historiske hendelser og forhold ut fra disse kildene. Imidlertid kan helgenlegendene utnyttes på andre interessante måter. Denne avhandlingen har to hovedmål. For det første vil den søke å sammenligne de tre skandinaviske helgenkongenes tidligst utformede lidelseshistorier for å undersøke hva kildene sier om helgenkongens egenskaper. For det andre vil den foreta en komparativ analyse av lidelseshistorienes samtid for å finne i hvilken religiøs og politisk kontekst disse historiene ble utformet og utviklet, og hvorfor dette ble gjort.

1.1 Konger, helgener og helgenkonger

Før vi går i gang med en mer inngående presentasjon av problemstillinger, tidligere forskning samt teoretiske og metodiske aspekter, skal vi kort se nærmere på rollene som kongemakten og helgenkulten spilte fram til cirka år 1000, og hvordan de utviklet seg under denne tiden.

1.1.1 Kongerollens utvikling

Siden sivilisasjonens vugge for første gang ble beveget har menneskene hatt ledere eller herskere til å styre seg og sine landområder.¹ De første egyptiske faraoer styrte sitt land som inkarnasjonen av den øverste guddom, og de øverste lederne i Mesopotamia og Persia fulgte samme eksempel. Herskerne i antikkens Hellas hadde et nært forhold til Olympens guder, men nyere forskning har konkludert med at hellenerne var fiendtlig innstilt til kongemaktens sakrale dimensjoner. Det republikanske Roma formulerte de mytiske egenskapene ved sakral kongemakt for å definere sitt eget sett med politiske retningslinjer, mens de som ønsket at Romerriket igjen skulle styres av en konge tok tak i denne ideen og utviklet den videre.

Alexander den store tok ideen om kongens spesielle egenskaper videre. Hvor enn han ledet sitt felttog, fulgte biografen Callisthenes med for å dokumentere hans overmenneskelige egenskaper. Kulten utviklet seg fra en heltekult til å ligne en levende guds kult. Rundt starten av vår tidsregning fikk den romerske herskerkulten et sterkt oppsving. Under og etter Julius Caesar ble keiserens status som nærmest guddommelig etablert og konsolidert i forbindelse med Romerrikets suksesser. Med etableringen av kristendommen kom keiserkulten og kulten rundt Jesus som konge i konflikt. I form av keiser Konstantins kristning i 312 gjennomførte kristendommen et ”sakralt kupp”,² og denne konflikten forsvant. Men keiserens rolle etter døden var fremdeles ikke definert, og dermed var han ingen tidlig helgenkonge.

Forskningen har anerkjent at det også i førkristne germanske samfunn eksisterte en forestilling om at konger besatte en spesiell ”lykke” som gav magiske egenskaper og gjorde dem skikket til å herske. Trolig var oppfatningen knyttet til de germanske folkeslagenes tro på at kongeslektene nedstammet direkte fra gudene, og da spesielt Odin. Denne troen er det beste bevis for at et sakralt kongedømme har eksistert, men forskerne er svært uenige om dets form og innhold. I hvor stor grad egenskapene til det førkristne sakrale kongedømmet reflekteres i helgenkongekulten er også meget omdiskutert. Det er imidlertid ikke umulig at den folkelige oppslutningen rundt helgenkongekulten skyldtes tanker om kongens lykke og voldsom død.³

1.1.2 Helgenrollens utvikling

Helgenkulten har sitt utgangspunkt i forfølgelsene av de kristne menighetene i Romerriket i de første århundrene etter Jesu fødsel. Mange måtte bøte med livet fordi de hevdet sin tro, og

¹ Delkapitlet er i stor grad basert på Klaniczay 2002: 20-61. For en omfattende presentasjon av kongerollens utvikling i løpet av de siste to årtusen, se for eksempel Myers 1982.

² Klaniczay 2002: 56, min oversettelse.

³ Christensen 2000: 19-20

ble de første *martyrene*. Ordet martyr betyr ”vitne” (som i vitne til Jesu liv og oppstandelse), men fikk snart en annen betydning; et menneske som ofret sitt liv for å gi til kjenne sin tro på Kristus.⁴ På dette stadium oppstod kultene rundt martyrene vanligvis lokalt og spontant.⁵ Det ble vanlig å holde minnestunder ved martyrens grav på årsdagen for dennes død. På grunn av at martyren fikk del i Kristi herlighet, ble relikviene betraktet med stor aktelse av de kristne.⁶

Etter at kristendommen ble tillatt i 313, og statsreligion i Romerriket i 391, antok helgenkulten nye dimensjoner. Nå bygde folk kirker ved martyrenes graver, og årsdagen ble feiret med fester. I starten av det femte århundre etablerte kirkefaderen Augustin helgenens posisjon som formidler mellom Gud og menneskene. Som en konsekvens av at forfølgelsene opphørte tok strømmen av martyrer slutt, og introduksjonen av en ny helgentype kan ha vært et resultat av dette. *Bekjenneren* viet sitt liv til Kristus ved for eksempel å leve som eremitt i ørkenen. Det var heller ikke uvanlig at en menighet betraktet sin leder som hellig.⁷

Etter hvert som kristendommen i løpet av det 4. og 5. århundre økte i omfang, smeltet mange av egenskapene til antikkens helter inn i helgenkulten. En helgen var mer enn et menneske, men ikke en gud.⁸ Fremdeles fantes ingen kultur for offisiell godkjenning av en helgenkult hos kirkens elite, og helgenene ble kun feiret lokalt. Det er i denne konteksten at periodens skrinleggelser, utforming av lidelseshistorier og innsamling av mirakler må sees.⁹

Med tiden innså kirkens ledere at antallet nye helgener var i ferd med å komme ut av kontroll.¹⁰ Det første steget mot en etablering av rutiner for kontroll over helgenkultene fant sted i Karolingerrikets dager da tradisjonen om at kun biskopen kunne gi tillatelse til en helgens skrinleggelse ble vedtatt i lovs form.¹¹ I 993 fant den første pavelige kanonisering sted, da den vestlige kirkens leder bekreftet at biskop Ulrik av Augsburg var å betrakte som hellig.¹² Utover 1000- og 1100-tallet ble det mer og mer vanlig å sikre offisiell kanonisering av helgenen. I den forbindelse ble det vanlig å skrive vita og mirakelsamling *før* man fremmet ønsket om kanonisering til kurien, og bruke dette som dokumentasjon overfor pavestolen.

⁴ Gad 1971: 11, Christensen 2000: 18

⁵ Kemp 1948: 5-7

⁶ Gad 1971: 11

⁷ Gad 1971: 11-12

⁸ Gad 1971: 12

⁹ Christensen 2000: 17

¹⁰ Kemp 1948: 13-14

¹¹ Kemp 1948: 55

¹² Gad 1971: 32

I sin tid som pave gjennomførte Innocent III (1198-1216) en utstrakt sentralisering av kirkens makt. Trolig representerer perioden et skille der mer lokale kanoniseringer ikke lenger ble regnet som gyldige.¹³ Imidlertid var det først i 1234 at pavens eksklusive rett til å foreta kanoniseringer ble lovfestet. Denne bestemmelsen har blitt satt i sammenheng med kuriens ønske om å unngå gjentakelser av en episode der pave Alexander III (1159-1181) i 1171 eller 1172 måtte gripe inn i den svenske kirkens anliggender. I et brev til en svensk konge hvis navn begynte med K forbyr paven fortsatt kultisk aktivitet rundt en mann som hadde omkommet under et slagsmål i forbindelse med et drikkelag.¹⁴ Det har vært spekulert i om denne mannen kan være identisk med St. Erik, men dette er ikke bevist.¹⁵

1.1.3 Sammensmeltingen av kongerollen og helgenrollen

Nøyaktig tidfesting av helgenkongens inntreden i historien er ikke enkel. Kong Sigismund av Burgund ble etter sin død i 523/24 middelalderens første kongelige helgen, og to andre fulgte i samme tidsepoke. Ut fra kildene virker det ikke som om kultene rundt disse ble brukt til å fremme dynastiske eller politiske saker. Kultene antok samme form som andre helgenkulturer: de var av lokal utstrekning, med sentrum i det klosteret eller den kirken der de var begravd.¹⁶

Det var angelsakserne på de britiske øyer som skulle demonstrere helgenkongekultens potensial. Omtrent fra da kristendommen ble innført dukket det opp helgenkonger og andre rojale helgener, hvis kult har blitt satt i sammenheng med politiske motiver. Elevasjonene av Edwin, Oswald og Æthelthryth har alle blitt tolket som eksempler på dette. Bedes portrett av St. Oswald er et tidlig forsøk på å føre sammen kvaliteter som krigsherre og helgen,¹⁷ en kombinasjon som skulle bli veldig vanlig. St. Oswalds helgenrykte ble også brukt som våpen av en av partene i en tronstrid, sannsynligvis for å veie opp for partiets svake posisjon.¹⁸

Likevel står én angelsaksisk helgenkonge fram som den mest sentrale. Bildet som ble utformet av St. Edmund ble selve prototypen for den ideelle helgenkongen. For utviklingen av helgenkongekulten i Europa generelt, og Skandinavia spesielt, er St. Edmund den mest betydningsfulle. Hans lidelseshistorie går langt i å forsone kongelig autoritet med en helgens tradisjonelle kvaliteter. Vikingene, som erobret deler av de britiske øyene i løpet av det tiende århundret, de angelsaksiske kongene av Wessex, samt danskekongen Knut den mektige, som

¹³ Christensen 2000: 18

¹⁴ Gad 1971: 32

¹⁵ Harrison 2002 b): 149-150

¹⁶ Klaniczay 2002: 67-69

¹⁷ *Bede*: bok III, kapittel 6 (s. 152-153).

¹⁸ Klaniczay 2002: 78-85

erobret England i 1016 og regjerte til 1035, bidro alle til å styrke St. Edmunds kult. Knut tilkjente klosteret i Bury St. Edmunds privilegier både i 1020 og 1028.¹⁹ Når så ulike krefter søkte å støtte opp om den samme kulten, er det fristende å se dette som det virkelige gjennombruddet for bruken av kongelige helgenkulturer til å legitimere kongemaktens posisjon.

Med oppkomsten av de angelsaksiske kongelige helgenkulturer var helgenkongen som egen kategori etablert i middelalderens Europa. Man hadde innsett at kultene hadde politiske implikasjoner. Fra de britiske øyene skulle helgenkongekulten spre seg ut over Europa.

1.2 Problemstillinger

Den overordnede problemstillingen for denne mastergradsavhandlingen er:

Hvordan framstilles de tre skandinaviske helgenkongene i den tidlige lidelseshistorien og når og i hvilken religiøs og politisk kontekst ble disse legendene utformet og eventuelt utnyttet?

Den vitenskapelige begrunnelsen for problemstillingen er først og fremst at den fyller et hull i den norske og interskandinaviske forskningen på helgenkonger og helgenkult. Så vidt meg bekjent er det ikke gjennomført noen komparativ analyse av helgenkongenes tidlige lidelseshistorie og deres plass i sin samtids politiske og religiøse kontekst.

Presentasjonen av forskningslitteraturen nedenfor viser at komparative analyser av helgenkongekultenes egenskaper ikke er særlig tallrike. Troels Baard Christensens avhandling *De nordiske helgenkonger. En undersøgelse af Knut den hellige, Knut Lavard og Erik den hellige* tar for seg etableringen av kulten rundt tre av Nordens rojale helgener. På grunn av at St. Knuts lidelseshistorie tilkommer i kultens etableringsfase, eksisterer det en viss tematisk overlapping mellom nærværende og omtalte tekst. Denne avhandlingens fokus er imidlertid mer spesielt rettet inn mot lidelseshistoriene og dekker et annet behov. Et komparativt forskningsarbeid som også tar for seg de skandinaviske helgenkongekultene, er Curt Wallins *Knuts gillena i det medeltida Sverige. Kring kulturen av de nordiska helgonkungarna*. Her er helgenkongenes betydning for de middelalderske gildene hovedtema,²⁰ men forfatteren ser

¹⁹ Klaniczay 2002: 89-95. For en mer komplett diskusjon av den tidlige perioden av St. Edmunds kult og abbediet i Bury St. Edmunds' utvikling se Gransden 1985.

²⁰ Gildene var laugaktige foreninger med en av de skandinaviske helgenkongene som skytshelgen. Wallin lister opp nordiske Knutsgilder, Olavsgilder og Eriksgilder i sin avhandling, og det framkommer at de ulike gildene overskred landegrensene, for eksempel fantes det Knusgilder i både Sverige og Norge (Wallin 1975: 117-135).

også nærmere på bakgrunnen for disse i en fellesskandinavisk kontekst. Heller ikke her tas spørsmålene denne avhandlingen søker å besvare opp i særlig grad.

Det ser ut til at Tue Gads ønske fra forordet til *Helgener. Legender fortalt i Norden* om at noen bør ta opp spørsmålet om helgenkongenes plass i dynastipolitikken og helgenlegendenes funksjoner i middelalderen fremdeles ikke har blitt viet tilstrekkelig oppmerksomhet.²¹ I tillegg til at avhandlingen vil fylle et tomrom i forskningen, kan valget av komparasjon som metode bidra til den vitenskapelige begrunnelsen. Tidlig i arbeidet med avhandlingen ble jeg gjort oppmerksom på mangelen på komparative studier av religionsskifte og rikssamling innenfor det norske historiefaget av professor Jón Viðar Sigurðsson ved Senter for studier i vikingtid og nordisk middelalder ved Universitetet i Oslo.²² En gjennomgang av den norske forskningslitteraturen om helgenkonger spesielt og deres rolle i utviklingen av middelalder-samfunnets institusjoner generelt viser at fokuset har vært på utviklingen innenfor våre egne landegrenser. Presentasjonen av forskningslitteraturen på feltet vil vise den samme trenden: muligheten for å dra nytte av et komparativt perspektiv har særlig innenfor norsk historisk forskning blitt så godt som neglisjert, og har sjelden eller aldri vært utnyttet.

Denne avhandlingens overordnede problemstilling er vitenskapelig begrunnet, og kan forhåpentligvis bidra til en utvidelse av eksisterende kunnskap på feltet. Den overordnede problemstillingen er videre operasjonalisert gjennom følgende delproblemstillinger:

1. *Hvordan framstår de tre helgenkongenes tidligste lidelseshistorier når de sammenlignes?* Når og hvor lenge etter kongens død er de skrevet? Hvordan er de utformet? Hvordan beskriver de helgenkongen? Hva sier de om kongens egenskaper (som personlig tro og religiøsitet, kongegjerning og framferd, popularitet osv.)?
2. *Ved hvilket punkt i utviklingen av de tre helgenkongekultene blir lidelseshistoriene en del av kulten?* Er historiene en del av kultens etablering eller en senere utvidelse? Hvilken status har kulten rundt helgenkongen i samfunnet når tekstene skrives? Hvordan er forholdet mellom kongemakten, kirken og helgenkongekulten?
3. *I hvilken religiøs og spesielt politisk kontekst trer kongenes lidelseshistorier fram?* Hva er årsakene til at lidelseshistoriene utformes når de utformes? Hvem sørger for at helgenene og deres lidelseshistorier blir satt i fokus? Hva ønsker de ansvarlige å

²¹ Gad 1971: 7

²² Personlig kommunikasjon, torsdag 161003.

oppnå? Hvilke av helgenkongens egenskaper fokuseres det på? Hvilke politiske og religiøse implikasjoner, om noen, medførte introduksjonen av lidelseshistoriene?

1.3 Avgrensninger

Hoved- og delproblemstillingene er sentrale for å bestemme hvordan denne avhandlingen avgrenses. Undersøkelsene av de primære kildene til de skandinaviske helgenkongenes lidelseshistorie baserer seg på de tidligste utgavene vi har tilgang til i fullstendig form. Den komparative analysen av lidelseshistorienes kontekst begrenses ved at tre ulike perioder defineres etter når lidelseshistoriene utformes og blir en del helgenkongekulten i de tre landene. Periodene er unike fra land til land, og varierer i lengde etter hvor nøyaktig kildenes opphav kan tidfestes. Følgelig vil komparasjonen ha en diakron form, uten sammenheng i tid.

Det mest spesielle trekket ved avgrensningen av avhandlingen gjelder de geografiske forholdene. Prosjektet tar utgangspunkt i sammenligningen av tre ulike middelaldersamfunn der både kongemakten og kirken befant seg i en gryende utvikling. Det er det perspektivet vi skal se nærmere på utformingen og utnyttelsen av lidelseshistoriene innenfor. Dermed må den geografiske avgrensningen begrenses til å konstatere at komparasjonen av lidelseshistorienes kontekst hovedsakelig vil dreie seg om hendelser innenfor de respektive lands grenser. I tillegg til dette kan en sentral del av avhandlingens funn bestå i å bestemme hvorvidt kulten som lidelseshistoriene ble en del av hadde betydning på lokalt, regionalt eller nasjonalt nivå. Hovedfokus vil være på de ulike plan i de skandinaviske land, mens andre europeiske lands utvikling kun vil omtales sporadisk, og i tilknytning til de skandinaviske der det er nødvendig.

Endelig må en tematisk avgrensning nevnes. Et viktig tema i debatten om helgenkongekult har dreid seg om hvorvidt det kristne kongeidealet som utviklet seg i middelalderen var en videreføring av det gamle germanske kongeidealet. Dette er en interessant dimensjon ved forskningen på helgenkonger, men på grunn restriksjonene med hensyn til omfang og arbeidsmengde en mastergradsavhandling må ta hensyn til, er denne delen av diskusjonen i stor grad utelatt. Helgenkongekultens eventuelle forbindelse til hedensk kongekult kan heller ikke sies å være særlig viktig i anstrengelsene for å besvare den sentrale problemstillingen.

1.4 Tidligere forskning

På grunn av de tre skandinaviske helgenkongens lidelseshistoriers varierende plassering i tid spenner oppgaven over et stort tidsrom, i hovedsak fra omkring år 1100 til omkring år 1300. En omfattende presentasjon av de siste 150 års arbeid på middelalderfeltet innenfor svensk,

norsk og dansk historisk forskning ville føre langt ut over avhandlingens grenser. Derfor er gjennomgangen av forskningslitteraturen begrenset til tre felter. Innledningsvis gis en innføring i de tre skandinaviske landenes forskningstradisjon, med et spesielt fokus på helgenlegendene og andre samtidige kilder. Deretter følger en orientering om forskningen på helgen dyrkelse og helgenkult. Endelig presenteres forskningen vedrørende helgenkongebegrepet.

1.4.1 Skandinavisk middelalderhistorie ca. 1100 – ca. 1300

I to av de skandinaviske landene har perioden avhandlingen tar for seg vært et vanlig tema for litteratur- og historieforskning. Noen av de mest debatterte kildene i forskningen utgjør de første eksemplene på skandinavisk historieskriving. Danske tekster som *Ælnoths Krønike*, *Roskildekrøniken*, *Knytlingesagaen* samt Saxos og Sven Aggesens verk og norske og islandske tekster som *Historia Norvegiae*, Theodoricus Monachus' og Snorres verk samt andre sagatekster er alle gode eksempler. Helgenlegendene om St. Olav, St. Knut og St. Erik stammer også fra perioden, og preges av elementer av historieskriving. Spesielt inntok Saxo i Danmark og Snorre i Norge med tiden sine respektive posisjoner som hovedkilde til kunnskap om den tidlige delen av middelalderen. Tilliten til kildene holdt seg helt fram til slutten av det 19. århundre. Spesielt i nasjonalromantikkens glansdager på 1800-tallet fylte spesielt Saxo og Snorre Danmarks og Norges behov for fortellinger om en fordums storhetstid med mektige og stolte kongelige i hovedrollene. Tilliten som Hans Olrik gav personskildringene i *Ælnoths Krønike* er et godt eksempel på den konservative historiefaglige betraktningmåte.²³

Mangelen på et lignende storverk om landets middelalder har vært foreslått som årsak til den labre interessen for 1100-tallet i svensk historisk forskning. At Sverige på denne tiden ikke utgjorde et samlet rike gjorde at perioden ikke egnet seg like bra som utgangspunkt for nasjonalromantisk motiverte historiske arbeider på samme måte som tidlig norsk og dansk middelalderhistorie gjorde. I svensk historieforskning har denne oppmerksomheten blitt tildelt Vasatiden og Karl XII,²⁴ som i likhet med den tidlige middelalderen i Danmark og Norge var omspunnet av et mytologisk slør av storhet. Kildesituasjonen er noe bedre for 1200-tallet, men også her er Sveriges mangel på berettende kilder à la Snorre og Saxo slående. Det mest sentrale spørsmålet svenske historikere har stilt kildene vedrørende 1100-tallets Sverige har vært hvordan de tre landskapene Svealand samt Östergötland og Västergötland forholdt seg til

²³ Breengaard 1986: 9

²⁴ Christensen 2000: 4-5

hverandre i prosessen som til slutt samlet landet til ett rike.²⁵ Til dags dato har man ikke lyktes i å nå fram til enighet i denne diskusjonen.

Med kildekritikkens gjennombrudd kom den førkritiske konservative måten å forholde seg til kildene på under kraftig ild i de skandinaviske landene. Framveksten av den historiske kildekritikken gjorde at bruken av hagiografiske kilder til historisk arbeid fikk sterk motbør. Manglende refleksjon over de i kildekritisk henseende sentrale problemer som tradisjonsutvikling og sjanger i den tidligere forskningen fikk sin reaksjon.²⁶ I Danmark ble denne prosessen ledet av Kristian Erslev, som satte spørsmålstegn ved sannhetsverdien til kildene.²⁷ Med blant andre Erslev som forbilde gjorde Gustav Storm noe lignende i Norge, med særlig fokus på systematisk, metodisk bruk av kildene.²⁸ Skandinaviske forskere tok for seg middelalderkildene på nytt. Et norsk eksempel er Storms utgivelse av blant annet Theodoricus Monachus i *Monumenta Historica Norvegiæ* i 1880 etter tekstkritiske prinsipper.²⁹ I Sverige hevdet Knut Stjerna i 1898 at St. Erik nærmest var å regne som et produkt av den fromme middelalderske fantasi, og slo fast at hans legende var verdiløs som historisk kilde.³⁰

I 1911 og 1913 tok henholdsvis Lauritz Weibull og Halvdan Koht tak i mangelen på kildekritikk i forbindelse med arbeidet med middelalderkilder.³¹ Martin Clarentius Gertz påviste i sin utgivelse *Knud den Helliges martyrhistorie. Særlig efter de tre ældste kilder. En filologisk-historisk undersøgelse* fra 1907 helgenlegendenes tendens. Fra 1908 til 1912 videreførte han arbeidet i *Vitae sanctorum Danorum* og konstaterte at hagiografien var en sjanger hvis primære mål var å opphøye og tegne et idealbilde av hovedpersonen. Gertz forsøkte å diskreditere litteraturen om St. Knut ved å påpeke dens uskyldiggjøring av Knuts rolle i opprøret som endte i hans død, og de sterke parallellene mellom Knuts og Jesu lidelseshistorie.

Dødsstøtet for den konservative holdningen til kildene kom med Curt Weibulls avskilting av Saxo gjennom sin avhandling i 1915. Han førte offensiven videre gjennom en sterk betoning av den religiøse dimensjonen ved den hagiografiske litteraturen om St. Knut. Han kom til at litteraturen kun var skrevet for å skape et bilde av kongen som passet med samtidens konge- og helgenidealer, og at dens historiske verdi kun var av ideologisk og

²⁵ Sawyer 1988: 2-3

²⁶ Brengaard 1986: 9

²⁷ Christensen 2000: 5

²⁸ Bagge 1996: 45

²⁹ Kraggerud 2000: 263

³⁰ Gallén 1960: 2, Christensen 2000: 5

³¹ Bagge 1996: 47, Koht gikk dog langt lenger enn Weibull i å godta sagaenes opplysninger.

litterær karakter.³² Weibull gikk endatil ut over kildekritikkens grenser for å fastslå at kong Knut hadde vært en hyklersk diktator.³³ Edvard Bulls omtrent samtidige avvisning av Snorres kongesagaer som pålitelig kilde til noe annet enn en islandsk stormanns tankegang i begynnelsen av 1200-tallet er analogt med Weibulls meninger.³⁴ Bull regnes da også som Norges største weibullaner.³⁵ Den weibullanske kildekritikken fikk likevel aldri samme posisjon i Norge som i Sverige og Danmark. Med dansk historieforskningens interesse for middelalderen skulle dette prege faget i lang tid framover, selv om Johannes Steenstrup i 1927 gjorde et siste forsøk på å gjenopprette de gamle konservative oppfatninger.³⁶ Året etter presenterte Lauritz Weibull sin for kommende forskergenerasjoner epokegjørende teori om det danske samfunn på 1100- og 1200-tallet. Sentralt i denne teorien stod en parallell mellom den gregorianske reformbevegelsens kamp for kirkens frihet på europeisk nivå, og den lokale danske kamp for folkelig frihet. Her fikk den danske helgenkongelitteraturen en sentral posisjon som del av kampskriftene til det ”svarte” kongemaktvennlige og kirkelig reaksjonære parti ledet av kongene fra Knut Svensson til Valdemar den store (1146-1182) og deres kirkelige lakeier, som ifølge Weibull undertrykte folket og hindret dets frihetskamp.³⁷

Den weibullske kildekritikk viste heller ingen nåde mot St. Eriks helgenlegende. Ifølge Lauritz Weibull, som satte store spørsmålstegn ved Eriks kongeverdighet,³⁸ har ikke legenden noen forbindelse med den historiske personen Erik Jedvardsson. Den bestod av sammenraskede deler fra andre helgenlegender som kun var satt sammen for å gi Sverige en nasjonalhelgen.³⁹ Samme år som Curt Weibulls avhandling utkom avviste Knut B. Westman det fromme bildet av kong Erik som legenden framviste.⁴⁰ Jalmari Jakkola og Lauritz Weibull har også påvist litterær innflytelse fra andre eldre skandinaviske og engelske forbilder.⁴¹

I 1954 gikk Westman noe tilbake på sin kritikk av St. Eriks lidelseshistorie. Nå slo han fast at forfatteren av St. Eriks legende bygde sin framstilling på en kjent tradisjon som ble forsvart og opprettholdt av domkapitlet i Uppsala, og at han ikke benyttet seg av ”klipp og

³² Breengaard 1986: 10, Breengaard 1988: 92

³³ Christensen 2000: 6

³⁴ Kjeldstadli 1999: 67

³⁵ Bagge 1996: 47

³⁶ Breengaard 1986: 11

³⁷ Breengaard 1986: 11-13, Breengaard 1988: 93-94

³⁸ Christensen 2000: 7

³⁹ Westman 1954: 96-97, note 227

⁴⁰ Christensen 2000: 7

⁴¹ Gallén 1960: 3

lim"-metoder.⁴² Seks år senere påpekte Jarl Gallén at kritikken mot preget av klare sjanger-trekk hos Erikslegenden spesielt, og all hagiografisk litteratur generelt, var noe urettferdig da dette fenomenet ikke bare gjaldt helgenlegender, men også andre typer middelalderkilder som pavelige buller og sagatekster.⁴³ I dag har man til dels gått bort fra den tidligere ultrakritiske innstilling til St. Eriks lidelseshistorie, men slått fast at den sier mer om helgenen St. Erik enn den historiske personen Erik Jedvardsson og hendelsene som fant sted i hans regjeringstid.

Weibullenes oppfatning av helgenlegendenes manglende kildeverdi var lenge enerådende i det danske forskningsmiljøet. Først etter 1970 ble situasjonen igjen et tema for debatt. Ut fra sitt syn på middelaldersamfunnet som delt mellom den rike eliten og den jevne befolkningen rettet Nils Skuym-Nielsen i 1971 skarp kritikk mot Weibull-tesens deling av samfunnet i det hvite og det sorte parti, og kalte det en "anakronisme".⁴⁴ Carsten Breengaards avhandling *Muren om Israels hus. Regnum og Sacerdotium i Danmark 1050 til 1170* er viktig fordi den representerte en diskreditering av Lauritz Weibulls syn på den middelalderske religiøse litteraturens kildeverdi. Nedtoningen av betydningen av striden mellom herskermakt og kirke for hendelsene i Danmark i perioden var også viktig. Med Breengaards bakgrunn som teolog er det ikke overraskende at dette ble mottatt med en viss skepsis blant en del historikere. Hans initiativ har uansett skapt muligheter for debatt om hagiografiens kildeverdi.

I norsk historieforskning har ikke debatten rundt helgenlegendenes kildeverdi fått like mye oppmerksomhet som i nabolandene. Hovedkilden til kunnskapen om St. Olav har alltid vært de norske og islandske sagaene. Som vi har sett har deres kildeverdi også blitt debattert, og mange av disse slutningene gjelder også for St. Olavs lidelseshistorie. *Passio Olavi* har likevel funnet sin plass i historieforskningen. Oppmerksomheten har først og fremst vært av kildeteknisk art, rettet mot dens eventuelle forbindelse med andre norske og islandske kilder. Forholdet mellom de mange versjonene som må ha eksistert av legenden har vært gjenstand for intens forskning. Sjelden har man lagt vekt på å vurdere verdien av St. Olavs lidelseshistorie som historisk kilde. Dette skyldes trolig at tilgangen på andre narrative kilder har vært god. Et eksempel på slik kildeteknisk behandling finnes i artikkelsamlingen *Olavslegenden og den latinske historieskrivning i 1100-tallets Norge* fra år 2000.

Det er fristende å se graden av debatt rundt de tre landenes viktigste narrative kilder i de historiske forskningsmiljøene som resultat av hva man har vært mest opptatt av. På grunn

⁴² Westman 1954: 48

⁴³ Gallén 1960: 5

⁴⁴ Skuym-Nielsen 1971: 19

av at Knut har vært en meget omstridt person i dansk historieforskning har kildene til hans liv og lidelseshistorie vært satt under sterkt fokus. I Norge har man vært opptatt av kildene til Olavs karriere og martyrdom, samtidig som man ikke har satt lignende spørsmålstegn ved hans posisjon som man har gjort med Knut i Danmark. I Sverige har man vært sterkt influert av dansk forskning på perioden. Endelig fikk den weibullske kildekritikk aldri den samme posisjonen i Norge som i de to andre landene. Særlig i Danmark var det denne som for alvor satte i gang debatten. Dagens forskere er oppmerksomme på de kildekritiske problemene som eksisterer i arbeidet med helgenlegender, men den radikale kildekritikkens totale avvisning av kildenes verdi for forskningen er noe modifisert og mer forsiktig i dag.

1.4.2 Helgenkult og helgenlegender

Selv om kildene til St. Olavs, St. Knuts og St. Eriks lidelseshistorie har blitt betraktet med relativt stor interesse i skandinavisk forskning, har dette sjelden vært gjort for å se nærmere på det vi kan kalle helgendimensjonen. Debatten om St. Knuts lidelseshistorier var knyttet til en bredere diskusjon om forholdene i kildenes samtid. Temaet helgenkult har i stor grad vært satt til side i både den norske, danske og svenske forskningstradisjonen.

De første historikere som beskjeftiget seg med helgenkult var Bollandistene, en gruppe jesuitter som fra slutten av 1600-tallet jobbet med å samle og publisere beretningene om den vestlige kirkens helgener i storverket *Acta Sanctorum*.⁴⁵ Gruppen er oppkalt etter Jean Bolland, redaktøren av de fem første bindene, og i alt 53 bind ble utgitt fram til 1794 da den franske revolusjonen satte en midlertidig stopper for arbeidet. I desember 1940 utkom det 68. og foreløpig siste bind.⁴⁶ Bollandistene dannet grunnlaget for framtidig vitenskapelig arbeid med helgener, helgendyrkelse og helgenlegender. I nyere tid er det først og fremst Hippolyte Delehayes som har videreført jesuittenes innsatser, og han gav ut flere betydningsfulle verk i starten av 1900-tallet.⁴⁷ Foruten hans typologisering og kategorisering av materialet søkte han som en av de første å ”skrælle de fiktive elementer fra for at beholde den historiske kjerne”.⁴⁸

At interessen for eldre middelalderhistorie, sagaer, helgenkult og helgenlegender ikke har vært særlig utbredt i skandinavisk historieforskning de siste tiårene kan sees som en relativt direkte følge av den radikale kildekritikken på begynnelsen av 1900-tallet, spesielt

⁴⁵ I arbeidet med denne avhandlingen har ikke *Acta Sanctorum* blitt benyttet på grunn av at verket kun er tilgjengelig på latin. *Acta Sanctorum*s hjemmeside finnes på <http://acta.chadwyck.co.uk>.

⁴⁶ Microsoft Encarta Encyclopedia Standard 2004: ”Bollandists” og <http://acta.chadwyck.co.uk/help.txt/htxview?template=basic.htx&content=aboutacta.htx>

⁴⁷ Se for eksempel Delehaye (1955) 1998.

⁴⁸ Gad 1961: 4

representert ved brødrene Weibull.⁴⁹ Mangelen på nye skandinaviske forskningsarbeider som tar opp helgenkult tydeliggjøres av at Ellen Jørgensens *Helgendyrkelse i Danmark* fra 1909 fremdeles anses som det danske standardverk på feltet.⁵⁰ Situasjonen er lignende i norsk forskning, der Ludvig Daaes *Norges helgener* fra 1879 og til en viss grad også Sigrid Undsets *Norske helgener* fra 1937 fremdeles brukes i dag. Daae påpekte det slående faktum at de første helgenene som ble dyrket i Norge var kongelige og ikke geistlige, og så dette som et uttrykk for kongemaktens sentrale posisjon i religionsskiftet i Norge.⁵¹ En generell oversikt over svensk helgenkult er ikke tilgjengelig. En rolle lignende den *Helgendyrkelse i Danmark* fremdeles innehar i Danmark kan til en viss grad tildeles Else Mundals artikkel *Helgenkult og norske helgener* fra 1995, som tar opp norske helgener som ble dyrket i middelalderens Norge, og plasserer dem i forskjellige kategorier. I motsetning til Jørgensen tar Mundal ikke opp dyrkingen av utenlandske helgener innenfor sitt lands grenser. Jan Schumachers *Helgener fra vest* er ett av ytterst få norske verk som beveger seg inn på temaet utenlandske helgener, men ut over en kort innledende drøfting av helgenlegendenes natur består boken hovedsakelig av oversettelser av fire helgenvitaer fra de britiske øyer og Orknøyene.

De tre skandinaviske helgenkongene og deres kult har fått relativt stor oppmerksomhet i forhold til den generelt labre interessen for helgenkult. St. Olav er utførlig omtalt i to nyere verk; *Olav den Hellige* av Lars Roar Langslet skrevet til tusenårsjubileet for Olavs sannsynlige fødselsår 995 og *Olav. Konge og helgen. Myte og symbol* med Johs. Bruce som redaktør fra 1980. Begge tar for seg ulike sider ved den norske helgenkongen og hans kult. *Helgonet i Nidaros*, redigert av Lars Rumar og utgitt i 1997 til Trondheims tusenårsjubileum, er ett av få resultater av samarbeid på tvers av landegrensene innenfor forskning på helgenkonger. Her tar en rekke forfattere for seg ulike aspekter ved Sankt Olav over en serie artikler. Artikkelsamlingen *Erik den Helige* redigert av Bengt Thordemann fra 1954 regnes som standardverket om St. Erik. Den tar for seg egenskaper ved den historiske personen Erik Jedvardsson og helgenkongen St. Erik. *Knuds-bogen*, redigert av Tore Nyberg og utgitt i forbindelse med 900-årsjubileet for kong Knuts død i 1986, inntar en tilsvarende rolle som verkene nevnt ovenfor; den tar for seg ulike egenskaper ved Knuts virke som konge, hans kult

⁴⁹ Bagge 1996: 47, Christensen 2000: 9

⁵⁰ Christensen 2000: 9

⁵¹ Daae 1879: 170

og legender. Ut over de to verk vi allerede har vært inne på er mangelen på historiske verk som tar for seg de skandinaviske helgenkongekultene i et komparativt perspektiv prekær.⁵²

Når det gjelder undersøkelsene av helgenlegendene på litterært grunnlag innehar to verk av den danske legendeforskeren Tue Gad de viktigste plassene. I doktoravhandlingen *Legenden i dansk middelalder* fra 1961 analyseres et vell av legender og ulike sjangertrekk, mønstre og motiver samt slektskapsforhold og tradisjoner påvises. Gad tildeler helgenkongene og deres legender en egen kategori i sitt verk.⁵³ Den ti år yngre *Helgener. Legender fortalt i Norden* av samme forfatter er et todelt verk der sentrale dimensjoner ved helgentradisjonen gjennomgås, før en mengde ulike helgeners legender og deres egenskaper presenteres.

Man må med andre ord se utenfor Skandinavia om man ønsker en bred framstilling av helgenkultenes historie. Peter Browns *The Cult of the Saints* fra 1981 tar for seg helgenkultens utvikling fra det tredje til det sjette århundre, og ser på kultens betydning for folks religiøse liv og organiseringen av den vestlige kirken etter romerrikets fall. Eric Kemps *Canonization and Authority in the Western Church* fra 1948 tar for seg kirkens bestrebelser for å oppnå kontroll over det stadig økende antall helgenkulturer i Europa. Dette verket var lenge ledende, helt til franskmannen André Vauchez i 1981 utgav det som i dag er det mest anerkjente arbeid på feltet: *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*.⁵⁴ Forfatteren legger fram en fullstendig helgentypologi som i hovedtrekk skiller mellom den populære, lokale helgen, som ofte er av martyrtypen, og den offisielle helgen. Mens den offisielle er av bekjennertypen, blir den populære helgen gjort ”offisiell” via en senere kanonisering. Verkets overordnede fokus ligger på paveistolens rolle innenfor utviklingen av helgenkultene i middelalderen, og hvordan kurien stadig søkte å stramme grepet om helgenverdigheten.

David Rollasons *Saints and Relics in Anglo-Saxon England* fra 1989 har som tittelen antyder ikke samme brede utgangspunkt, men er interessant da den tar for seg helgenkultens fremvekst på de britiske øyer og dens forbindelse med utviklingen på andre samfunnsplan. Et av Rollasons sentrale poenger er at kirkens framheving av et kongeideal gjennom helgenkongekultene var motivert av ønsket om å styrke den verdslige makten som vernet om kirken.

⁵² Se ovenfor s. 5-6.

⁵³ Gad 1961: 151-169

⁵⁴ I arbeidet med avhandlingen har undertegnede benyttet seg av den engelske oversettelsen fra 1997, *Sainthood in the later middle Ages*.

1.4.3 Helgenkongebegrepet

En av de første til å ta for seg helgenkonger spesielt var Robert Folz, blant annet gjennom artikkelen *Zur Frage der heiligen Könige: Heiligkeit und Nachleben in der Geschichte des burgundischen Königtums* fra 1958. I 1965 utgav den tsjekkiske historikeren František Graus sin avhandling om merovingisk helgenkult, der han i hovedsak konsentrerte seg om å argumentere mot tyske Karl Haucks framstilling av rojale og aristokratiske helgenkulter som direkte videreføringer av de førkristne germanske kongers overnaturlige krefter og guddommelige forfedre. Graus argumenterte mot dette ved å påpeke at til tross for at kirken tok opp i seg en del førkristne tradisjoner fantes det ikke grunnlag i kildene for Haucks standpunkter.⁵⁵

Den første virkelige komparative analysen innenfor forskningen på helgenkongekult kom i 1968 da den polske forskeren Karol Gorski ga ut sin artikkel *La naissance des états et le "roi-saint"*. Her ble en komparativ typologi av Europas hellige konger mellom år 800 og 1200 presentert. Gorski pekte på helgenkongekultens tilstedeværelse i store deler av Europa, og den ideologiske og politiske betydning en slik kult hadde for å skape en sterk kongemakt som igjen kunne beskytte landet og kirken, og dermed være gunstig for utviklingen av de unge statsorganisasjonene som begynte å ta form i denne perioden av middelalderen.⁵⁶

I 1970 kom den første reaksjonen på Gorskis, og spesielt Graus' teser. Med utgivelsen av den kontroversielle *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England. The transition from paganism to Christianity* presenterte William A. Chaney nye historiske, mytologiske og arkeologiske beviser til støtte for teorien om kontinuitet fra den hedenske til den kristne kongekulten. Kritikken av disse synspunktene lot ikke vente på seg. Tre år senere kom Janet Nelsons artikkel *Royal saints and early medieval kingship* som særlig hadde to ankepunkter til Chaney's teorier. For det første understreket hun forskjellen mellom sanktitet, *sanctitas* (som i forbindelse med helgenkult) og sakralitet, *sacer* (som i forbindelse med sakralkongedømmet). Sanktitet var, i motsetning til sakralitet, en status man måtte gjøre seg fortjent til og som ble *tildelt* etter døden. For det andre finnes det ikke sikker kunnskap om det førkristne "sakralkongedømmet" og dets eventuelle natur. I tillegg pekte Nelson på den interessante muligheten for at beskrivelsen av en from og beskjeden helgenkonge i ettertid kunne brukes *mot* kongemakten ikke bare av kirken, men også av et aristokrati som ville styre kongen.⁵⁷

⁵⁵ Klaniczay 2002: 7-9

⁵⁶ Christensen 2000: 10, Klaniczay 2002: 9

⁵⁷ Nelson 1973: 43-44

I 1975 ga tyskeren Erich Hoffmann ut det foreløpig siste store verket som forfektet førkristen–kristen kontinuitet i forbindelse med helgenkongekult i form av hans avhandling *Die heiligen Könige bei den Angelsachsen und den Skandinavischen Völkern: Königsheiliger und Königshaus*. Dette komparative studiet av angelsaksiske og ikke minst skandinaviske helgenkonger og helgenkongekult kartla hvordan tradisjonen ble eksportert fra de britiske øyer til Norden av engelske geistlige. Hoffmann er enig med Haucks påstand om at kultene som vokste opp rundt grunnleggere av nye kristne dynastier hadde mest betydning på grunn av sin ideologiske funksjon. Helgenkongens etterkommere opphøyde denne motivert av et ønske om å skaffe til veie en hellig forfader (*der heilige Spitzenahn*), som i overgangen til kristen tid kunne overta rollen til de førkristne gudene man tidligere mente at kongeslekten nedstammet fra. Hoffmann understreket betydningen en *Spitzenahn* hadde som ideologisk våpen i tronstridigheter, og dokumenterte at helgenkongen var en hagiografisk sammenstilling som søkte å sveise sammen kongelighet og martyrdom via en kristusanalogi.⁵⁸

I 1984 gav Robert Folz ut sin store syntese *Les saints rois du Moyen Âge en Occident (Vie-XIIIe siècles)* om middelalderens europeiske helgenkonger i form av en komparativ analyse av 28 dynastiske helgener. Han plasserte disse i tre ulike kategorier: martyr, bekjenner og ”miracleworker” og hevdet at de tre typene representerte en kronologisk utvikling. En svakhet ved denne framstillingen var at den ikke tok høyde for kongelige helgener som ikke hadde regjert som konge, noe som førte til en utelukkelse av alle kvinnelige kongelige helgener og deres kulter fra teksten.⁵⁹ Til tross for at Knut Lavard kun hadde hertugtittel i Danmark, tok Folz ham med i syntesen i kraft av hans kongetittel hos obrodittene.⁶⁰

At kultene rundt helgener av ulike kjønn innenfor et kongehus ikke kunne skilles fra hverandre var et av poengene i Susan J. Ridyard's *The royal saints of Anglo-Saxon England: a study of West Saxon and East Anglian cults* fra 1988. Verket tar for seg de kongelige helgenkulter på de britiske øyer fram til og med St. Edmund. I motsetning til Hoffmann og Chaney er ikke Ridyard ute etter å presentere generelle modeller for kultenes utvikling. Likevel ser hun en del likhetstrekk mellom de ulike kultene. Ifølge Ridyard står lokale geistlige krefter sentralt i etableringen av kongelige helgenkulter, og spesielt sterke kirkelederes handlinger understrekes. Dermed innebærer etableringen av disse kultene også verdslig politisk innflytelse, siden kirken gjennom kulten kunne favorisere enkelte kongsemner på bekostning av

⁵⁸ Christensen 2000: 11, Klaniczay 2002: 10

⁵⁹ Klaniczay 2002: 12-13

⁶⁰ Folz 1984: 40-42

andre. Dette står i kontrast til Hoffmanns oppfatning av kongemakten som sentral og Gorskis understreking av den nasjonale kirkens involvering. Ridyard betrakter en vel etablert helgenkult som et viktig redskap lokalkirken kunne benytte seg av i møtet med nye samfunnsmessige utfordringer i kraft av kultens politiske og åndelige prestisje og makt. Som del av sin kritikk mot Chaney påpeker Ridyard på linje med Nelson også forskjellen mellom sanktitet og sakralitet, der det første er noe som kun kan oppnås, mens det andre er en medfødt kvalitet.⁶¹

Til slutt må også Gábor Klaniczays *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe* nevnes som en nyttig kilde til forståelsen av kongelige helgener som en sentral legitimerende faktor i utviklingen av middelalderens monarkiske statsformer. Klaniczay tar lærdom av den lange debatten vedrørende helgenkonger, som bare delvis har blitt gjengitt ovenfor, han behandler i hovedsak sitt hjemland Ungarns tallrike kongelige helgener,⁶² men inkluderer også et komparativt blikk ut over Europa.

1.5 Kilder

I besvarelsen av den første delproblemstillingen er kildegrunnet en relativt liten kjerne av primærkilder. Det dreier seg om til sammen fire utgaver av kongenes lidelseshistorier samt mirakelsamlinger. Kapittel 3 er i sin helhet viet til drøftingen av disse kildene og deres ulike egenskaper.⁶³ I tillegg til disse vil avhandlingen også ta i bruk de samtidige historieverkene som finnes. Til en viss grad vil også de senere historieverkene som ble presentert i kapittel 1.4.1 brukes der det faller naturlig. Disse kildene er imidlertid ikke like interessante som de samtidige kildene når vi ønsker å se nærmere på konteksten.

Besvarelsen av de to siste delproblemstillingene vil bygge på sekundære kilder. Det er i denne sammenhengen at arbeidet med kildene antar en noe uvanlig og potensielt vanskelig karakter. En komparasjon av den religiøse og politiske konteksten må utgjøre en syntese av kunnskapen som norsk, dansk og svensk historisk forskning har bygd opp gjennom mange års nitidig arbeid. Det finnes ingen primære kilder fra middelalderen som kan gi svaret på slike spørsmål. Mye av litteraturen som brukes i besvarelsen av de to siste delproblemstillingene er introdusert i kapittel 1.4, og noen hovedtrekk av hvilke kilder det dreier seg om følger her:

⁶¹ Ridyard 1988: 77-78, 234-235

⁶² Hele fem ungarske helgener ble kanonisert samme år (!), i 1083.

⁶³ Når avhandlingen refererer til de primære kildene brukes forkortelser med referanser til bibliografien. Listen over forkortelser viser både til plasseringen av den mest anerkjente utgivelsen av kilden i sin originale form (der denne har vært tilgjengelig), og til standardutgaven av oversettelsen til dansk, norsk, svensk eller engelsk som har vært brukt i arbeidet med avhandlingen. Listen finnes på side IV.

For det første inneholder historiske verk om middelalderen mye grunnleggende informasjon om lidelseshistorienes kontekst.⁶⁴ Første bind av *The Cambridge History of Scandinavia* redigert av Knut Helle er spesielt egnet fordi det tar opp forholdene og sidestiller utviklingen i alle de tre skandinaviske landene. Dernest forteller de mer spesialiserte kirke- og religionshistoriske verkene en annen historie om de samme periodene.⁶⁵ Videre finnes flere artikkelsamlinger fra de ulike landene hvor ulike egenskaper ved det religiøse og politiske forløpet behandles.⁶⁶ Endelig finnes det en mengde enkeltartikler som alle kan bidra til komparasjonen av helgenkongenes lidelseshistorier og deres politiske og religiøse kontekst.

1.6 Metode

Det overhengende metodiske grep avhandlingen støtter seg på er komparasjon. Sammenligning som metode er interessant, fordi en slik framgangsmåte gjør problematisering av det som i utgangspunktet kan virke som enkle og ukompliserte fenomener mulig. Avhandlingen vil sammenligne kildematerialet og deretter søke å besvare oppgavens problemstillinger ved å benytte den andre av tre hovedretninger som den amerikanske sosiologen Theda Skocpol har delt det hun kaller komparativ historie, eller historisk sosiologi, inn i. Denne forskningsstrategien har hun klassifisert som ”comparative history as the contrast of contexts”,⁶⁷ med andre ord en ”kontrastering av kontekster”. En slik ”fortolkende historisk sosiologi”⁶⁸ har mye til felles med en av fem forskjellige versjoner av komparativt forskningsarbeid som Charles Tilly har kalt ”kontrasterende komparasjon”.⁶⁹ Hovedmålet med både Skocpols og Tillys framgangsmåter er av samme art: det er heuristisk. Man ønsker *ikke* å teste ut en generaliserende teori eller modell på et antall historiske fenomener for å sjekke om den holder mål, men å oppnå ny kunnskap om hvert enkelt tilfelle. Formålet med denne måten å bruke komparasjon på er med andre ord å søke kunnskap om lignende, men likevel ikke identiske historiske situasjoner. Ved å stille de samme spørsmålene til flere sett med historisk materiale

⁶⁴ Se for eksempel Skyum-Nielsen 1971: *Kvinde og Slave, Danmarkshistorie uden retouche*, 3, Christensen m.fl. 1977: *Danmarks historie*, I, Hørby og Lund 1980: *Samfundet i vikingtid og middelalder 800-1500*, og Fenger 1989: *Kirker rejses alle vegne for Danmark*, Gunnes 1976: *Rikssamling og kristning*, Moseng m.fl. 1999: *Norsk historie I 750-1537* og Krag 2000: *Norges Historie inntil 1319 for Norge samt Lindkvist og Ågren 1985: Sveriges medeltid* og Harrison 2002 b): *Sveriges historia. Medeltiden for Sverige*.

⁶⁵ Se for eksempel Schwarz Lausten 1998: *Kirkehistorie. Grundtræk af Vestens kirkehistorie fra begyndelsen til nutiden*, Nyberg 2000: *Monasticism in North-Western Europe, 800-1200* og Sigurðsson 2003: *Kristningen av Norden 750-1200 for internasjonale forhold*, Schwarz Lausten 1987: *Danmarks kirkehistorie for Danmark*, Oftestad m.fl 1993: *Norsk kirkehistorie* og Gunnes 1996: *Erkebiskop Øystein. Statsmann og kirkebygger for Norge samt Nilsson 1998: Missionstid och tidig medeltid* og Pernler 1998: *Hög- och senmedeltid for Sverige*.

⁶⁶ Se for eksempel Nilsson (red.) 1996: *Kristnandet i Sverige. Gamla källor och nya perspektiv*, Dahlbäck (red.) 1997: *Kyrka – samhälle – stat*, Skevik (red.) 1999: *Kongemøte på Stiklestad. Foredrag fra seminar om kongedømmet i vikingtid og tidlig middelalder* og Imsen (red.) 2003: *Ecclesia Nidrosiensis 1153-1537*.

⁶⁷ Skocpol & Somers 1994: 75

⁶⁸ Hansen 2003: 8

⁶⁹ Hansen 2003: 7,10

vil man kunne komme opp med ulike svar. Slik kan den ”kontrastorienterte” måten å drive historisk forskning på bidra til å finne individualiteten og noen av de unike særtrekkene ved ulike historiske fenomener.⁷⁰ Dette er analogt med avhandlingens mål: å sammenligne de tre skandinaviske helgenkongenes lidelseshistorier og deres applikasjon for å oppnå større kunnskap om utviklingen i hvert av de tre landene, og peke ut hver periodes unike kvaliteter.

Det er imidlertid enkelte hensyn som må tas. Knut Ågotnes har påpekt at fordelene med komparasjon, ”der likheter forsvinner mot en (grå) bakgrunn og der forskjeller står fram i bildet”,⁷¹ samtidig kan føre til at forskjeller som er ubetydelige i følge én forskers syn, men kanskje ikke i en annens, også forsvinner fra arbeidets resultat.⁷² For å oppnå en meningsfylt sammenligning av kildene og deres historiske kontekst er det nødvendig at studieobjektene er kommensurable størrelser, dvs. at de er enheter som kan sammenlignes.⁷³ Dette er relativt uproblematisk, siden St. Olav, St. Knut og St. Erik alle hører hjemme i gruppen av konger hvis innflytelse først nådde sitt potensial ved at de ble erklært hellige etter sin død. En slik kategorisering tilsier at de etter døden delte enkelte sentrale egenskaper. Kildene til kongenes lidelseshistorier hører til i samme litterære sjanger, hagiografien. Når det gjelder konteksten er bildet mer komplisert, men formodentlig ikke et hinder for komparasjon. Riktignok dør de tre kongene, og deres kulturer etableres og styrkes, til ulike tider og ved ulike punkter i de respektive landenes utvikling. Likevel hører de tre utvalgte periodene i grove trekk til den samme middelalderkulturen, der kirke- og statsorganisasjonen var i utvikling samtidig som samarbeidet dem imellom antok nye former, blant annet gjennom helgenkongekulten.

Selv om man i prinsippet kan sammenligne hva som helst, er det ikke all komparasjon som kan gjennomføres med samme grad av suksess. Det er langt fra sikkert at resultatene man oppnår blir like interessante om fenomenene man sammenligner ikke ”tilhører samme logiske klasse, samme ’begrensete regelmessighet’ ”.⁷⁴ Studieobjektene man arbeider med må kunne settes inn i et felles logisk system, de må la seg identifisere som en viss type.⁷⁵ Et eksempel på dette er at det ville være vanskeligere å sammenligne *etableringen* av de skandinaviske helgenkongekultene, enn lidelseshistorienes kontekst. Grunnen til dette er at St. Olavs kult vokste fram i et samfunn der et religionsskifte fremdeles foregikk, der kristendommen ikke var i nærheten av å være integrert i samfunnet. Utbredelsen av Olavskulten antok en tilnærmet

⁷⁰ Kjeldstadli 1999: 264

⁷¹ Ågotnes 1989: 7

⁷² Ågotnes 1989: 7

⁷³ Kjeldstadli 1988: 440, Kjeldstadli 1999: 267

⁷⁴ Kjeldstadli 1999: 268

⁷⁵ Kjeldstadli 1988: 440

eksplosjonsartet hastighet i forhold til helgenkongekultene som fulgte. Når St. Knuts og St. Eriks kulturer ble grunnlagt var situasjonen en annen, kristendommen var nå mer etablert i sine respektive land. I tillegg til våre magre kunnskaper om Olavskultens første tid ville denne radikale forskjellen mellom de ulike samfunnstypene, der kultenes tidlige utvikling foregikk, gjøre en sammenligning i overkant usikker og vanskelig.

Et lignende argument kan også framsettes mot avhandlingens valg av kontekster som sammenlignes. Selv om utviklingen av middelalderens institusjoner ofte lå litt etter i Sverige kontra Danmark og Norge, er det en betydelig tidsforskjell mellom vår danske og norske periode fram til den svenske. Valgene denne avhandlingen tar kan likevel forsvares. For det første er ikke forskjellen mellom de tre periodene der lidelseshistoriene utformes like iøynefallende som i eksemplet ovenfor. For det andre rettes fokus mot lidelseshistoriene som *del* av en helgenkult, ikke mot alle dimensjonene ved en helgenkults etablering. Endelig fører det faktum at vi sammenligner én side av helgenkulten, introduksjonen av lidelseshistorie til ære for helgenen, til at de ulike politiske og åndelige egenskapene ved de tre periodene vil bli en sentral del av avhandlingens funn.

Til slutt bør et kilderelatert metodisk poeng nevnes. Sammenligningen av kontekstene baserer seg på beskrivelser av de politiske og religiøse forholdene i de tre landene. Det mulige problemet er at tekstene stammer fra tre *ulike* land, og dermed minst tre ulike historiografiske tradisjoner. Dermed kan årsaken til sammenfallende egenskaper eller store forskjeller mellom kontekstene være basert på faglige variasjoner istedenfor den historiske virkeligheten. Å avgjøre om dette er tilfelle vil være vanskelig, men når man er klar over at dette kan utgjøre en avgjørende forskjell, er muligheten i alle fall til stede for ta hensyn til den.

1.7 Avhandlingens struktur

Denne avhandlingen har som vi har sett ovenfor to hovedmål, og tekstens struktur bærer preg av dette. Etter introduksjonskapitlet der tema presenteres, og utgangspunktet for arbeidet legges, følger et kortfattet kapittel om de tre skandinaviske helgenkongenes liv, og en gjennomgang av deres respektive kulturer i periodene før lidelseshistoriene utformes. Deretter følger to omfattende og drøftende kapitler som hver for seg er viet til oppgavens to hovedmål. Til slutt følger et konklusjonskapittel der funnene og hovedtrekkene i avhandlingen sammenfattes, samtidig som de ulike delproblemstillingene fra introduksjonskapitlet blir besvart. På grunn av at dette avsluttende kapitlet søker å sammenfatte avhandlingen, vil oppsummeringer underveis i teksten holdes til et minimum for å unngå gjentakelser i konklusjonskapitlet.

Kapittel 2 Kongene – historie og tidlig kultus

Før fokus dreies mot de tre skandinaviske helgenkongenes lidelseshistorier og deres kontekst, må det etableres hvem kongene var *før* de døde, og ble erklært hellige. Lesere fra de ulike skandinaviske landene er godt kjent med sitt lands helgenkonge, men erfaring viser at kunnskapene kan skorte noe når det gjelder nabolandenes. De viktigste trekkene ved kultens utvikling *før* den offisielle litteraturen ble utformet og inkludert i kulten skal også kartlegges.

2.1 Kongenes liv og karriere

2.1.1 Olav Haraldsson ca. 995 - 1030

Olav Haraldsson ble sannsynligvis født i første halvdel av 990-tallet,¹ trolig ca. 995.² Hans far var småkongen Harald Grenske fra Vestfold-Grenland,³ men Olav vokste opp hos småkongen Sigurd Syr som moren giftet seg med etter at faren ble drept.⁴ Muligens var hjemstedet hans det som i dag er Ringerike eller Toten.⁵ Olav dro tidlig ut på vikingferd og kjempet *med* danskene i England før han skiftet side og hjalp den engelske kongen Ethelred i kampen *mot* danskene. Under et opphold hos hertug Richard i Rouen i 1013-14 ble Olav døpt og mottok konfirmasjonens sakrament.⁶ Olav satte kursen mot Norge i 1015 med kun to skip. Med seg hadde den blivende kongen flere engelske geistlige. Blant dem var biskop Grimkjell og minst to andre biskoper.⁷ I tillegg var skipene lastet med rikdommer fra Olavs eventyr rundt om i Europa som sannsynligvis spilte en avgjørende rolle i den kommende tidens suksess.⁸

De politiske omstendighetene vedrørende Olavs maktovertagelse er uklare.⁹ Det springende punkt er hvordan kong Knut forholdt seg til Olavs reise til Norge. Ifølge saga-tradisjonen gjorde Olav dette i opposisjon til Knut, men det finnes også informasjon i sagaene og enkelte skaldekvad som tilsier det motsatte.¹⁰ En av Knuts viktigste allierte i erobringen av England i 1015-16 var Eirik Ladejarl, som sammen med sin bror Svein hadde vært det danske kongehusets menn i Norge siden Olav Tryggvason falt i slaget ved Svolder i 999.¹¹ Selv om

¹ Sandnes 1997: 14

² Farmer 2004: 397

³ Sandnes 1997: 14, Moseng m.fl. 1999: 67

⁴ Krag 2000: 59

⁵ Gunnes 1981: 15

⁶ Langslet 1998: 25-26, 28, Krag 2003: 193

⁷ Langslet 1998: 31-32, Krag 2003: 194

⁸ Bagge 2002: 201

⁹ Krag 2000: 60

¹⁰ Krag 2003: 193. Se Krag 1995: 137-140 og Krag 2000: 60 for hypotesen om at Olav kom til Norge etter avtale med Knut den mektige og Bagge 2002: 179-184 for en kritikk av denne hypotesen.

¹¹ Lawson 1993: 95-96

Svein fremdeles var igjen i Norge, må store deler av ladejarlenes styrker ha vært opptatt med erobringen av England.¹² Et slikt maktvakuum kan ha vært sjansen Olav trengte for å gripe makten i Norge. At flere høytstående geistlige fulgte Olav kan forstås som at Ethelred ville lage problemer for Knut ved å sende Olav til Norge som en ekstra trussel og forstyrrelse.

Imidlertid *kan* Olavs erobring av Norge ha kommet i stand etter en avtale med Knut i bytte mot en lovnad at den kommende norske kongen ikke støttet engelskmennene i kampen om England.¹³ Dette virker ikke veldig sannsynlig med hensyn til Eiriks posisjon som en av Knuts viktigste allierte, da en avtale med Olav ville gå på bekostning av ladejarlene. En avtale trenger imidlertid ikke bety at Knut ga opp sine forpliktelser overfor Eirik. Han kan ha ment at det var tilstrekkelig med plass i Norge til begge parter,¹⁴ særlig siden Eirik nå var jarl av Northumbria.¹⁵ Uansett etablerte Olav seg trolig på Østlandet først, før han beseiret Svein Ladejarl i slaget ved Nesjar i 1016, og lot seg hylle som konge på Øyratinget. Dette sikret han formelt rettsgrunnlag for kongedømmet. Olav benyttet seg vekselvis av makt, gavmildhet og overtalelse for å bli konge og for å innføre kristendommen.¹⁶ Han var sannsynligvis den første norske konge til å herske over størstedelen av landområdet som i dag utgjør Norge.¹⁷

I løpet av sin regjeringstid gjorde Olav kristendommen til riksreligion. Den nye offisielle religionen fortrengte det som hadde vært en del av folks private sfære.¹⁸ Ved hjelp av de engelske geistlige styrket kongen den norske kirkeinstitusjonen gjennom kirkebygging og utformingen av en landsomfattende administrasjon.¹⁹ Olav har blitt kreditert for deler av eldre norsk lovgivning, men dette er meget omstridt.²⁰ I utenrikspolitisk øyemed arbeidet kongen for å forbedre forholdet til nabolandet i øst, blant annet giftet han seg med Olof Skötkonungs datter Astrid, og fikk anerkjent retten til konfliktområdet Båhuslen.²¹ Han var mindre heldig i forsøkene på å oppnå overhøyhet og innføre skatter på Island og Færøyene.²²

I forhold til landets aristokrati har forskningen tradisjonelt sett Olavs kongevelde som preget av forsøk på å bekjempe de øverste medlemmene samtidig som han støttet seg på de

¹² Sandnes 1997: 15

¹³ Moseng m.fl. 1999: 67

¹⁴ Krag 2000: 60

¹⁵ Lawson 1993: 96

¹⁶ Moseng m.fl. 1999: 68

¹⁷ Helle 1993: 10, Krag 2003: 194

¹⁸ Moseng m.fl. 1999: 67, 69

¹⁹ Langslet 1998: 51-53

²⁰ Authen Blom 1981: 63-64

²¹ Langslet 1998: 43-45

²² Langslet 1998: 39

lavere. Olav har blitt kreditert for å ha innført mange nye ordninger, blant annet innsettingen av *lendmenn* og *årmenn* som kongemaktens lokale representanter. Imidlertid benyttet trolig også tidligere konger seg av slike ordninger, men Olav har kanskje gjort bruken mer utbredt.²³

Etter maktovertagelsen skal Olav ha alliert seg med landets mektigste høvdinge, for senere å føre fram bønder og høvdingsønner til maktposisjoner på bekostning av disse. Bruken av lavættede årmenn til styring av kongsgårdene har også kunnet true stormennenes innflytelse, og ført til at deres fiendtlige innstilling til kongen økte.²⁴ Nyere forskning viser at Olavs framferd nok var mer differensiert enn den tradisjonelle oppfatningen. Som enhver konge satte han inn nye menn da han overtok makten, men lite tyder på at dette alltid var en annen *type* menn. Han valgte pålitelige folk til viktige posisjoner, men det er tvilsomt om disse som landsomfattende gruppe var av lavere rang enn tidligere. Av nødvendighet tilpasset Olav sine valg av allierte i de ulike landsdelene etter hvor sterkt han stod. Olav måtte nok lete lengre ned på den sosiale rangstigen for å skaffe seg tilhengere i Trøndelag og Vestlandet.²⁵

Det er innlysende at Olavs tap av kongemakten kan knyttes til en konflikt med deler av aristokratiet. Hans ofte harde framferd, ærebaserte feider med enkelte stormenn som hadde sin bakgrunn i undersåtters handlinger, og de begrensede økonomiske ressursene han rådde over bidro til å skyve flere mektige høvdinge bort fra han. Olav måtte velge sine venner, men slik ble andre automatisk hans fiender.²⁶ Kong Knut, som i starten av 1020-tallet hadde etablert sin kontroll over England og Danmark, må ha sett muligheten til å gjenvinne det som han så på som sin farsarv. Med overlegne ressurser inngikk han allianser med dem som mente seg forsmådd av Olavs selektive politikk, og den lokale motstanden ble organisert under kyndig ledelse. Det kontroversielle drapet av Erling Skjalgsson i et mindre sjøslag i 1027 førte Olavs forhold til denne stormannsgruppen til bristepunktet. Da Knuts hær seilte mot Norge året etter, søkte Olav tilflukt i Russland. Året etter forsvant Knuts mann i Norge, Håkon Eiriksson jarl, på vei fra England, og et nytt politisk vakuum oppstod. Olav forsøkte å utnytte denne situasjonen, og returnerte til landet med støtte fra den svenske kongen Anund Jakob. Men en overlegen hær bestående av trønderske bønder og styrkene til Knuts allierte ventet like over grensen. Olav Haraldsson falt i det følgende slaget ved Stiklestad 29. juli 1030.²⁷

²³ Bagge 2002: 175-176, 187-188

²⁴ Moseng m.fl. 1999: 68

²⁵ Bagge 2002: 184, 187, 191, 203

²⁶ Bagge 2002: 197, 200-203

²⁷ Moseng m.fl. 1999: 68-69, Krag 2003: 194-195

2.1.2 Knut Svensson ca. 1043 - 1086

Det har ikke lyktes historiefaget å tidfeste Knuts fødsel nøyaktig, men det antas at han ble født i første halvdel av 1040-tallet, kanskje i 1043.²⁸ Knuts far var Svein Estridsson som regjerte i Danmark fra 1047 til 1076, og den andre av Sveins totalt fem sønner som styrte Danmark.²⁹ At mange av dem – ifølge Saxo alle – var resultater av kong Sveins utenomekteskapelige aktiviteter, synes ikke å ha hatt noen effekt på deres status som kongsemner.³⁰ Ut over hva lidelseshistorien forteller oss om Knuts liv og levnet har vi ikke mange samtidige kilder til hans karriere, og vi sitter igjen med svært begrensede faktakunnskaper om Knut Svensson.

Da Harald Hen døde i 1080 etter fire år på tronen, ble Knut valgt til konge etter sin eldre bror. Omstendighetene rundt valget er ukjente, men vi kan anta at han tok plass på tronen i kraft av sin alder, eller muligens sine hærstyrker.³¹ Knut trengte ikke, i motsetning til Olav Haraldsson, å etablere sitt land som et kongerike eller innføre kristendommen; Danmark var rundt 1080 kommet langt i sin utvikling i forhold til sine skandinaviske naboer. Men han hadde likevel nok av utfordringer å ta tak i, og han var særlig interessert i å hevde kirkens sak.

Et sterkt vitnesbyrd om dette gir kong Knuts gavebrev til Lund domkirke fra 21. mai 1085. Gavebrevet er det eldste bevarte danske diplom, og eneste fra før år 1100 hvis tekst er bevart.³² Imidlertid eksisterer kun en kopi av gavebrevet i dag, og det har hersket uenighet om dokumentets ekthet blant skandinaviske historikere.³³ Vi vet at Knut også støttet et kloster i Dalby og kirkene i Viborg, Roskilde og Odense med økonomiske gaver.³⁴ Med gavebrevet overførte kongen store landområder i Lund og mellom 20 og 30 skånske og sjællandske landsbyer til domkirken.³⁵ De kongelige rettighetene i tilknytning til landområdene fulgte med, men med tre unntak. Inntektene av *fredkjøp* fra dem som hadde blitt gjort fredløse etter lovbrudd, *leidangsbøter* fra folk som ikke stilte opp til militærtjeneste og retten til underhold når kongen besøkte områdene forble hans eksklusive rettigheter.³⁶ Hvorvidt disse forbeholdene ble satt ut i praksis er usikkert, men siden de nevnes i gavebrevet er det mest trolig.³⁷ Av diplomets framgår det også at kongen hadde stor respekt for landets geistlige

²⁸ Fenger 1989: 61

²⁹ Fenger 1989: 46, 59

³⁰ Christensen 1977: 236

³¹ Fenger 1989: 65, Christensen 1977: 243

³² Christensen 1977: 248

³³ Lindkvist 2003 a): 160

³⁴ Christensen 1977: 245, Fenger 1989: 66

³⁵ Christensen 1977: 245

³⁶ Skovgaard-Petersen 2003 a): 181

³⁷ Hørby 1988: 59

ledere. Biskop Rikwal av Lund oppgis å være hans nærmeste rådgiver.³⁸ Knuts gavmildhet overfor kirken førte nok til at den støttet opp om hans politikk i retur.³⁹ Det var kongens plikt å gå til aksjon når freden ble brutt, og hans rettighet å kreve bøter av de ansvarlige. Som Olav Haraldsson virker Knut å ha vært en forkjemper for en sterkere kongemakt.

Knuts ekteskap med Edel (opprinnelig Adela), datter av grev Robert av Flandern, hvis fyrstehus var et av Europas mest vel ansette, sier en del om Knuts politiske og dynastiske ambisjoner. Knut skal ha forsøkt å invadere England – som hans onkel Knut den mektige styrte tidligere på 1000-tallet – to ganger, og han har derfor blitt omtalt som ”den sidste vikingekonge”⁴⁰ som opererte i området. Første forsøk endte uten nevneverdig suksess i 1075, da opprøret mot kong Vilhelm i East Anglia ble slått ned før Knuts hær rakk fram.⁴¹ Det andre forsøket i 1085 ble begynnelsen på slutten for Knut, da problemer i forberedelsene til toktet førte til et opprør mot kongemakten, noe som førte til hans jordiske endelikt. Selve årsaken til opprøret er et av moderne dansk historiografis største stridstema.⁴² Sommeren 1085 var Knuts flåte i ferd med å samle seg i Limfjorden som et ledd i forberedelsene til invasjonen av England. Men kongen lot vente på seg, og broren Olav skal ha tatt til orde mot ham. Årsaken til forsinkelsen kan ha vært at Knut var opptatt i sør, der grensen var truet av keiser Henrik IV, eller kanskje hadde Knut fått greie på brorens forræderi. Flåten ble uansett oppløst, og folk dro hjem til innhøstingen. Den vanligste oppfatningen er at den påfølgende innkrevningen av leidangsbøter førte til at opprøret oppstod i Vendsyssel nord på Jylland for så å spre seg sørover. *Roskildekrøniken* angir derimot innføringen av en ny og uhørt ekstraskatt som selve årsaken til opprøret.⁴³ Muligens kan også Knuts angivelige ønske om at hans sønn, og ikke hans bror, skulle følge ham på den danske tronen, ha vært utslagsgivende for Olavs deltagelse i opprøret mot kong Knut og hans styre.⁴⁴ Olav ble uansett tatt til fange og sendt i landflyktighet til Knuts svigerfar, men om dette skjedde før eller under opprøret er usikkert. Kongen, hans familie og nærmeste menn ble tvunget til å flykte gjennom landet via Slesvig by til Fyn. Men opprøret fulgte hakk i hel like til St. Albanskirken i Odense der kong Knut, hans bror Benedict og 17 av hans hirdmenn ble drept 10. juli 1086.⁴⁵

³⁸ Fenger 1989: 66

³⁹ Christensen 1977: 249

⁴⁰ Christensen 1977: 246-247

⁴¹ Christensen 1977: 246

⁴² Skovgaard-Petersen 2003 a): 180

⁴³ *Ros*: 45-46

⁴⁴ Klaniczay 2002: 151

⁴⁵ *KLNM VIII*: sp. 596, Christensen 1977: 248, Fenger 1989: 66-68

2.1.3 Erik Jedvardsson ? - 1160

Vi vet enda mindre om Erik Jedvardssons liv og levnet enn vi vet om hans kolleger i Danmark og Norge. Samlingen av Sverige startet senere og tok lenger tid enn i Danmark og Norge. Ikke før om lag 1250 var Sverige et noenlunde stabilt rike.⁴⁶ Hadde det ikke vært for den intense forskningen rundt personen Erik Jedvardsson som fulgte i kraft av hans status som nasjonalhelgen hadde det neppe vært mulig å tegne en skisse av hans karriere. I Eriks levetid hadde to landskapsområder, Västergötland og Östergötland, lenge konkurrert om å være det førende. På 1100-tallet var også det senere kristnede Svealand rundt Mälaren og Uppland kommet sterkere inn i det rikspolitiske bildet.⁴⁷ I perioden fra cirka 1130 til om lag 1250, ble ledelsen av landet likevel dominert av to konkurrerende familier fra Götaland. De ledende kongene i denne perioden kom fra disse to familiene. Erik regnes som stamfaren til det ene partiet, ofte kalt det *erikske* partiet med sete i Västergötland. Deres fiender var det *sverkerske* partiet, oppkalt etter Eriks rival Sverker I (113?-1156), med hovedsete i Östergötland.⁴⁸

Når og hvor Erik Jedvardsson ble født, og hvem som var hans foreldre kjenner vi ikke til. Ut fra at hans far skal ha hett Jedvard har det vært spekulert i at hans far var oppkalt etter den engelske martyrkongen Edward,⁴⁹ og at slekten hadde forbindelser til England.⁵⁰ Navnet kan også skyldes innflytelse fra engelsk misjon.⁵¹ Erik skal ha tilhørt en stormannsætt, men hadde tilknytning til flere kongeætter gjennom sin kone Kristina, som han giftet seg med tidlig på 1140-tallet.⁵² Hennes oldefar på farssiden var den danske kongen Erik Eiegod (1095-1103) og kong Inge den eldre (ca. 1080- ca. 1100) var hennes morfar.⁵³ Erik ble neppe tatt seriøst som tronpretendent før tidligst i starten av 1150-tallet. Muligens opptrådte Erik som motkonge til Sverker på et ting allerede i 1151, der kongens sønn ble drept.⁵⁴ Det er mulig at han ble anerkjent som konge ”i det skjulte” mens Sverker ennå regjerte. I 1156 drepes så Sverker, angivelig av en lavættet person støttet av den danske prinsen Magnus Henriksson.

Med Sverkers død har antagelig Erik offisielt blitt tatt til konge i Västgötland. At Erik ble sett på som konge av sine samtidige bekreftes av at han ble skrinlagt med kongekrone.⁵⁵

⁴⁶ Lindkvist 2003 b): 221

⁴⁷ Christensen 2000: 57

⁴⁸ Lindkvist 2003 b): 224-225

⁴⁹ Erik Jedvardssons far er ukjent for oss i flg. *KLNM* IV: sp. 14.

⁵⁰ Fröjmark 1998: 192

⁵¹ Westman 1954: 22

⁵² Christensen 2000: 57

⁵³ Westman 1954: 22

⁵⁴ Westman 1954: 27

⁵⁵ Thordemann 1954 c): 269ff

Hendelsene som leder til Eriks offisielle regjeringstid kan betraktes som relativt sikre, men vi vet lite om hva han faktisk gjorde som konge. Forsøkene som den norske og danske kongen angivelig foretok for å stramme grepet om riket, og spesielt for å bedre forholdene for kirken, har ikke klare paralleller i Eriks tilfelle. Selv om Erik bar kongetittelen hadde han lite makt over sitt fragmenterte og ustabile rike,⁵⁶ og lite konkret kan sies om hvilke tiltak Erik satte i verk i sin regjeringstid. Magnus Henriksson skulle også bli kong Eriks banemann, da et lokalt opprør støttet av den danske prinsen endte med at Erik ble drept i Uppsala cirka 1160.⁵⁷ Året etter drepte så Sverkers sønn Karl (1160-1167) Magnus, og ble deretter anerkjent som konge. Saxo forteller om drapene på Sverker og Magnus uten å nevne Erik Jedvardsson direkte.⁵⁸ Dette skyldes trolig Saxos nære tilknytning til kong Valdemar av Danmark (1146-1182) som senere dannet en allianse med Eriks og hans etterkommeres hovedfiender, det sverkerske partiet. Blant annet giftet Karl Sverkersson seg, ifølge Saxo, med Valdemars niese.⁵⁹

En mye debattert episode fra Eriks liv er det såkalte første korstoget til Finland. Dette skal ha funnet sted i løpet av 1150-tallet, men de fleste detaljerte opplysningene vedrørende dette toktet er usikre. Ulike forskere har veid deres sannhetsgehalt forskjellig.⁶⁰ Vi vet at deler av Finland ble okkupert og befolkningen konvertert til kristendommen i andre halvdel av 1150-tallet,⁶¹ så det kan ikke utelukkes at beretningene har en historisk kjerne. Med seg på korstoget skal kong Erik ha hatt med seg biskop Henrik fra Uppsala. Selv om hans status innenfor Uppsalakirkens geistlighet er omstridt,⁶² hersker det liten tvil om at Henrik var en historisk person som drev misjonsvirksomhet i Finland, og som senere ble Finlands apostel.⁶³ Trolig var Henrik opprinnelig fra England, og navnet antyder at han kan ha normanniske aner. Formodentlig var han i Sverige som del av den engelske misjonen der fram til ca. år 1200.⁶⁴

2.2 Kulten før lidelseshistoriene

2.2.1 St. Olav ca. 1030 – ca. 1150

Etter slaget på Stiklestad i 1030 gikk det ikke lang tid før kong Olav ble betraktet som helgen både i Norge og i utlandet. Ifølge senere tradisjon ble Olavs lik gravd opp om lag et år etter

⁵⁶ Lindkvist 2003 b): 225

⁵⁷ Harrison 2000: 58, Lindkvist 2003 b): 225

⁵⁸ Saxo: bok XIV, kap. 17.2. (s. 222-223)

⁵⁹ Saxo: bok XIV, kap. 28.23. (s. 288)

⁶⁰ Se for eksempel Nilsson 1998: 136, Christensen 2000: 58, Jutikkala 2003: 44 og Lindkvist 2003 b): 232.

⁶¹ Lindkvist 2003 b): 232

⁶² Christensen 2000: 58

⁶³ Jutikkala 2003: 44-45

⁶⁴ Borenius 1930: 340-341

hans fall, og via hans hirdbiskop Grimkjells proklamasjon og ”hele folkets dom”,⁶⁵ ble han kåret til helgen. Olavs lik ble skrinlagt på alteret i Klemenskirken i Nidaros 3. august 1031,⁶⁶ og denne dagen ble senere feiret som Olavs *translatio*.⁶⁷ Slik ble byen Nordens første kjente og dominerende valfartsmål i middelalderen.⁶⁸ Olavskulten fant sin første litterære form i to skaldedikt, henholdsvis Torarin Lovtungas *Glælognskviða* rettet til Knut den mektiges sønn Sven Alfivason fra før 1035, og Sigvat skalds *Erfidrápa Óláfs helga* fra rundt 1040.⁶⁹ Diktene forteller om mirakler og tilstrømming av pilegrimer til Nidaros, og gir hint om at Olavskulten allerede i det første tiåret etter kongens død hadde et omfang ut over den kretsen hans tidligere støttespillere utgjorde.⁷⁰

Olav Haraldssons helgenry spredde seg raskt utenfor Norges grenser. Allerede under hans sønn Magnus’ regjeringstid som konge over Danmark (1042-47) ble trolig mellom fem og ti Olavskirker bygd der, og flere fulgte i andre halvdel av 1000-tallet.⁷¹ I England finnes også forholdsvis mange tidlige kilder, blant annet et Olavs-officium fra rundt 1050.⁷² Før 1055 grunnla jarl Siward av Northumbria en kirke til ære for St. Olav.⁷³ Liturgiske tekster, en kalender, en martyrliste samt en kirke viet til St. Olav vitner også om at den norske helgenkongens kult var representert i England rundt 1060.⁷⁴ På samme måte som med Magnus’ periode som konge av Danmark faller de første sporene av Olavskult i England sammen med perioden der Harald Hardråde var involvert i de politiske hendelsene på de britiske øyer. Nå tapte islandske kilder omtalte St. Olav i andre halvdel av 1000-tallet, og mot slutten av samme hundreår fantes en Olavskirke i Novgorod, og muligens også i Konstantinopel.⁷⁵ Adam av Bremen, som skrev *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* rundt 1070,⁷⁶ kjenner godt til Olavskulten i Nidaros. Han forteller at pilegrimer strømmet til kirken langveis fra,⁷⁷ og at St. Olavs martyrfest ble feiret ”av alle folkene ved havet i nord, nordmenn, svear, göter, [sembere,] dansker og slaver.”⁷⁸ Nærmere St. Olavs lidelseshistorie finner vi den islandske skalden Einar Skulessons dikt *Geisli*. Trolig ble diktet utformet i forbindelse med opprettelsen

⁶⁵ *Snorre*: Olav den helliges saga, kap. 244 (s. 447).

⁶⁶ Frøymark og Krötzl 1997: 135

⁶⁷ Langslet 1998: 95-96

⁶⁸ Krötzl 1997: 146

⁶⁹ Mortensen og Mundal 2003: 354

⁷⁰ Mortensen og Mundal 2003: 356-357 Diktene finnes på norrønt i Jónsson 1912-1915: 300-301 og 239-245.

⁷¹ Nyberg 1997: 80

⁷² Mortensen og Mundal 2003: 358

⁷³ Fletcher 1999: 412

⁷⁴ Dickins 1937-1945: 56-57

⁷⁵ Mortensen og Mundal 2003: 357-359

⁷⁶ Dickins 1937-1945: 54

⁷⁷ *Adam*: bok 4, kap. 33 (s. 212).

⁷⁸ *Adam*: bok 2, kap. 61 (s. 104).

av erkebispesetet i Nidaros i 1152/53. Dikteren gir sågar uttrykk for at det faktisk at byen var sentrum for Olavskulten, var en sentral grunn til at den ble valgt til erkebispesete.⁷⁹ Kulten hadde eksistert i godt over hundre år da St. Olav lidelseshistorie ble utformet etter 1150.

2.2.2 St. Knut ca. 1086 – ca. 1095

I motsetning til St. Olav var kong Knuts lidelseshistorie en sentral del av helgenkongekultens etablering i tiden rundt tronskiftet i 1095. Noen kult før lidelseshistorien skrives kjenner vi ikke til, men en idé om Knuts hellighet kan ha eksistert i det lokale geistlige miljø. En folkelig kult rett etter kongens død er ikke usannsynlig, men har ingen dekning i kildene. Dermed kan en oppblomstrende kult rundt den avdøde kongen i tiden rett etter hans død på linje med Olav Haraldssons tilfelle 50 år tidligere ikke bevises.⁸⁰ Arbeidet med de første utgavene av St. Knuts lidelseshistorie sammenfalt omtrent med at lokale geistlige tok opp kongens jordiske levninger og plasserte dem i en steinsarkofag i den nye kirken som var under oppførelse i Odense i 1095.⁸¹ Disse to hendelser utgjør til sammen startskuddet for Knutskulten.

2.2.3 St. Erik ca. 1160 – ca. 1250

Som tilfellet er vedrørende Eriks liv og levnet vet vi også lite om St. Eriks tidlige kultus. Det begrensede kildetilfanget for 1100-tallets Sverige gjør at lanseringen av en kult rundt St. Erik er vanskelig å datere.⁸² Mangelen på spor i de få kildene kan skyldes at kulten var av et meget lokalt omfang i lang tid etter Eriks død.⁸³ Striden mellom det sverkerske og det erikske partiet førte nok til at det var vanskelig å skape en allment akseptert helgenkult i perioden.⁸⁴ Lanseringen av Erikskulten har ofte blitt oppfattet som et forsøk på å skape en konkurrent til Olavskulten. Dette er imidlertid lite trolig, sannsynligvis har man ønsket å sveise sammen det store erkestiftet, eller hevde seg ovenfor det konkurrerende bispesetet i Linköping, som også hadde interesser i øst.⁸⁵ Endelig har også geistlighetens ønske om å fordømme drapet på kongen, kirkens fremste beskytter i urolige tider, vært ansett som motivasjon for en kult rundt Erik.⁸⁶

Med tanke på at Karl Sverkerson (1160-1167) regjerte i de første årene umiddelbart etter Eriks død er det lite trolig at kongemakten støttet en eventuell erikskult for å hevde seg. Da Eriks sønn Knut (1167-1196) beseiret Karl i 1167 kan denne situasjonen ha endret seg.

⁷⁹ Mortensen og Mundal 2003: 359

⁸⁰ Christensen 2000: 36

⁸¹ Fenger 1989: 69

⁸² Christensen 2000: 60

⁸³ Lundegårdh 1997: 118

⁸⁴ Lindkvist 1997: 53

⁸⁵ Hallencreutz 1996 b): 266

⁸⁶ Fröjmark 1996: 408

Antagelig fant skrinleggingen av Erik sted i løpet av Knuts regjeringstid,⁸⁷ muligens allerede i 1167.⁸⁸ Tidligere var det vanlig å plassere denne hendelsen på 1200-tallet, enten som en del av erkebispesetets flytting i 1273, eller til 1257 på grunn av en misvisende innskrift i et nå tapt alterskap.⁸⁹ Med helgenkongekultene i nabolandene som forbilder, kan både kongen og geistlige i Uppsala ha blitt inspirert til å forsøke å skape lignende framgang rundt ”sin” helgenkonge. Faktisk har etableringen av erkebispesetet i 1164 blitt sett på som et resultat av Eriks død, uten at dette har bakgrunn i kildene.⁹⁰ Mer trolig er det at Karl Sverkersson og det sverkerske partiets gode forhold til pave Alexander III som, i kontrast til Valdemar av Danmark, stod på pavens side i den pågående konflikten, var utslagsgivende i opprettelsen av erkebispesetet.⁹¹ Det nylig opprettede erkebispesetet hadde helt sikkert også behov for å øke sin prestisje og autoritet innenfor kristenheten. Men siden erkebispestolen i Uppsala var underlagt den danske i Lund, var det nok begrenset hvor langt de ansvarlige for Erikskulten kunne håpe å nå i samme periode som den danske kirken hevdet Knut Lavard-kulten. St. Erik skulle i lang tid framover være begrenset til en rolle som skytshelgen for sitt dynasti, den lokale kirken i Uppsala, og ulike politiske grupperinger med sete i Uppland.⁹²

Det første sikre vitnesbyrd vi har om en kult rundt St. Erik er *Vallentunakalendariet* fra 1198, den første rent svenske oversikt over kirkelige festdager. Festen til ære for St. Erik står oppført under 18. mai.⁹³ Selv om kalenderen bærer navnet til en kirke i Mälardalen, stammer den trolig fra Uppsala stift.⁹⁴ Dokumentet viser at man feiret helgenkongen mot slutten av 1100-tallet, men sier ingenting om kultens omfang eller oppslutning. Slutten av 1100-tallet så også opprettelsen av et benediktinerkloster i Uppsala, som på samme måte som St. Knuts kloster i Odense fungerte som domkapittel for kirken.⁹⁵ Klosteret har blitt lansert som et sentrum for Erikskulten i perioden,⁹⁶ men det hersker uenighet om denne påstanden kan bevises på en kompetent måte.⁹⁷ *Sverres saga*, ferdigstilt kort tid etter kong Sverres død i 1202,⁹⁸ forteller at den hellige kong Erik Jedvardsson hviler i skrin i Uppsala i Svitjod.⁹⁹

⁸⁷ Nilsson 1998: 136

⁸⁸ Nyberg 1975: 12-18

⁸⁹ Westman 1954: 83, Ahnlund 1954: 123

⁹⁰ Nilsson 1998: 144

⁹¹ Hallencreutz 1996 a): 129

⁹² Lindkvist 1997: 53

⁹³ Schmid 1954 b): 163, Gallén 1960: 2, Nilsson 1998: 138

⁹⁴ Ahnlund 1954: 114, Lundegårdh 1997: 118

⁹⁵ Christensen 2000: 62

⁹⁶ Gallén 1976: 20

⁹⁷ Christensen 2000: 63

⁹⁸ Lönnroth, Ólason og Piltz 2003: 502

I første halvdel av 1200-tallet forsvinner så å si alle tegn til en erikskult fra kildene. Riktignok har studier av en mynt som formodentlig ble utstedt mens Knut Holmgerrson, hvis bestefar sannsynligvis er identisk med Erik Jedvardssons yngre sønn Filip,¹⁰⁰ regjerte fra 1229 til 1234, antydnet at kulten var vel utbredt, i alle fall i Uppland,¹⁰¹ ved dette tidspunktet. Uppsalakirkens arkiver forteller en annen historie, siden St. Erik ikke nevnes en eneste gang i kirkens diplommateriale fra perioden. Omtrent samtidig hadde domkapitlet bukket under eller blitt oppløst. Domkapitlets eksistens bekreftes i en pavebulle fra 1207,¹⁰² mens innholdet i et pavebrev fra 1224 gjør det klart at domkirken nå mangler et domkapittel.¹⁰³ Hvorfor dette skjedde vet vi ikke. At Benediktinerordenen gikk inn i en svakere periode på grunn av økt konkurranse fra andre ordener kan ha vært en faktor. Omtrent samtidig opphørte den engelske misjonen i Sverige. De siste spor etter engelske geistlige i Uppsala stammer fra begynnelsen av 1200-tallet, og disse kan ha vært sentrale i Erikskulten med sin kjennskap til og erfaring med helgenkongekulter. At (Gamla) Uppsala lå avsides til, kan heller ikke ha styrket kirkens livskår.¹⁰⁴ Endelig har de urolige politiske forholdene i Upplandsområdet i perioden trolig også bidratt til å forstyrre Uppsalakirkens virksomhet. Om domkapitlet virkelig var sentrum for St. Eriks kult i perioden, kan kulten ha delt dets skjebne. I et brev fra paven fra 1232 omtales kirken som ”invigd åt Sankt Lars”,¹⁰⁵ og et pavelig avlatsbrev fra 1250 nevner heller ikke St. Erik.¹⁰⁶ Først i andre halvdel av 1200-tallet skulle kulten igjen gjøre seg gjeldende, og det er i denne perioden kilden til St. Eriks lidelseshistorie utformes.

⁹⁹ SS: 131

¹⁰⁰ Nyberg 2000: 184

¹⁰¹ Sjöberg 1986: 5-8

¹⁰² Gallén 1976: 3

¹⁰³ Lundegårdh 1997: 119

¹⁰⁴ Gallén 1976: 20

¹⁰⁵ Lundegårdh 1997: 118

¹⁰⁶ Nilsson 1998: 138

Kapittel 3 Kildene – lidelseshistorie og mirakler

Nå skal vi ta for oss St. Olavs, St. Knuts og St. Eriks lidelseshistorier ved å se på ulike aspekter ved kildene og sammenligne hvordan de framstiller helgenkongene. Kapitlet er delt i fire seksjoner. Den første tar for seg kildenes bakgrunn, mens del to kort oppsummerer deres innhold. Del tre er kapitlets tyngdepunkt med komparasjonen av kildenes egenskaper. Til slutt følger en sammenligning av mirakelsamlingene og hva de sier om kultens status i perioden.

3.1 Kildenes opphav

På grunn av varierende kunnskaper om kildenes opphav må en inngående diskusjon av hva av disse sier om kongene innledes med en behandling av forskningens forsøk på å datere disse.

3.1.1 Danmark

I motsetning til de norske og svenske kildene har opphavet til Odense-litteraturens fire sentrale elementer ikke blitt mye debattert. Alle er ganske nøyaktig plassert i historien, og deres opphavssted er kjent. De fire tekstene stammer alle fra det geistlige miljøet ved kirken og det tilhørende klosteret i Odense, og var sterkt preget av engelske geistlige og engelsk kirketradisjon. I forbindelse med elevasjonen av Knuts gravkiste i 1095 skrev en av de engelske munkene ved St. Albanskirken en tavleinnskrift kalt *Tabula Othiniensis* til den hellige kongens ære.¹ Tavlen ble overført til helgenskrinet i den nylig oppførte kirke ved Knuts translasjonsfest og kanonisering, som trolig fant sted i år 1100. Det har vært uenighet om dette skjedde i 1100 eller 1101, men siden en translasjonsfest den 19. april sistnevnte år ville falle på langfredag, er 1100 eneste alternativ.² En plate med tekst, *Epitafium*, i innhold lik *Tabula*, ble også skrinlagt med kongens relikvier på høyalteret i den nybygde steinkirken.³ *Tabula* er for øvrig den eldste skandinaviske narrative kilde vi har kjennskap til.⁴

Passio Sancti Kanuti regis et martyris,⁵ den første virkelige lidelseshistorien, ble også forfattet i anledning St. Knuts kanonisering i 1100.⁶ Den finnes bevart i en håndskrift fra 1400-tallet funnet i Köln i Tyskland.⁷ Antakelig holdt forfatteren, hvis navn ikke er kjent, til ved den nyoppførte steinkirke viet til Vår Frue, Sankt Alban og Sankt Knut i Odense, eller vedkommende kan ha vært en av benediktinermunkene ved det tilhørende Sankt Knuts

¹ *KLNM*: VIII: sp. 596

² Nyberg 2000: 56

³ Albrechtsen 1986: 21-22

⁴ Skovgaard-Petersen 2003 a): 170

⁵ Hellig Knud Konges og Martyrs Lidelseshistorie, heretter omtalt som *Passio*.

⁶ Skovgaard-Petersen 2003 a): 170

⁷ *KLNM*: VIII: sp. 596

kloster. *Passio*, som tar utgangspunkt i de to tavleinnskriftene, er skrevet til bruk ved messer og gudstjenester til helgenkongens ære. Det har vært vanlig å regne forfatteren for å være en nylig ankommet engelsk geistlig ved kirken i Odense.⁸ Dette er lite sannsynlig når vi vet at forfatteren i overgangen til det tolvte århundre hadde oppholdt seg i Odense i en årrekke.⁹

Fullt utviklet ble ikke tradisjonen rundt St. Knuts lidelseshistorie før en gang i perioden 1104 til 1124, da et nytt verk om St. Knuts martyrium,¹⁰ *Gesta Sweonmagni regis et filiorum eius et passio gloriosissimi Canuti regis et martyris*,¹¹ ble utformet, også det i Odense. Verket er bevart i to håndskrifter fra 1200-tallet og ett fra 1602.¹² Som tittelen sier handler dette verket ikke eksklusivt om Knut Svensson, men fortellingen om helgenkongens liv og martyrium opptar store deler av teksten.¹³ Forfatteren er den engelske geistlige Ælnoth (opprinnelig Ailnoth) som enten var benediktinermunk eller prest fra Kent, men som uansett var en vel ansett person i det kirkelige miljøet.¹⁴ Med de brede kunnskapene som krøniken demonstrerer, og våre kunnskaper om vanlige prester på denne tiden, er det mest sannsynlig at Ælnoth var munk. Curt Weibull har påvist at dette verket bygger på *Passio*,¹⁵ men forfatteren har også gjort nytte av andre skriftlige og muntlige kilder. Til forskjell fra *Passio* utarbeidet Ælnoth sitt verk etter at Knuts levninger hadde blitt tatt opp fra steinsarkofagen, svøpt i silke, overført til et flott skrin på alteret i den nybygde steinkirken, og kongen hadde blitt kanonisert av paven.¹⁶ Kilden omtales som regel med tittelen *Ælnoths krønike*.¹⁷

I motsetning til hva tilfellet er for St. Olav og St. Erik finnes ingen samtidig mirakelsamling bevart i de danske kildene. Det nærmeste er de bevarte delene av et dikt av en munk ved navn Arnfast som sannsynligvis stammer fra 1200-tallet.¹⁸ På grunn av kildens tilhørighet utenfor den definerte perioden vil den ikke kunne brukes til å si noe om lidelseshistorienes politiske og religiøse kontekst på samme måte som de andre mirakelsamlingene.

⁸ Albrechtsen 1986: 22

⁹ Christensen 2000: 26

¹⁰ Meulengracht Sørensen 1986: 53. Det nøyaktige tidsrom for Ælnoths nedtegnelse er usikkert, og flere forslag har vært foreslått, blant annet mellom 1110 og 1117 (Meulengracht Sørensen 1986: 53), mellom 1111 og 1117 (Skovgaard-Petersen 2003 a): 170) og 1122 (Albrechtsen 1986: 22 og Christensen 2000: 32).

¹¹ Kong Svend Magnus' og hans Sønners Bedrifter og Kong Knud den Helliges Lidelseshistorie.

¹² *KLNM*: VIII: sp. 597

¹³ 32 av 36 kapitler handler om forhold ved Knuts liv og martyrium.

¹⁴ Skovgaard-Petersen 2003 a): 170-171 antyder at Ælnoth kan ha vært en munk av benediktinerordenen, mens Albrechtsen 1986: 22 mener han kan ha vært en vanlig prest.

¹⁵ Gad 1961: 156

¹⁶ Gad 1961: 156

¹⁷ Albrechtsen 1986: 25, note 1

¹⁸ Gad 1961: 161

3.1.2 Norge

På grunn av den sentrale posisjonen norsk historieforskning har tildelt St. Olav i den norske rikssamlings- og kristningsprosessen, og at det finnes et veritabelt mylder av norske og utenlandske kilder fra 1000-tallet og utover som tar for seg St. Olav, finnes det en hel egen litteratur som behandler historiske tekster om den norske helgenkongen. Spesielt har kildens opphav og forholdet mellom de ulike versjonene vært gjenstand for intens forskning.

De første kildene vi har til St. Olavs lidelseshistorie er to skaldedikt fra perioden før 1153.¹⁹ St. Olavs lidelseshistorie og mirakelsamling i *Passio et miracula beati Olavi*,²⁰ Theodoricus Monachus' *Historia de antiquitate regum Norwagiensium*²¹ og kanskje også *Historia Norvegiae*²² er en del av oppblomstringen av skriftkultur som oppstod i sammenheng med opprettelsen av erkebispedømmet i Nidaros i 1152/53, og den internasjonaliseringen og oppgraderingen som dette betydde for kirken. Muligens har det eksistert et grunnlag for denne litteraturen i første halvdel av århundret. For eksempel kan sju av miraklene som beskrives i *Geisli* stamme fra et mirakelhåndskrift fra 1130- eller 1140-årene.²³ Anne Holtsmark har antydnet at Sigvat skald benyttet seg av en skriftlig *Translatio Olavi* på latin da han skrev *Erfdrápa Óláfs* omkring 1040. Dette er imidlertid ikke allment akseptert i dag.²⁴

De eldste utgavene av *Passio Olavi* er to håndskrifter fra siste fjerdedel av 1100-tallet som stammer fra et fransk benediktinerkloster og et cistercienserkloster i Yorkshire.²⁵ Det franske håndskriftet er den eldste kilden til den korte versjonen av *Passio* på cirka en side, mens den engelske er den eldste kilden til den lange versjonen. Selve *passio*-delen er nærmest identisk i de to versjonene.²⁶ Forholdet disse to imellom har vært debattert. I dag er den allmenne oppfatningen at den korte stammer fra den lange. I tillegg finnes det også forkortede versjoner av begge to, samt ytterligere to yngre og ulike *passio*-tekster som antagelig stammer fra 1200-tallets Sverige.²⁷ Eyolf Østrem har gjort et overslag over antallet kopier av *Passio Olavi* i Norden rundt år 1200 og kommet til at det kan dreie seg om så mange som 4000.²⁸ Til

¹⁹ Mortensen og Mundal 2003: 354, se ovenfor s. 28.

²⁰ *Den hellige Olavs lidelseshistorie og mirakler*, heretter omtalt som *Passio Olavi*.

²¹ *Historien om de gamle norske kongene*.

²² *Norges historie*.

²³ Mortensen og Mundal 2003: 359

²⁴ Mortensen og Mundal 2003: 381

²⁵ Mortensen og Mundal 2003: 363

²⁶ *KLNM XII*: sp. 561

²⁷ Mortensen og Mundal 2003: 367

²⁸ Østrem 2000: 186

tross for de mange versjonene og kopiene av *Passio Olavi*, er det enighet om at det meste av den originale teksten ble forfattet i Nidaros i andre halvdel av det tolvte århundre.

Det har vært vanlig å regne erkebiskop Øystein Erlendsson (1161-1188) som forfatter av *Passio Olavi*,²⁹ og at hans arbeid bygget på *Translatio*.³⁰ Dette er ikke lenger den ledende oppfatningen.³¹ Kanskje kan Øystein ha tatt initiativet til utformingen av tekstene, og så inntatt rollen som koordinator for prosjektet. Det er klart at teksten har gått gjennom endringer og fått flere tillegg av mer enn en forfatter over flere tiår. Inger Ekrem har funnet spor etter fire ulike redaksjoner og minst like mange forfattere, der den første kan stamme fra tiden før 1152/53.³² Dette gjelder spesielt mirakeldelen fordi den ikke led under de samme retoriske krav som lidelseshistorien, og dermed lettere kunne reflektere nye bevis for helgenens makt. At mirakelsamlingen har funnet sin nåværende form i løpet av erkebiskop Øysteins tid understøttes av at det eldste håndskriftet som finnes av den lange versjonen inneholder alle de 49 kjente miraklene. Miraklene deles grovt sett opp i to grupper etter når de ble samlet inn. De ti første stammer antageligvis fra 1000-tallet, mens de resterende 39 trolig har blitt rapportert og forfattet ved intens aktivitet i løpet av erkebiskop Øysteins periode som erkebiskop.³³

Det eneste vi med sikkerhet kan si om *Passio Olavis* opphav, er at Øystein har forfattet flere av de senere miraklene, og at den versjonen vi kjenner trolig ble redigert og ferdigstilt av Øystein etter 1160 og før hans død i 1188,³⁴ kanskje endatil ”mens han var i landflyktighet i England fra 1180 til 1183”.³⁵ Med tanke på at Bury St. Edmunds var hovedsete for St. Edmunds kult og er kjent for sin tradisjon for historieskriving, er dette langt fra urimelig.³⁶

Theodoricus Monachus’ verk er langt mindre omdiskutert i norsk forskning enn *Passio Olavi*. Dette er merkelig, men like fullt sant. Hans forfatterskap er eksplisitt knyttet til Nidaros under Øysteins periode som erkebiskop gjennom fortalens dedikasjon til hans jordiske herre, erkebiskop Øystein av Nidaros. Antagelig skrev Theodoricus sitt verk rundt 1180, og det er overlevert i fullstendig form.³⁷ Han var munk, og er sannsynligvis identisk

²⁹ Gunnes 1973: 3-7, Rieber-Mohn 1981: 35

³⁰ Gunnes 1973: 3, Mortensen og Mundal 2003: 381, note 35 og 32

³¹ Ekrem 2000: 138

³² Ekrem 2000: 142-143

³³ Mortensen og Mundal 2003: 360-365

³⁴ Ekrem 2000: 137

³⁵ Moseng m.fl. 1999: 249

³⁶ Jocelin of Brakelond: *Chronicle of the Abbey of Bury St Edmunds* er et godt eksempel på relativt samtidig historieskriving i Bury. Erkebiskop Øysteins besøk omtales på s. 15.

³⁷ Moseng m.fl. 1999: 250, Kraggerud 2000: 263, Mortensen og Mundal 2003: 360

med den senere erkebiskop Tore Gudmundsson eller biskop Tore av Hamar.³⁸ Lars Boje Mortensen og Else Mundal har diskutert verkets forhold til *Passio Olavi*, eller retttere sagt forholdet mellom de to verks opphavsmenn. Samsvar i innhold og ordlyd har ofte blitt påpekt, og man har diskutert hvem som har lånt av hvem i arbeidet med de to tekstene, eller om likhetene er mer tilfeldige. Mortensen og Mundal foreslår at de to tekstene kan ha blitt til i form av et samarbeid innenfor det litterære miljøet i Nidaros, og at man må se dem "... som uttrykk for felles innsats *innanfor* det snevre Nidarosmiljøet, som resultat av et team-work, ikkje *ein* forfattar som låner av ein annan".³⁹ Theodoricus' verk er ikke en del av St. Olavs lidelseshistorie på samme måte som *Passio Olavi*, men på grunn av dens nære forhold til *Passio Olavi* og erkebiskop Øystein er den en kilde *til* St. Olavs lidelseshistories kontekst.

Den anonyme *Historia Norvegiae* stammer trolig fra rundt midten av 1100-tallet. Hvor verket ble utformet er ikke kjent.⁴⁰ Kilden er sjangermessig på linje med Theodoricus' historie, og interessant fordi den utfyller informasjonen i *Passio Olavi* og Theodoricus' verk. På grunn av dette har *Historia Norvegiae* blitt satt i sammenheng med den første redaksjonen av *Passio Olavi*. Inger Ekrem har postulert at de to verkene har samme forfatter, og at St. Olavs lidelseshistorie i en tidlig periode inntok en dobbeltrolle som både fortsettelse av verket om norsk historie, og begynnelsen av den liturgiske tradisjonen rundt St. Olav.⁴¹

3.1.3 Sverige

Den eneste kilden til St. Eriks lidelseshistorie vi i dag har bevart er *vita*,⁴² en liturgisk tekst sjangermessig på linje med *Passio* og *Passio Olavi*. Som i St. Olavs tilfelle finnes det også i St. Eriks tilfelle bevart en samling mirakler. Brorparten av dem er nedtegnet i omtrent samme periode som selve lidelseshistorien. Det eldste fullstendige håndskriftet av *Vita* på latin finnes i *Registrum Upsalense* 1344.⁴³ Et håndskrift av en kortere versjon av legenden, som finnes bevart som en del av et breviarium fra Linköpings stift, har blitt datert til de siste tiårene av 1200-tallet.⁴⁴ Erik Lönnroth hevdet ut fra dette at den korte versjonen utgjorde et tidligere

³⁸ Lönnroth, Ólason og Piltz 2003: 502

³⁹ Mortensen og Mundal 2003: 368

⁴⁰ Moseng m.fl. 1999: 250 foreslår at verket er skrevet av en norsk geistlig i Danmark rundt midten av 1100-tallet, Ekrem 2000: 143 antyder at det er skrevet i tiden før erkebispestetets opprettelse i 1152/53 (kanskje i Nidaros) mens Mortensen og Mundal 2003: 371 antyder at det er skrevet på et sted på Østlandet i perioden mellom 1160 og 1175.

⁴¹ Ekrem 2000: 153-154

⁴² *KLNM* IV: sp. 14. Kilden kalles som regel for "Erikslegenden" eller "Erik den heliges legend" i forskningen, men den har ikke et nøyaktig definert og fastsatt navn på linje med St. Olavs og St. Knuts lidelseshistorier. På grunn av dette omtales kilden til St. Eriks lidelseshistorie i denne avhandlingen for enkelhets skyld som *Vita*.

⁴³ Gallén 1960: 3, Schmid 1954 a): XX

⁴⁴ Lönnroth 1959: 271

stadium i utviklingen av St. Eriks lidelseshistorie enn standardlegenden *Vita*,⁴⁵ men denne teorien har ikke blitt ført videre av andre. Få forskere mener det er mulig å bestemme det opprinnelige årstallet for utformingen av kilden nøyaktig. Den gjengse oppfatningen blant forskerne er begrenset til å fastslå at den endelige nedtegnelsen skjedde mot slutten av andre halvdel av 1200-tallet, og man har ikke, som Lönnroth, forsøkt å skille de to versjonene av lidelseshistorien fra hverandre.⁴⁶ En uttømmende analyse av *Vita* har til dags dato ikke blitt gjennomført,⁴⁷ og debatten om kildens alder har som regel vært forskningens hovedfokus.

Knut B. Westman har forsøkt å datere utformingen av St. Eriks lidelseshistorie mer nøyaktig, og koblet *Vita* til Israel Erlandsson, et medlem av den uppsaliensiske geistligheten, og senere biskop av Västerås (1311-1329), som samlet inn og komponerte en del av St. Eriks mirakler.⁴⁸ Ifølge Westman utformet Erlandsson *Vita* som del av arbeidet med *Eriksofficiet*, gudstjenesteordningen for St. Eriks dag, og han antyder at dette kan ha skjedd i 1277.⁴⁹ Som Westman ser Kjell Kumlien Israel Erlandsson som ”Erikslegendens välkända upptecknare”.⁵⁰ I nyere publikasjoner er man ikke like opptatt av å navngi *Vitas* forfatter, men man holder fast ved Israel Erlandssons rolle som forfatter av deler av mirakelsamlingen. Rollen som forfatter av helgenkongens lidelseshistorie og mirakler minner om posisjonen som ofte ble tildelt erkebiskop Øystein med hensyn til St. Olav. Den har imidlertid ikke hatt samme gjennomslagskraft i svensk forskning, som Øysteins posisjon tidligere hadde i den norske.

Mens Westmans datering av kildens opphav ikke faller utenfor andre halvdel av 1200-tallet, har andre forskere kommet med mer radikale forslag. Einar Carlsson hevdet at *Vita* ble skrevet i samband med skrinleggingen av Erik mot slutten av 1100-tallet.⁵¹ Hovedargumentet er at skrinleggelsen og feiringen av den nye helgenens dag *krevde* en ferdig utarbeidet liturgisk tekst, siden nettopp *den* var grunnlaget for feiringen.⁵² I forbindelse med sin teori om *Vitas* forfatter og datering hevdet Westman at Israel Erlandsson hadde basert seg på en tapt eldre kilde som ”behandlat Eriks liv, skrinläggning och underverk”.⁵³ Ut fra dette resonnermentet har man hevdet eksistensen av en tekst lik den Erlandsson skal ha basert seg på, og dermed kunnet flytte utformingen av *Vita* nesten hundre år tilbake i tid. At en liturgisk feiring

⁴⁵ Lönnroth 1959: 272

⁴⁶ Ahnlund 1954: 109, Schmid 1954 b): 167, Gallén 1960: 3, Lindkvist 2003 b): 232

⁴⁷ Tore Nyberg, personlig kommunikasjon 30. august 2004.

⁴⁸ Lundén 1960: 53-54, 83

⁴⁹ Westman 1954: 46, 83

⁵⁰ Kumlien 1966: 35

⁵¹ Gallén 1960: 3

⁵² Lundén 1983: 300, Tore Nyberg, personlig kommunikasjon 30. august 2004.

⁵³ Westman 1954: 46

av helgenen forutsatte eksistensen av en *vita*, er imidlertid omstridt. Det har tidligere blitt påpekt at man kan feire en helgens dag uten tekster som er forfattet spesielt for denne dagen.⁵⁴ Den finske historikeren Jarl Gallén har understreket at det ville være vanskelig for Erikskulten å overleve i over hundre år om en eller annen form for leksjoner ikke skulle ha eksistert til bruk i gudstjenestene på St. Eriks minnedag.⁵⁵ Kulten overlevde da også, men som vi har sett er det mye som kan tyde på at den var døden nær i første halvdel av 1200-tallet.⁵⁶

Av de danske kildenes opphav har vi sett at engelske geistlige spilte sentrale roller i utformingen av deler av Odense-litteraturen. Når vi vet at *Vitas* slektskap med engelske helgenlegender har blitt konstatert av Erich Hoffmann, Jarl Gallén og Jalmari Jaakkola,⁵⁷ at den engelske innflytelsen over Uppsalakirken fram til cirka 1200 var langt sterkere enn hva tilfellet var om lag hundre år senere, samt at det på denne tiden nærmest var for en regel å regne at helgenkult inkluderte en form for lidelseshistorie, er det vanskelig å tro at det mot slutten av 1100-tallet *ikke* var utarbeidet en tekst som tok for seg St. Eriks liv og levnet. Det tolvte århundret var høysesong for helgenkulter og de medfølgende legendene. Hvis St. Eriks translasjon fant sted i 1167, og han ble feiret mot slutten av 1100-tallet, mens hans sønn var konge over en lang periode, bør man nærmest forvente at Knut Eriksson i samarbeid med kirken, eller de engelske geistlige på eget initiativ, tok ansvar for kulten og sørget for at en tekst til ære for helgenkongen ble utformet. De engelske representantene ved kirken i Uppsala ville sannsynligvis ha sett på dette som en nødvendig og, ikke minst, naturlig ting å foreta seg.

Den verdslige framstillingen av kong Eriks martyrium og hans framferd i *Vita* har også blitt brukt som argument for en tidlig datering. En senere forfatter ville ikke trenge å ta hensyn til folk som levde på Eriks tid og deres kunnskaper om ham slik *Vita* gjør, og heller male et mer vanlig, overdrevent fromt og stereotypisk bilde av helgenkongen.⁵⁸ Mot dette kan man imidlertid stille St. Knuts lidelseshistorier. Som vi skal komme nøyere tilbake til senere i avhandlingen har framstillingen av Knut i *Passio*, som er skrevet innen femten år etter hans død, ikke det samme verdslige preg som *Vita* har. Går man ytterligere 15 til 20 år framover til *Ælnoths Krønike*, er den verdslige delen av historien om Knut nedtonet i forhold til andre elementer i teksten. Hvis legenden om St. Erik var skrevet mot slutten av 1100-tallet er ikke tidsrommet mellom Eriks død i 1160 og utformingen av *Vita* særlig forskjellig fra perioden

⁵⁴ Sjöberg 1983: 258

⁵⁵ Gallén 1960: 3-4

⁵⁶ Se ovenfor s. 31.

⁵⁷ Hoffmann: 1975: 38-45 og Lundén 1983: 301-302

⁵⁸ Lundén 1983: 303-304

mellom Knuts død og *Ælnoths Krønike*. Endelig har tolkningen av en mynt datert til 1180-tallets Uppsala blitt brukt som argument for en tidligere legende. Rolf Sjöberg tolker tre ulike deler av myntens inskripsjoner og symboler som tilsvarende til tre rubrikker i *Vita* om kongens virksomhet, og vil slik vise at mynten *forutsetter* tilstedeværelsen av en legende.⁵⁹

Med tanke på at det på denne tiden hadde blitt vanlig å forberede dokumentasjon av helgenens liv og levnet samtidig med lanseringen av kulten, dog spesielt i forbindelse med søknad om kanonisering, er det langt fra usannsynlig at det allerede mot slutten av 1100-tallet fantes en beretning om kong Eriks liv og martyrium. Eksistensen av en tidlig legende kan imidlertid ikke bevises, skjønt den kan heller ikke avkreftes. Ingen har til nå klart å etablere en klar forbindelse mellom den postulerte tidlige *vita* og den yngre teksten vi kjenner til. Men om man feiret St. Erik ved kirken i Uppsala mot slutten av 1100-tallet er det vanskelig å forestille seg at det ikke eksisterte noen form for tekst som hyllet helgenkongen. Vi må imidlertid nøye oss med å konstatere at *den versjonen* vi har tilgang til av *Vita* stammer fra andre halvdel av 1200-tallet, mer enn 100 år etter helgenenes død, *men* at denne muligens er inspirert av, og basert på, en eller flere tidligere versjoner som *kan* ha blitt brukt i feiringen av helgenkongen mellom 1160 og 1250. Flere forskere fra begge leire er av den meningen at en slik løsning virker mest logisk.

St. Eriks mirakelsamling stammer fra fire ulike kilder datert fra 1344 til 1496. Tre av disse er håndskrifter fra svenske registre, mens den nest yngste kilden, som formodentlig stammer fra begynnelsen av det femtende århundret, hører hjemme i Vatikanet.⁶⁰ Med unntak av to mirakler datert til starten av 1400-tallet og ett som ikke er tidfestet, stammer 51 av 54 mirakler i samlingen fra mellom 1270 og 1311, omtrent samme tidsperiode som *Vita*.⁶¹ For øvrig er St. Eriks mirakelsamling den eldste kjente mirakelsamling fra svensk historie.⁶²

3.2 Kildenes innhold

Før komparasjonen av kildene skal deres innhold presenteres kort. Innholdet vil i stor del presenteres som oppsummeringer av kilden uten videre drøfting i denne delen av oppgaven.

3.2.1 Passio

Etter innledningen om hele verdens ene kirke og helgeners lokale tilknytning, forteller kilden at kong Knut var av en kristen, kongelig ætt og at han som barn ble oppdratt som hersker. Da

⁵⁹ Sjöberg 1983: 256

⁶⁰ Lundén 1960: 54

⁶¹ Lundén 1960: 51-54

⁶² Fröjmark 1996: 409

Knuts bror ble valgt til konge istedenfor ham selv, besinnet han seg, opprettholdt de kristne dyder, og ble etter hvert konge likevel. Knut støttet fattige, sørgende og fremmede og elsket kirken over alle andre og gav dem gaver og støtte. Han forsøkte å innføre tienden og bedre respekten for kristendommen blant folk. For å herde sitt folk kunngjorde Knut at en hær skulle samles for et tokt til England, men motstanden mot dette var stor, og snart var alle mot ham, selv hans bror Olav. Et opprør spredte seg fra nord på Jylland gjennom landet, og kongen måtte flykte og søke tilflukt i kirken i Odense for faste og bønn. Mens folkemassen angrep kirken, la kongen ned sine våpen for å motta nattverd, og ble truffet av et spyd i siden. Etter drapet ble landet hjemsoekt av uvær, hungersnød og andre landeplager, og gjennom syn og åpenbaringer ble det klart at kongen var hellig. Senere, etter tre dagers faste og tre jærtegn, måtte Olav avgå som konge da Knut ble opphevet til hellighet og kalte folket til anger og tro.

3.2.2 *Ælnoths Krønike*

Etter en ydmyk fortale til kong Nils,⁶³ en beskrivelse av Danmark og nabolandene, historien om Svein Estridssons tid som konge, og hvordan Harald Hen ble valgt til konge foran Knut, dreier resten av *Ælnoths Krønike* seg om Knut og hans martyrium. *Ælnoth* nevner ikke Knuts barndom og tiden før han ble konge, og selv om han innleder med å erklære at han vil berette om Knuts ”fremragende bedrifter og kampe”⁶⁴ omtales hans verdslige innsats meget knapt. Knut framstilles som en meget from og dyktig konge, og denne beskrivelsen leder fram til *Ælnoths* hovedtema; opprøret mot Knut og hans påfølgende martyrium. Den eneste politiske begivenhet som illustreres i detalj er da også det planlagte tokt til England i 1085 som utløste opprøret. Ifølge *Ælnoth* er Knuts motiv for toktet engelskmennenes rop om hjelp mot Vilhelm Erobreren. *Ælnoth* konsentrerer seg om det enormt graverende i det danske folks opprør og forbrytelse mot kongen og Gud, samt helgenkongens martyrium og påfølgende helligkåring. Til slutt forteller *Ælnoth* om skjebnene til Knuts bror Benedikt og dronning Edel, om Erik Eiegods valg til konge og hans innsats for Knuts kanonisering før krøniken avsluttes med en beskrivelse av utsmykningen av kongens helgenkrin og St. Knuts skrinleggelse.⁶⁵

3.2.3 *Passio Olavi*

Passio Olavi innleder med å fortelle at folket i Norge møtte kristendommen gjennom menn som kom til landet mens Olav var konge. Olavs bakgrunn som hedning konstateres, men det fortelles at han likevel var både edel og gjæv, og at han ble kristen i England og senere døpt i

⁶³ Nils var den femte og siste av Svein Estridssons sønner som ble konge, og regjerte fra 1103 til 1134.

⁶⁴ *ÆK*: 25

⁶⁵ *ÆK*: 25-52, Meulengracht Sørensen 1986: 54

Rouen. Etter å ha tatt til seg kristendommen og bestemt seg for å leve etter Guds lover, skal Olav ha innsett at hans egen omvendelse bare var ett steg på veien og at han også burde hjelpe andre til troen. Dette arbeidet betalte seg, og flere og flere, selv tidligere fiender av kongen, skal ha blitt døpt. Olav viste omsorg for svake og fattige. Gjennom sitt levesett oppfordret han andre til å leve et hellig liv. Ifølge forfatteren stiftet kongen rettferdige lover som fastsatte de geistliges rettigheter og den respekten folket skulle vise dem. Etter å ha søkt tilflukt for overmakten i Russland, kom Olav tilbake til landet. Kongens fiender samlet seg mot ham, og ifølge forfatteren var noen motivert av ondskap mens andre var hungrige etter Knut den mektiges gull. Før Olav fikk samlet seg en skikkelig hær ble han møtt av sine motstandere. Selv om han ifølge forfatteren var en fredens mann, samlet han sine folk og gikk til strid. I kampen falt kongen for fiendens spyd, drept av sine motstandere angivelig fordi han kjempet for å verne om kristendommen. Slik fikk martyren sin lønn, og steg opp til himmelen.

I andre del av *Passio Olavi* presenteres 49 mirakler. For en nærmere gjennomgang av miraklene og en sammenligning med andre mirakelsamlinger, se kapittel 3.4.

3.2.4 Theodoricus Monachus og *Historia Norvegiae*

Historien om de gamle norske kongene kommer inn på Olav Haraldsson i kapittel 13 der de ulike teoriene vedrørende hvor og når Olav ble døpt diskuteres. Etter Olav Tryggvasons død vendes fokus mot Olavs reise tilbake til Norge etter å ha hjulpet kong Ethelred av England, der han overvant sine fiender og ble konge over hele landet. Theodoricus forteller om Olavs innsats for å kristne landet, bygge nye kirker, øke støtten til de som allerede eksisterte, og vedta lover som fremdeles holdes i hevd i forfatterens samtid. Med kongens martyrium som bevis hevdes det at Olavs eneste mål med å styre over folket var å føre dem til det evige liv. Knut skal ha skapt ufred i landet gjennom bestikkelser, og da han kom seilende med en kjempehær måtte Olav søke tilflukt i Russland. Etter anklager mot Knut for å ha gitt etter for sitt begjær og ikke vist måtehold, fortelles det at Olav etter en drøm forstod at tiden var inne for å vende tilbake til Norge. På vei gjennom Sverige samlet han menn til en hær, men mange av dem som ville sloss ved hans side var hedninger og når de ikke ville ta dåpen, avviste Olav dem. I Viken ventet store fiendestyrker, så Olav gikk mot Nidaros og tilbød sine motstandere fred og tilgivelse. Motstanderne forkastet dette forslaget, og i en ny drøm fikk Olav vite at han snart skulle dø. Han ga ordre om å gi almisser fra egen kasse til dem som måtte falle mot ham i slaget. Theodoricus vil ikke spekulere i hvem som drepte Olav, og hvor mange sår han fikk, men fokuserer på at hans allierte kjempet videre etter kongens fall og hindret fiendene i å ta

en dobbel seier. Olav Haraldssons dødsdag dateres til 29. juli 1029.⁶⁶ Theodoricus avslutter sin beretning med å beskrive hvordan Olavs martyrium ble kjent for folk, og hvordan biskop Grimkjell sørget for at kongens legeme ble lagt til hvile i domkirken i Nidaros.

*Historia Norvegiae*s anonyme forfatter bruker den siste delen av verket som har blitt bevart på Olav Haraldsson. Her fortelles det om Olavs karriere fram til reisen tilbake til Norge i 1015. Fokus er ikke i samme grad som i *Passio Olavi* eller hos Theodoricus på Olavs kristne egenskaper, men det fortelles om hvordan ”den hellige krigeren Olav”⁶⁷ sørget for at Svein Tjugeskjegg, og senere Knut den mektige, vant slagene de utkjempet og erobret England mye takket være Olavs krigskunst, list og strategier. Da landet var vunnet for Knut, brøt han avtalen om bytte med Olav, som deretter reiste til Norge med fire biskoper.

3.2.5 Vita

I korthet forteller *Vita* at Erik var av edel svensk herkomst og at han enstemmig ble valgt til konge i Uppsala. Han sto for byggingen av kirker, forbedret og utvidet gudstjenesten, i første rekke i Uppsala, der han også grunnla domkirken. Som hersker stiftet han rettferdige lover og reiste rundt i landet for å løse opp tvister mellom folk, befri undertrykte, beskytte troende og bekjempe vantro og andre fiender av riket, ga alle deres rett og avsto fra kongelige inntekter fordi folket trengte dem mer enn han. Han levde et fromt liv, var flittig i bønn, våket og fastet etter tidens sedvane. Han tok med seg den engelske Uppsalabiskopen Henrik på krigstog mot finnene; dette endte med seier og kristningen av deres land. I kong Eriks tiende regjeringssår gjorde den danske prins Magnus krav på riket gjennom sin mors arv, og inngikk allianser med en av landets mektigste menn, samt mange andre. De skal angivelig ha overfalt Erik på Kristi himmelfarts dag i Östra Aros (Uppsala) mens han var til messe, og drepte ham i strid. Hans martyrium fant sted 18. mai 1160 i pave Alexander IIIIs tid. Hans to første jærtegn fant sted kort tid etter hans død: en kilde sprang fram der martyrens blod først traff bakken, og en gammel og fattig kvinne fikk synet tilbake gjennom kontakt med kongens blod.

3.2.6 Eriksmiraklene

St. Eriks mirakelsamling inneholder 54 mirakler. For nærmere gjennomgang av miraklene og en sammenligning med de to andre helgenkongenes mirakelsamlinger, se kapittel 3.4.

⁶⁶TM: 71. Årstallet er ifølge Astrid Salvesen et kompromiss mellom *Passio Olavis* 1028 og den islandske tidsregnings 1030 (Salvesen (overs.) 1969: 93, note 55).

⁶⁷HN: 36

3.3 Komparativ analyse av lidelseshistoriene

Først vil tid og sted for utformingen av kildene sammenlignes. Deretter følger en analyse av kildenes omfang og oppbygning. Så følger en dyptgående diskusjon av kildenes beskrivelse av helgenkongens egenskaper og framferd.

3.3.1 Tid og sted

Selv om Olav Haraldsson døde mer enn femti år før Knut Svensson, var det den danske kongens lidelseshistorie som ble utformet først. Både *Passio* og *Ælnoths Krønike* ble forfattet i god tid før *Passio Olavi* ble skrevet i andre halvdel av 1100-tallet. Dette skyldes blant annet at forfatterne av St. Knuts lidelseshistorie var langt mer ”moderne” enn sine kolleger i Norge på 1030-tallet. De var munk i et land der geistligheten hadde vært en del av samfunnet i mer enn hundre år, mens de engelske biskopene som Olav selv hadde tatt med seg fra England i 1015 ikke hadde den samme infrastrukturen å støtte seg på i Norge.

Vita ble utformet i andre halvdel av 1200-tallet, med andre ord fra 90 til 140 år etter kongens død, noe som ikke er ulikt St. Olavs lidelseshistorie. St. Knuts lidelseshistorie skiller seg ut ved nærhet i tid til begivenhetene som beskrives, mens St. Olavs og St. Eriks lidelseshistorier utformes omtrent like lenge etter kongens død. Det er imidlertid viktig å påpeke at om man ser lidelseshistoriene fra et annet perspektiv, er det i større grad St. Eriks litteratur som skiller seg ut. Med tanke på den bredere samfunnsmessige konteksten som lidelseshistoriene var en del av skulle man nærmest forvente at avstanden fra St. Eriks død til hans lidelseshistorie skulle ligne mer på St. Knuts tilfelle enn St. Olavs tilfelle.⁶⁸

De tre helgenkongenes lidelseshistorier er alle antagelig utformet ved de kirkelige institusjonene som ble deres jordiske levningers evige hvilested. Både *Passio Olavi* og Theodoricus’ tekst har sin opprinnelse i Nidaros. *Historia Norvegiae*s opphav er ukjent, og Nidaros har blitt foreslått som et av flere forslag. På samme måte er Odense arnested for St. Knuts lidelseshistorie. Knut ble drept i den gamle kirken, og geistlige ved den nye kirken og klosteret utformet i løpet av de nærmeste tiårene hans lidelseshistorie. I St. Eriks tilfelle er vi ikke like sikre, men det virker sannsynlig at også hans lidelseshistorie har blitt ført i pennen av en geistlig ved kirken som ble sentrum for hans kult; erkebispesetet i Uppsala. To av de tre kongenes lidelseshistorier hører hjemme ved sine respektive lands erkebispeseter. Knut og Danmark er igjen unntaket. At Odense ble sentrum for Knutskulten skyldes nok at han ble drept der. Kildene tyder på at kongen i sin levetid hadde et nærmere forhold til kirken i Lund

⁶⁸ Se ovenfor s. 37-39.

enn kirken i Odense, noe hans berømte gavebrev fra 1085 vitner om.⁶⁹ Det må tilføyes at St. Olavs og St. Eriks lidelseshistorier skrives ved høyst ulike perioder i sine respektive erkebispedeters utvikling. St. Olavs tekst utformes rundt og rett etter opprettelsen av erkestolen i Nidaros, mens *Vita* stammer fra i overkant av hundre år etter at Uppsala hadde oppnådd status som sentrum for det svenske erkebispedømmet.

Den engelske innflytelsen på alle helgenkongekultene må understrekes. I alle fall deler av St. Knuts lidelseshistorie er skrevet av engelske geistlige, de eventuelle tidlige utgavene av St. Eriks lidelseshistorie ville trolig ha vært preget av engelsk kirkekultur, og selv om *Passio Olavi* skrives under en norsk erkebiskops overvåkning, skjer dette i en engelskinspirert kirke hvis grunnmur delvis ble oppført av engelske geistlige i Olav Haraldssons egen tid.

3.3.2 Omfang og utforming

De tre helgenkongenes lidelseshistorier er av svært ulikt omfang. *Vita* inneholder om lag 1100 ord, og er den minst omfangsrike av kildene. I *Passio Olavi* beskrives kongens liv og martyrium med om lag 1700 ord, mens St. Knuts *Passio* omfatter om lag 2900 ord. *Ælnoths Krønike* stiller i en egen klasse når det gjelder omfang med mer enn 15000 ord. Men som vi vet forteller ikke antall ord i teksten nødvendigvis hele historien om dens tematiske omfang. Likevel skal man ikke glemme de ulike verkenes utstrekning i den senere behandlingen av hvordan kongene framstilles i deres lidelseshistorie. Kapitlene om kong Olav i Theodoricus Monachus' historie og *Historia Norvegiae* utgjør henholdsvis om lag 3800 og 900 ord.

Med hensyn til utforming og oppbygning av lidelseshistoriene er det igjen de danske tekstene, og spesielt *Ælnoths Krønike* som skiller seg ut. De tre grunntekstene *Passio*, *Passio Olavi* og *Vita*, oppviser mange likhetspunkter. Dette skyldes hovedsaklig tekstenes tilhørighet til samme litterære sjanger. Alle er helgenlegender som hver på sitt vis framhever det spesielle forhold at hovedperson *både* var helgen og konge. Kongene framheves i samtlige kilder som fromme ledere hvis største innsats gikk ut på å innføre gode og rettfærdige lover, ta vare på svake og syke og ikke minst forsvare og styrke kirken og dens organisasjon. Alt dette er typisk for sjangeren, men det er også forskjeller mellom de tre tekstenes oppbygging og utforming. Både *Passio* og *Passio Olavi* begynner som mange helgenkongelegender med en beskrivelse av kongens land. Årsaken til dette er at middelalderens kirke var internasjonal. Tekstene som ble skrevet i de lokale kirkene var forfattet for å bli lest av et internasjonalt geistlig publikum. Da var det viktig å vise til hvor i kristenheten ens "egen" helgen holdt til.

⁶⁹ For interessante diskusjoner av gavebrevet og dets plass i samtiden se Skansjö og Sundström 1988.

Passio er den eneste av kildene som forteller noe om kongens barndom. Dette var det andre av ni kapitler som svarer til de ni *lectiones* som hørte til gudstjenesten som ble avholdt på St. Knuts festdag.⁷⁰ De to andre kildene starter sin fortelling med en voksen konge. *Passio Olavi* og *Vita* avslutter beretningen om kongens liv og levnet med hans martyrium og dateringen av dette. Forfatteren av *Vita* beretter også om to mirakler som hendte i sammenheng med kongens fall. I *Passio Olavi* er to lignende mirakler inkludert i mirakeldelen. I *Passio* beskrives kongens martyrium derimot i det sjuende av ni kapitler. Ut over det *Passio Olavi* og *Vita* forteller om sine konger, tar forfatteren av *Passio* også med naturkatastrofene som fulgte kongens død, utviklingen av kongens helliget, elevasjonen av hans legeme og de miraklene og følgene denne hendelsen fikk for hans bror Olav. Med andre ord inneholder *Passio* en *elevatio*-del, i tillegg til *vita*-delen og *passio*-delen som både St. Olavs og St. Eriks lidelseshistorier også inneholder, og som omhandler henholdsvis kongens liv og martyrium.

Fortellerteknikken som benyttes i *Passio*, *Passio Olavi* og *Vita* er ganske lik og har en refererende stil. Til forskjell fra dette preges *Ælnoths Krønike* av en bred og malende retorisk stil. Forfatteren benytter seg av svært mange eksempler og sitater fra bibelen og flerfoldige antikke tekster.⁷¹ Selv om slike sitater og bibelsteder også brukes i de tre grunntekstene, er denne bruken langt mer utstrakt og omfattende hos *Ælnoth*. Hans verk overgår langt på vei de andre kildene i omfang, stil og bruk av eksterne litterære kilder. Likevel konsentrerer han seg om færre konkrete hendelser enn den kortere *Passio*, eller St. Olavs eller St. Eriks lidelseshistorier for den saks skyld. *Ælnoths Krønike* er på andre måter også en annen type tekst, i tillegg til sine legendariske trekk har kilden også klare krønikeaktige trekk.⁷² Til tross for at *Ælnoth* tar for seg cirka 60 år av Danmarks historie, opptar hendelsene i 1086 store deler av verket, og hele 32 av totalt 36 kapitler tar for seg kong Knuts seks år på tronen.

Religionshistorikeren Preben Meulengracht Sørensen har tatt nærmere for seg utformingen av *Ælnoths krønike*, og det svært selektive utvalg som forfatteren gjør med tanke på hva han tar med i teksten. Til tross for kildens omfang, og at *Ælnoth* trolig har hatt tilgang til flest kilder av alle forfatterne av handlingen tar for seg, finnes det flere deler i disse verkene som han ikke har tatt med, for eksempel omtalen av Knuts barndom i *Passio*. *Ælnoth* må også ha hatt tilgang til muntlig tradisjon om St. Knut gjennom sitt virke i Odense. Det som tas med i verket er ifølge Sørensen nøye utvalgt av *Ælnoth* for å vise hvordan den guddommelige plan

⁷⁰ Albrechtsen 1986: 22

⁷¹ Gad 1961: 156

⁷² Christensen 2000: 13

Danmarks historie styres etter, fullbyrdes gjennom *enkelte* av hendelsene i Knuts liv, og de dramatiske hendelsene rundt hans martyrium. Katastrofene som rammet Danmark under Olavs styre var det endelige bevis for Knuts hellighet. Da dette ble erkjent av folket opplevde landet ny framgang. Knuts altoverskyggende posisjon i *Ælnoths* framstilling av historien er parallell med Bibelens forbilledlige historie. De første kapitlene som ikke omhandler Knut tilsvarer Det gamle Testamentet, Knuts martyrium tilsvarer Jesu lidelseshistorie og død, tiden mellom hans død og skrinleggelse tjener til omvendelsen av folket, og hevingen av liket, samt helliggjørelsen, tilsvarer Jesu oppstandelse og himmelfart. Noen detaljer har også sin parallell i Bibelhistorien; forut for den siste kampen forrådes Knut av Piper slik Judas forrådde Jesus, og under den påfølgende striden ber kongen om litt vann slik Jesus gjorde på korset.⁷³ Alle kildene benytter seg av paralleller til Jesu lidelseshistorie, men kun *Ælnoths Krønike* gjør dette på en så klar, direkte og detaljrik måte.

Filosofen Tue Gad har påpekt hvordan *Ælnoth*, til tross for at han benytter seg av mange av de samme elementene som forfatteren av *Knuts Passio*, strekker seg langt ut over dennes grenser i utformingen av sitt verk. Hans krønike er ikke kun en snever beretning om kong Knuts liv og død, men et videre syn på en del av Danmarks historie. I motsetning til de andre kildene er fokus vel så mye på Knuts motstandere, det danske folk, som på kongen selv. Konflikten mellom kongen og folket er en del av den evige kampen mellom gudsriket og djevelens rike. Knut inntar rollen som Kristus, mens folket tilsvarer jødene som korsfestet herrens utvalgte. Som Jesus lot seg korsfeste for å frelse menneskene, ble Knut ifølge *Ælnoth* drept for å verne om det danske folket. Som *Passio*, *Passio Olavi* og *Vita* er *Ælnoths krønike* en helgenkongelegende. Men i motsetning til dem er kongens livsløp verken hovedtema eller hovedpoeng. Utformingen av teksten gjør at fokus rettes mot det urettferdige mordet på den av Gud innsatte kongen, hvilke ulykker dette medførte for landet og hvordan orden ble gjenopprettet da man begynte å betrakte den myrdede kongen som hellig.⁷⁴ Vi skal komme tilbake til de eventuelt konkrete politiske motivene bak lidelseshistoriene senere i avhandlingen. Her er det tilstrekkelig å slå fast at *Ælnoths Krønikes* form og bevisste valg av fokus gjør det langt enklere å mistenke denne kilden for å være utformet med konkrete politiske siktemål for øyet.

3.3.3 Helgenkongenes egenskaper – generelle betraktninger

Før drøftingen av lidelseshistorienes politiske og religiøse kontekst, skal vi se på hva de tre kongenes lidelseshistorier sier om kongenes framferd og egenskaper. Det må understrekes at i

⁷³ Meulengracht Sørensen 1986: 53-55

⁷⁴ Gad 1961: 158-159

St. Knuts tilfelle gir kildenes enorme størrelse i forhold til de to andre kongenes lidelseshistorier langt mer rom for en detaljert omtale av kongens spesielle egenskaper og framferd.

Først er det likevel på sin plass å nevne noen av de mest sentrale likhetene som finnes mellom de tre lidelseshistoriene, og som er vanlig i helgenkongelegender. Enkelte sentrale egenskaper inngår i både den danske, den norske og den svenske beskrivelsen av helgenkongens levnet og martyrium. Som gode kristne menn oppfylte de tre kongene ifølge sine lidelseshistorier mange av de ulike kravene for å kunne betraktes som en verdig kristen konge. Likevel er ikke alle de gode, kristne egenskapene inkludert, eller i alle fall ikke vektlagt på samme måte, i de tre helgenkongenes lidelseshistorie. Totalt sett gir de tre legendene ulike inntrykk av hvem helgenkongen de omtaler i sin tekst egentlig var.

Som gode kristne konger omtales alle tre som rettferdige og milde menn. Gjennom sin kyskheter og sin rene livsførsel gikk de foran med gode eksempler, uansett hvor hen de reiste. Olav satte enda til en ny standard for plettfri og ren livsførsel mens han var i landflyktighet i Russland.⁷⁵ De stiftet rettferdige lover, grunnla kirker og støttet den oppblomstrende kristne institusjonen med økonomiske og åndelige bidrag. Gjennom sin tro viste de omsorg for alle medlemmer av samfunnet, det være seg rike eller fattige. Om helgenkongene møtte på problemer forsøkte de som oftest å forhandle for å oppnå det de ønsket, det være seg kristning av hedninger, økt respekt for kirken eller kampen mot rikets fiender. Lyktes de ikke i dette, var de likevel ikke sene om å ty til hardere lut for å overvinne problemer på sin rettskafne vei.

Både Olav, Knut og Eriks skjebner følger som et resultat av kamper mot flere fiendegrupper. Felles for de tre er at de både måtte kjempe mot en eller flere av sitt lands stormenn og kongelige rivaler, som også hevdet sin rett til tronen. Olav og Knut får også deler av sitt eget folk mot seg. Legitimitet er et nøkkelord for forfatterne av lidelseshistoriene: man ønsket å vise klart og tydelig at helgenkongen var den rettmessige kongen, og at akkurat han og ingen andre skulle styre landet. Sentralt i bevisføringen for at Olav, Knut og Erik hadde vært slike konger står forfatterens omtale av herskeren som from, gavmild, rettferdig og uskyldig. Den motstanderen som sier mest om kongens egenskaper er djevelen. Han går til aksjon mot dem Gud har utvalgt til å styre de respektive land gjennom ulike kanaler, og står ofte bak de mer konkrete motstanderne som skildres i lidelseshistoriene. De egenskapene som St. Olav, St. Knut og St. Erik ifølge sine lidelseshistorier hadde, og som gjorde dem verdige til helgenstatus etter sin død, var samtidig de egenskapene som djevelen fryktet mest.

⁷⁵ PO: 16

Hovedtrekkene i beskrivelsen av helgenkongens egenskaper er i utgangspunktet ganske like, men detaljene varierer i langt større grad. La oss derfor se nærmere på hvordan de tre helgenkongenes egenskaper framstilles i lidelseshistoriene. Det følgende vil derfor fokusere på det som skiller seg ut fra kildenes fellestrekk, og peke på spesielle detaljer der disse kan si noe om forskjellen på hvordan forfatterne omtaler og beskriver sine konger.

3.3.4 Personlig tro og religiøsitet

Den mest opplagte forskjellen mellom de tre helgenkongenes forhold til kristendommen er den som de fleste med en viss oversikt over skandinavisk historie allerede er klar over. Olav Haraldsson ble, i motsetning til Knut Svensson og Erik Jedvardsson, ikke oppdratt som kristen. Men etter å ha presentert St. Olav som opprinnelig hedning er *Passio Olavi* rask til å opplyse om at han likevel var edel og ofte gjorde det som var rett, til tross for sin religiøse bakgrunn, før han konverterte til kristendommen og ble døpt. Samtidig påpeker *Passio Olavi* at Olav ble som et helt annet menneske etter å ha tatt dåpen, og ville straks legge bak seg fortiden og bare se framover. Noe lignende fortelles naturlig nok ikke om St. Knut eller St. Erik, da begge bare var én i en forholdsvis lang rekke av kristne konger i sitt land. Det faktum at begge kongene alltid hadde vært kristne er så selvfølgelig at det ikke nevnes i deres lidelseshistorie. Ifølge *Passio* var Knut allerede som barn en utmerket kristen, og takket være sin far Svein Estridsson godt opplært til å regjere. I det hele tatt maler *Passios* omtale av Knuts barndom og tidlige ungdom et bilde av et vidunderbarn og svært lovende regentemne, som kombinert med beskrivelsen i starten av *Ælnoths Krønike*, overøser den kommende helgenkongen med alskens positive fysiske, psykiske og sjelsmessige kvaliteter. Beskrivelsen av Olav og Erik kommer ikke i nærheten av noe lignende. Dette skyldes selvfølgelig delvis at Olavs og Eriks barndom ikke omtales i deres historier, men inntrykket blir i stor grad det samme om man ser hele livshistorien under ett.

Med helgenkronen følger en rekke egenskaper som alle helgenkonger innehar. I den dypere beskrivelsen av St. Olavs, St. Knuts og St. Eriks liv og levnet fortelles det en del om mindre selvsagte kvaliteter. I tillegg til det sentrale elementet i en martyrs skjebne, å lide en voldsom død for Guds sak, var det flere måter gode kristne kunne lide for sin tro på mens de enda var i live. Felles for de tre skandinaviske helgenkongene var at de konsekvent satte det åndelige, sin sjels frelse, over alt annet. Intet mindre kunne forventes av slike hellige menn. Hver gang noe hender (som da Olav flykter til Russland i 1028) som kan antyde det motsatte, er forfatteren straks på pletten for å forklare at helgenkongens handling absolutt ikke kunne skyldes frykt for tap av sitt jordiske liv.

En av de mindre selvsagte kvalitetene er de asketiske tendensene som kongene ifølge sine lidelseshistorier i ulik grad gjorde til en del av sine liv. For å vise sin sterke tro kunne man utsette seg selv for selvvalgt pine gjennom faste og lignende. At alle helgen-kongene fulgte den kristne kalenders pålagte fasteperioder tar både vi, og de fleste utgavene av lidelseshistoriene, for gitt, selv om forfatteren av *Vita* gjør et poeng av å nevne dette eksplisitt. Ut over dette skiller de tre kongene seg merkbart fra hverandre gjennom å sette seg selv på ytterligere prøvelser for sin tro. Særlig *Vita* bruker mye av sitt begrensede omfang til å fortelle om sin hovedpersons askese. Det fortelles blant annet at Erik ofte brukte et grovt hårklede inntil huden for å herde sin kropp, og at han avstod fra ektesengen i fasteperiodene og på andre helligdager. Til og med på vinterstid badet han i kaldt vann for å mestre sine drifter, og beskytte seg mot djevlelske lyster. Dette gjorde han ifølge *Vita* for å gjøre seg til en best mulig hersker over sitt folk. I de to utgavene av St. Knuts lidelseshistorie er dette poenget langt mer nedtonet i forhold til verkets helhet, og bare i *Ælnoths Krønike* gjøres et poeng ut av Knuts personlige askese. Han skal ha mottatt refsende slag fra sine kapellaner når bare de var til stede, i hemmelighet drukket vann i stedet for vin ved festlige anledninger og gitt bort sine gilde matretter til trengende, mens han selv kun spiste brød med salt. I motsetning til *Vita* kobler *Ælnoth* askesen direkte opp mot idealet der den som lengtet etter å tilhøre Kristus ikke vek tilbake for å la det syndige og begjærfulle kjødelige legeme lide, og sågar forgå, til fordel for åndens frigjørelse og troens utvikling. *Passio Olavi* inneholder derimot ingen konkrete historier om St. Olavs personlige askese og livsførsel som de vi finner i *Vita* og *Ælnoths Krønike*. Nærmest kommer noen generelle vendinger som kan sies å tilhøre grenselandet til en slik kategori. *Passio Olavi* forteller at Olav holdt seg unna tomme gleder og holdt det himmelske og hinsidige som ventet ham etter døden over all jordisk makt og ære. Selv om han levde i kongelig rikdom lot han ikke dette påvirke hans åndelige tilstand. Om dette med å holde seg unna tomme gleder innebar det samme som beskrives for St. Erik og St. Knut vet vi ikke. Uansett gjør ikke *Passio Olavi* noe stort poeng ut av Olavs mulige personlige askese.

Beskrivelsen av St. Eriks askese i *Vita* er den eneste gangen *hans* lidelseshistorie gir det sterkeste inntrykket av kongens personlige religiøsitet og hengivenhet til den kristne tro. Avsnittet der hans asketiske livsførsel beskrives er så å si den eneste delen av lidelseshistorien som forteller om Eriks personlige forhold til religionen. Riktignok ber han for sine falne motstandere under korstoget til Finland, men ellers konsentrerer hans legende seg om konkrete gjerninger som konge. Dette kan skyldes *Vitas* størrelse i forhold til de andre kildene, men

totalt sett virker de andre verkene å være mer interesserte i den personlige dimensjonen ved kongens tro samt hans kristne egenskaper og følelsesmessige forbindelse til kristendommen.

Med tanke på de strukturelle betraktningene som Meulengracht Sørensen og Gad har gjort seg angående *Ælnoths Krønike*, er det ikke overraskende at St. Knuts lidelseshistorier skiller seg ut. Med en klar parallell til Jesu lidelseshistorie er det opplagt at man konsentrerer seg om hovedpersonenes tro og religiøsitet på bekostning av hans jordiske kongegjerning. Ønsker man å etterligne Jesus er det klart at kongens personlige egenskaper, religiøsitet og forhold til troen får ekstremt stor betydning. Samtidig spinner fokuset i *Ælnoths Krønike* rundt folkets opprør mot kongen og Gud, samt det påfølgende martyrium og helligkåring. Dess mer fromhet og flere gode åndelige kvaliteter hovedpersonen innehar, jo nærmere Gud han er, dess verre blir folkets opprør og påfølgende drap. Den myrdede kongen var ikke bare en konge, men både i kraft av sin posisjon som Guds utvalgte, og som en ideell kristen, var han en hellig mann! I denne karakteristikken ligger det et viktig politisk poeng. Kongen var ikke bare en verdslig leder, men også den Gud hadde valgt til å lede landet. Beskrivelsen av Knuts nærmest plettfrie og fullstendig kristne liv, samt hans innrømmelse av det han måtte ha gjort galt, blir en av de viktigste byggesteinene i *Ælnoths* prosjekt, og legger ekstra vekt til folkets forbrytelse. Enhver konge var Guds utvalgte mann, men samtidig var Knut noe mer. Å drepe *ham* var enda verre enn å drepe en annen konge. Med sin tålmodighet, veltalenhet, visdom, klokskap, verdighet og myndighet var han spesiell, noe han viste gjennom sin uvanlig sterke kjærlighet til kristendommen. Faktisk oppgir *Passio* kongens kjærlighet til rettferdighet og kristendommen som hovedårsaken til at Knut forfølges, og at opprøret til slutt bryter ut.⁷⁶

Som St. Knuts lidelseshistorier har også *Passio Olavi* fokus på kongens personlige tro og religiøsitet, men bakgrunnen for dette virker å være en annen. Olav hadde konvertert til kristendommen i ung voksen alder og understrekingene av hans personlige kvaliteter er derfor langt fra overraskende. I forhold til omtalen av både Knut og Erik er det høyst nødvendig for forfatteren av *Passio Olavi* å understreke hvilken eksemplarisk kristen Olav hadde *blitt*, til tross for sin hedenske fortid. Det var av kritisk betydning å framheve at Olav ikke bare hadde vært en konge som styrte landet, men en kristen konge som forsøkte å kristne landet.

Et annet poeng som vi vil komme tilbake til i kapittel 3.3.5 bør også nevnes. I og med Olavs høyt aksentuerte rolle som forkynner i *Passio Olavi*, er en dypere beskrivelse av hans personlige tro sentral for å underbygge hans kraft som medium for konvertering av hedenske

⁷⁶ PK: 17

fiender til kristne brødre. At Olav i likhet med Knut satt inne med gode kristne egenskaper, gjør bildet av den norske helgenkongen langt tydeligere. Ifølge *Passio Olavi* viste Olav en enorm kjærlighet til troen, han hadde stor respekt for Gud og fulgte alltid Guds lov i tilfeller der andre kunne være i tvil. Han var tålmodig, veltalende, vis og klok. Beskrivelsen av hans person har mye til felles med St. Knuts egenskaper slik de framstilles i *Passio* og *Ælnoths Krønike*. St. Olav hadde kommet langt fra sin hedenske fortid, og lidelseshistorien viser kristendommens kraft når den ble kanalisert gjennom en person som ofret seg totalt for saken.

Satt opp mot hverandre viderebringer de tre helgenkongenes lidelseshistorier ulike detaljer om sine hovedpersoners tro og personlige egenskaper. St. Erik, St. Knut og St. Olav tilskrives de fleste av de kvalitetene man forventer å finne i en karakteristikk av en helgenkonge. Til tross for avsnittet i *Vita* som beskriver hans asketiske livsførsel er det den svenske helgenkongens lidelseshistorie som er minst opptatt av kongens religiøsitet, kristne tro og personlige egenskaper. *Passio*, *Ælnoths Krønike* og *Passio Olavi* fokuserer mer på dette temaet, selv om det gjøres på forskjellige måter og sannsynligvis med ulike motiver. Men den mest vesentlige forskjellen er at beskrivelsen av kongens personlige egenskaper og tro i større grad flettes inn i historiens framdrift i St. Olavs og St. Knuts lidelseshistorier enn hva tilfellet er for St. Erik. *Vita* virker i større grad å ta for gitt at leseren ser det som en selvfølge at den hellige kongen på alle måter var en god kristen konge, og bruker i stedet det meste av sitt begrensede omfang til å fortelle om hva kongen gjorde for landet i verdslige øyemed i løpet av sin regjeringstid. Det er til dette tema vi nå skal vende oss.

3.3.5 Kongegjerning og framferd

Med hensyn til balansen mellom hvilke tema som omtales i kongenes lidelseshistorier er det forskjeller mellom kildene også når det gjelder framstillingen av kongegjerning og framferd. Mangelen på omtale av St. Eriks tro og personlige egenskaper gjengjeldes med et sterkt fokus på tre mål han søkte å gjennomføre i løpet av sin regjeringstid. Det *Vita* måtte mangle i beskrivelsen av personlige egenskaper og tro tas igjen med fokuset på hans kongegjerning.

At kong Olav Haraldsson levde i en tid da langt fra alle landets innbyggere var kristne er opphav til en av de egenskapene som både angår hans religiøsitet og hans kongegjerning som *Passio Olavi* legger mest vekt på; hans apostelgjerning og spredning av kristendommen. Som en spesielt god kristen var han ikke fornøyd med å ha blitt kristen selv, det neste steget var å omvende resten av landets befolkning til den kristne tro. Denne vinklingen på kongens omtanke for andre er ikke spesiell for framstillingen av St. Olav i hans lidelseshistorie, men

unik på grunn av den historiske konteksten han opptrådte i, som konge i et land som enda ikke var kristnet. I *Vita* kommer omtanken for andre og deres tro til uttrykk gjennom kongens og biskop Henriks tokt til Finland. Selv om de hedenske folk var fiender både av kongens rike og religion, ville han by dem kristen tro og fred på samme måte som St. Olav hadde gjort med befolkningen i Norge. Den norske og svenske kongens misjonærfunksjon er omdiskutert i forskningen, men historiene har sannsynligvis sine røtter i virkelige hendelser selv om deres betydning kan ha blitt overdrevet i ettertid på grunn av kongenes posisjoner i sine respektive lands historiefaglige tradisjoner. Med forbehold kan man presentere Olav Haraldsson, og til en viss grad Erik Jedvardsson, som misjonskonger, uten å miste den historiske virkeligheten av syne. Knut, derimot, kan man selv ikke med all verdens godvilje omtale slik.

I motsetning til hva Olav hadde gjort, drev Erik de ”onda och ogudaktiga ur landet”⁷⁷ istedenfor å omvende dem til den kristne tro. Dette sier trolig mer om legendeforfatterens kunnskaper om kristendommens utbredelse i kongenes levetid, enn en moralsk vurdering av deres handlemåte. Det er neppe noen kritikk av Eriks handlinger, snarere tvert imot. Knuts omtanke for andre materialiserte seg ifølge lidelseshistoriene på en annen måte. Han ville hjelpe sitt folk til større respekt for troen, kirken og dens menn. Ifølge *Passio* var en stor del av motivet for det planlagte toktet til England at Knut ville herde og disiplinere sitt folk gjennom anstrengelsene et felttog ville medføre. Han ønsket å hindre at folket skulle falle til ro i et lett, fetende og syndig liv som kunne skade deres tro og lede dem til ugudelige handlinger.⁷⁸ *Ælnoths Krønike* påstår derimot at Englands befolkning, som resultat av det nye tyranniske styrets forulemping av tidligere hedersmenn, og Knuts ry som en rettferdig og god hersker, rørte den danske kongen ved å be om hjelp. Samtidig ville Knut hevne ”frankernes” drap på sin fars fetter Harold Godwinsson.⁷⁹ Med andre ord har særlig Olav, men også Erik, utmerket seg som apostler. Knut opererte derimot i en fullstendig kristen kontekst, og selv om han strevet for å forbedre andre menneskers tro og levesett, hadde han ikke mulighet til å spre den kristne tro videre på samme vis som de to andre skandinaviske helgenkongene.

Gjennom sine handlinger kan et lands leder få sitt folk med eller mot seg. Bildet som dannes av de tre helgenkongene i kildene med hensyn til kongemaktens forhold til folket, er meget forskjellig. Motstanderne i den siste striden var ikke av samme type. I framstillingene lidelseshistoriene gir oss legges det ulik vekt på hvem og hva de var. Alle tre hadde ulike

⁷⁷ *EV*: XVIII

⁷⁸ *PK*: 15

⁷⁹ *ÆK*: 33

stormenn og andre kongelige mot seg. Folkets deltagelse varierer imidlertid, i stigende rekkefølge fra ikke å ha hatt noe med St. Eriks martyrium å gjøre, via den trønderske bondehæren som var blant Olavs motstandere på Stiklestad i 1030, til at det var *selve* folket som gjennom *Passio* og *Ælnoths Krønike* blir tildelt hovedansvaret for å ha tatt livet av kong Knut.

Dette kan si en del om kongenes framferd, og reflekteres ganske godt i hvordan de tre helgenkongenes regjeringstid og framferd presenteres i lidelseshistoriene. En av de sentrale egenskapene til en god konge var å stifte rettferdige lover, og alle kongene gjorde dette til en av sine fanesaker ifølge sine lidelseshistorier. Men hvordan dette presenteres varierer. Erik skal ha gjort det til ett av sine tre hovedmål å styre landet og fremme lov og rett. Erik ”skipade rätt efter lagen åt var och en.”⁸⁰ Blant annet på grunn av dette ble han elsket av hele folket. Mer sies det ikke om hvilke lover Erik forsøkte å gjennomføre, selv om vi i senere svenske kilder hører om ”St. Eriks lov”. Det er uansett vanskelig å forstå opplysningene i *Vita* som at han innførte lover som gikk på tvers av folks oppfatning og rettferdighetssans. Et noe annerledes inntrykk får vi av Olavs arbeid med nye lover i *Passio Olavi*. Olav lot skrive lover for både de geistlige og de verdslige, for samfunnets laveste og høyeste. Selv lover for hvordan kongen skulle oppføre seg ble utformet. Særlig lovene for hvordan en konge skulle styre viste med all tydelighet hvor full av gudsage kong Olav var. I motsetning til Erik ble likevel ikke Olav elsket av folket for lovene han innførte, snarere tvert imot. Olav lot ikke gamle sedvaner bestemme over sine handlinger. Ifølge *Passio Olavi* var et av de sentrale motivene for hans lovproduksjon å hindre stormenn og høvdingers bruk av makt mot vanlige folk. Nettopp en gruppe stormenn var blant hans viktigste motstandere på Stiklestad. Også i Knuts tilfelle presenteres kongens forsøk på å innføre nye lover som del av bakgrunnen for folkets misnøye. I motsetning til *Vita*, men i likhet med *Passio Olavi*, får vi høre at han gjennom sin kongegjerning innførte lover som gikk på tvers av det man hadde vært vant til tidligere. Faktisk virker Knuts oppførsel og framferd som konge i denne sammenhengen å være mer radikal enn Olavs. Knut satte som Olav religionen over gamle sedvaner. Hans forsøk på å innføre tienden kan ikke sees på som annet enn en radikal idé i Knuts tid. I *Ælnoths Krønike* presenteres andre ”lovforslag” som Knut la fram, og alle disse hadde også tilknytning til kristendommen. Blant annet ville han innføre strafferegler for manglende overholdelse av høytidsdager og fasteperioder i den kristne kalenderen. Selv om dette ikke er innføring av nye lover på samme måte som i Eriks og Olavs tilfeller, sier det likevel mye om hvordan kongen gikk fram på tvers av det som var allment akseptert blant folket.

⁸⁰ *EV*: XVIII

Alle de tre kongenes lidelseshistorier forteller at kongen la fram nye lover, men de gjorde dette på ulikt vis og med ulik risiko. Beskrivelsen av kongenes lovgiving går fra Eriks populære lover, via Olavs mindre populære, til Knuts radikale lover. Interessant er det også at mens Knut framstilles som mest radikal i sin verdslige funksjon, er det i hans lidelseshistorier at nettopp den verdslige funksjonen nedtones mest i forhold til presentasjonen av helgenkongen som et Jesus-lignende offer i beretningen om hans martyrium, og at de motsatte slutningene kan trekkes for framstillingen *Vita* gir av St. Erik.

Eksemplene ovenfor viser hvilket bilde lidelseshistoriene danner av hovedpersonenes gjerninger som konge og generelle framferd. Olavs virke som apostel kombinert med hans lovgivningsforsøk er to av hovedårsakene til at motstanderne til slutt ble for mange. Omtalen av hans kongegjerning i *Passio Olavi* er begrenset til temaet man kan kalle ”Olav – Norges apostel”. Hans skjebne på Stiklestad i 1030 henger nøye sammen med det meste han foretar seg i løpet av sitt liv. Det samme er i høyeste grad tilfelle for St. Knut og hans lidelseshistorie, om enn ikke like direkte som i Olavs tilfelle. Den kombinerte framstillingen av hans framferd og kongegjerning i *Passio* og *Ælnoths Krønike* følger et tema man kan kalle ”Knut – kirkens mann i Danmark”. Som i St. Olavs tilfelle henger Knuts skjebne i 1086 sammen med det han utrettet i sin regjeringstid og hvordan han gikk fram overfor landets innbyggere. Det er flere grunner til at opprøret bryter ut (*Passio* og *Ælnoths Krønike* er jo ikke enige om årsaken), men en av disse er kongens framferd. Men ser man etter de samme forbindelsene i St. Eriks *Vita* oppdager man en skarp motsetning til dette felles kjennetegnet for St. Olavs og St. Knuts lidelseshistorier. Eriks framferd ser ikke ut til å ha hatt en lignende forbindelse med hans endelige skjebne som kan sidestilles med den norske og den danske lidelseshistorien. I motsetning til de to kommer Eriks problemer som lyn fra klar himmel, da den danske prinsen Magnus la krav på Eriks rike. Og dette skjedde, ifølge lidelseshistorien, av samme grunn som for Olav og Knut. Den siste og endelige test venter for helgenkongen: hans martyrium.

I denne sammenhengen ser vi spesifikt etter hva lidelseshistoriene sier om kongens framferd og kongegjerning. Da er det overraskende, om ikke oppsiktsvekkende, å oppdage at kongens handlinger er nært knyttet opp til historiene om St. Olavs og St. Knuts martyrium, mens dette *ikke* er tilfelle for St. Erik. Forfatteren av *Passio*, *Ælnoths Krønike* og *Passio Olavi* forbereder leseren på heltens skjebne i løpet av teksten, mens *Vita* ikke kan sies å gjøre det samme. Underveis i St. Olavs og St. Knuts tekster framgår det aldeles klart at deres framferd og handlinger ikke ble satt pris på av alle landets innbyggere. Beskrivelsen av kong Eriks framferd indikerer ikke at han skaffet seg fiender, og at et endelig oppgjør stod for døren.

Hans martyrium fant sted som resultat av at djevelen vekket en motstander i form av prins Magnus som gjennom en allianse med noen av Sveriges mektigste menn la krav på landet. Det spesielle er at Magnus' allierte var svensker, som på samme måte som Knut den mektiges allierte i kampen mot Olav delvis var kjøpt av dansk gull, men som også var en del av et folk som ifølge *Vita* helt fram til dette tidspunktet, hadde elsket kong Erik unisont.

En siste og mindre komplisert dimensjon ved lidelseshistoriene er hvordan kongenes martyrium skjer. Dette kan utvilsomt si oss noe om hvordan forfatteren(e) av kildene ønsket å framstille *sin* konge. Mens både kong Olav og kong Erik sammen med sine folk tar til våpen i det avgjørende slaget, gjør ikke kong Knut det samme, selv om hans få menn kjemper som besatte mot opprørerne. Slik situasjonen beskrives i lidelseshistoriene, er det klart for alle tre at dette blir deres siste kamp. De er klare over at de er sjanseløse til å oppnå en jordisk seier og har gitt seg hen til Gud. Situasjonene de til slutt havner i er med andre ord ikke ulike. I *Passio Olavi* tar Olav til våpen selv om han elsket fred, fordi han ville verge om det som var rett. Erik forlater den pågående gudstjenesten i håp om å få høre resten et annet sted, væpner seg og sine menn og går så til strid. Knut derimot legger vekk sine jordiske våpen for å ikke gå i døden sammen med dem, han setter fremdeles det åndelige og sjelen høyere enn det jordiske legeme. Han legger så fram sine synder for Gud, mottar nattverden og skjenker gaver til kirkens altre før han gjennombores av et spyd i siden og legger seg ned foran alteret med armene i korsets form. Dette skiller seg kraftig fra Olavs og Eriks siste øyeblikk, og er relativt likt beskrevet i *Ælnoths Krønike* og i *Passio*. Knuts handlinger i sine siste minutter kan sees som en parallell til beskrivelsen av St. Edmunds siste strid i hans lidelseshistorie, der han på lignende vis møter sine angripere uten motstand, og med armene løftet i korsets form.⁸¹ Formen kong Knuts endelikt antar trenger derfor ikke tilskrives *Ælnoths* Jesus-parallell, selv om han beskriver situasjonen mer utfyllende enn *Passio*. Det er uansett verdt å merke seg at mens Olav og Erik dør i kamp, dør Knut så å si i bønn.

3.4 Komparativ analyse av mirakelsamlingene

En sentral del i hvilken som helst helgenkult er innsamlingen av mirakelberetninger som kan tilskrives helgenen. Dette er fortellinger som gir vitnesbyrd om helgenens spesielle forhold til Gud. Mirakelsamlinger tilknyttet helgenkongene har blitt bevart både i Norge, Danmark og Sverige. Deres form og utstrekning er svært forskjellig og deres relevans for avhandlingens

⁸¹ Klaniczay 2002: 93. At St. Edmund møtte sine angripere uten motstand framgår også av Jan Schumachers norske oversettelse av *Passio Sancti Eadmundi*, men i hans oversettelse fortelles det *ikke* at Edmunds formet sine armer som et kors i møtet med sine drapsmenn. Klaniczay gir ingen direkte henvisning til hvor i den latinske utgaven dette beskrives. (Både Klaniczay og Schumacher bruker for øvrig Winterbottom 1972 som kilde.)

problemstillinger varierer. Målt i antall er samlingene av St. Olavs og St. Eriks mirakler ganske like, henholdsvis 49 mot 54.⁸² I begge samlingene varierer lengden på beskrivelsene. Likevel kan man se en tendens til at St. Olavs mirakler er grundigere beskrevet enn St. Eriks. Det er færre knappe mirakelbeskrivelser i *Passio Olavi* enn i St. Eriks mirakelsamling.

Siden beskrivelsen av St. Olavs mirakler er en del av *Passio Olavi* stammer de fra samme tidsperiode. Selv om St. Eriks mirakler ikke har noen lignende forbindelse med *Vita* stammer de fra omtrent samme tidsperiode. Arnfasts dikt om St. Knuts mirakler stammer derimot ikke fra samme periode som hans lidelseshistorie. Igjen er det Danmark og St. Knut som skiller seg ut. En del av forklaringen til at en mirakelsamling ikke er overlevert fra samme periode som *Passio*, *Ælnoths Krønike* og tavleinnskriftene, er at disse tekstene stammer fra perioden tett opp til kongens død og er en del av kultens etablering. I løpet av et så kort tidsrom hadde man ikke mange rapporter om mirakler. Dette kan være et tegn på manglende oppslutning om Knutskulten, og derfor var det ikke mange mirakler de geistlige kunne rapportere om. Ælnoth nevner at slike individuelle helbredelsesmirakler hadde funnet sted, men uten å gå i detalj på samme måte som St. Olavs og St. Eriks mirakelsamlinger.⁸³ Dette må vi nærmest forvente av Ælnoth, som i kraft av sin posisjon som talsmann for Knutskulten, nærmest var forpliktet til å si dette. Likevel beskriver han ikke miraklene i detalj, og den rimeligste grunnen til dette er at han rett og slett ikke kjente slike detaljer. Muligens skyldes mangelen på folkelig oppslutning, og dermed mangelen på mirakler, kong Knuts rolle som pådriver for samfunnsendringer og en sterkere institusjonell kongemakt.⁸⁴ Selvfølgelig kan det også i St. Knuts tilfelle ha blitt skrevet mer omfattende mirakelsamlinger enn de delene vi sitter igjen med i dag, men i så fall må disse ha gått tapt. Dersom Knutskulten var en aktiv og levende kult i perioden, er det nærmest utenkelig at alle spor etter en slik mirakelsamling skulle forsvinne fra jordens overflate. For selv om Ælnoth forteller om mirakler, er ikke mirakelsamlinger til St. Knut, som de vi har bevart for St. Olav og St. Erik, kjent fra verken denne eller andre kilder. En tredje faktor er at *Passio* og *Ælnoths Krønike* fokuserer på en annen type mirakler enn den klassiske menneskenære mirakeltypen. På samme måte som det var det danske folk som helhet, og ingen individuell størrelse, som tok livet av kong Knut, var

⁸² I dette delkapitlet vil avhandlingen benytte seg av nummereringen av St. Olavs mirakler i *Passio Olavi* slik den er gjengitt i Jørgensen 2000: 161, men med ett unntak. Jørgensen regner ikke mirakelet om Himmelstigen (det første som beskrives i mirakeldelen av *Passio Olavi*) som en del av mirakelsamlingen, men som en del av selve lidelseshistorien. Undertegnede tar likevel dette mirakelet med i kapitlets beregninger siden det faktisk står oppført som en del av mirakelsamlingen. For enkelhets skyld omtales dette miraklet som ”mirakel nr. 0”.

⁸³ *ÆK*: 49

⁸⁴ Lindkvist 1988: 75

det ulykken, sulten og problemene som rammet *folket* og *landet* i Olavs regjeringstid de geistlige i Odense tok som det endelige bevis for Knuts hellighet.⁸⁵

De fleste miraklene i de tre helgenkongenes mirakelsamlinger sier ikke særlig mye som kan hjelpe til med å besvare avhandlingens problemstillinger. Mange av St. Olavs og St. Eriks mirakler er svært generelle og like, og gir dermed lite nyttig informasjon. Dette gjelder både de mange helbredelsesmiraklene og de andre mirakeltypene som er representert. Likevel er det interessante dimensjoner å se nærmere på i forholdet mellom mirakelsamlingene. Det mest oppsiktsvekkende en komparasjon av de to kildene viser, er at tre av de mest spesielle mirakelbeskrivelsene i de to mirakelsamlingene også er de som har mest til felles.

Av St. Olavs mirakler foregikk sju helt eller delvis i utlandet,⁸⁶ mens tre beskriver pilegrimer som kom til Nidaros fra utlandet.⁸⁷ De resterende 39 miraklene virker å ha funnet sted innenfor Norges grenser. Som en kontrast til dette fant alle de 54 miraklene som omtales i St. Eriks mirakelsamling sted innenfor landets grenser. Miraklene er faktisk begrenset til Uppsala erkestift. Selv om dette i perioden inkluderte landområdene helt opp til Sveriges nordligste grenser, gjelder bare fire mirakler pilegrimer fra nord for selve Uppland.⁸⁸ Mange av St. Olavs mirakler er knyttet eksplisitt til domkirken i Nidaros gjennom vitnebeskrivelser i teksten.⁸⁹ Dette er også tilfelle for mange av St. Eriks mirakler i hans mirakelsamling.

Kun to mirakler fant sted mens kong Olav var i live,⁹⁰ mot ingen i St. Eriks tilfelle. Et av de mest karakteristiske miraklene hender rett etter kongens død. *Passio Olavi* forteller at en blind mann skle i martyrens blod utenfor huset dit den falne kongen ble brakt etter slaget på Stiklestad. Den blinde mannen gnidde seg så i øynene, og som et resultat av dette fikk han synet tilbake.⁹¹ I *Vita* føres liket av den falne kongen til en fattig og blind enkes hus.⁹² Etter å ha tatt på det blodige liket og ført fingrene opp til ansiktet fikk også hun synet tilbake. Disse miraklene er svært like, men det er likheten mer enn hendelsens betydning som er slående.

⁸⁵ Gad 1961: 156

⁸⁶ *PO*: 21, 22-25, 34-37, 40, 49, 68-70, mirakel nr. 2, 3, 4, 12, 14, 23 og 41

⁸⁷ *PO*: 45, 49-51 og 57, mirakel nr. 18, 24 og 30

⁸⁸ Lundegårdh 1997: 125

⁸⁹ Mortensen 2000: 106

⁹⁰ *PO*: 19 og 30, mirakel nr. 0 og 9

⁹¹ *PO*: 19-20, mirakel nr. 1

⁹² Det aktuelle jærtegnet står beskrevet mot slutten av *Vita*, og er ikke tatt med i St. Eriks mirakelsamling.

31 av miraklene i *Passio Olavi* er helbredelsesmirakler, mens hele 48 av 54 mirakler i St. Eriks mirakelsamling tilhører denne kategorien.⁹³ I to av disse har St. Olav en rolle,⁹⁴ i ett virker det som om det er det han som utretter miraklet, og ikke St. Erik. I to andre av St. Eriks helbredelsesmirakler fortelles det om hvordan en annen helgen, St. Laurentius, helbredet syke uten at St. Erik nevnes.⁹⁵ Ingen av disse miraklene skiller seg likevel ut for noe annet enn dette. I *Passio Olavi* er det kun St. Olav som utfører miraklene som beskrives. Det er interessant at mirakler med andre helgener opptrer flere ganger i St. Eriks mirakelsamling. Har kompilatoren av samlingen i all hast glemt å skifte navnet på helgenen når han har kopiert miraklene fra andre kilder? Selv om en slik mistanke kan være noe overdrevet er forekomsten av andre helgeners navn i St. Eriks mirakelsamling en god indikasjon på at deler av kilden kan ha vært satt sammen av mirakler de geistlige i Uppsala hadde funnet andre steder.

Både St. Olavs og St. Eriks mirakelsamlinger inneholder ett mirakel der helbredelsen må til for å kurere en tilstand som har blitt påført vedkommende som straff, i St. Olavs tilfelle av helgenen selv, av andre i St. Eriks tilfelle.⁹⁶ To av St. Olavs helbredelsesmirakler hører også hjemme i en annen gruppe, der helgenen påkalles for å hjelpe til i ulike situasjoner; for å avverge en ulykke eller beskytte mennesker mot naturkreftene.⁹⁷ I *Passio Olavi* er det til sammen 13 slike ”hjelpemirakler”,⁹⁸ mens denne gruppen utgjør kun fem mirakler i St. Eriks mirakelsamling.⁹⁹ Ytterligere et helbredelsesmirakel tilskrevet St. Olav skiller seg ut fra mengden fordi personen som helbredes samtidig omvendes til den kristne tro.¹⁰⁰ Både i *Passio Olavi* og i St. Eriks mirakelsamling finnes enda et spesielt mirakel der personen som blir helbredet av helgenen er identisk med mirakelsamlingens kompilator. St. Olavs mirakel beskriver hvordan erkebiskop Øystein Erlendsson selv ble helbredet etter et stygt fall kun få dager før Olsok.¹⁰¹ I St. Eriks mirakelsamling fortelles det hvordan Israel Erlendsson som gutt hadde vært syk i mer enn tre år, og hvordan han ble helbredet av St. Erik etter å ha valfartet til helgenkongens hvilested i (Gamla) Uppsala.¹⁰² Sannsynligvis fant dette sted en gang på 1260-tallet.¹⁰³ Riktignok helbredes Øystein mens han er erkebiskop, mens Israel nedtegner noe som

⁹³ Eller 49 av 55 mirakler om man tar med synshelbredelsesmirakler fra *Vita* (se forrige note).

⁹⁴ *EM*: 63, 65, mirakel nr. 21 og 26

⁹⁵ *EM*: 68, mirakel nr. 35 og 36

⁹⁶ *PO*: 33, mirakel nr. 11 og *EM*: 67, mirakel nr. 32

⁹⁷ *PO*: 31-33, mirakel nr. 10 og 11

⁹⁸ *PO*: 31-37, 40-41, 52-58, 71-73, mirakel nr. 10, 11, 12, 14, 15, 16, 25, 26, 27, 28, 33, 43 og 44

⁹⁹ *EM*: 59, 66, 69, 73, mirakel nr. 15, 28, 41, 50 og 51

¹⁰⁰ *PO*: 68-70, mirakel nr. 41

¹⁰¹ *PO*: 60-62, mirakel nr. 36

¹⁰² *EM*: 64-65, mirakel nr. 25

¹⁰³ Lundén 1960: 53

hendte ham en god del år tidligere. Til tross for dette, og at flere mirakelberetninger på både norsk og svensk side forteller konkret at miraklene ble fortalt direkte til forfatteren, gir hans egen personlig erfarte beretning et helt spesielt inntrykk. At denne spesielle typen mirakel forekommer i begge de to mirakelsamlingene er interessant, særlig når vi vet at Israel Erlandsson formodentlig kjente til *Passio Olavi*.

For nærværende avhandling er det eksistensen av to lignende utgaver av et meget spesielt helbredelsesmirakel i begge mirakelsamlingene som er mest interessant. I *Passio Olavi* fortelles det om hvordan en ikke navngitt norsk konge, som levde lenge etter at kong Olav hadde oppnådd hellighet, ble helbredet fra et kritisk sykdomstilfelle. Ved å høre gudstjenesten i kirken på Stiklestad og deretter legge de befengte kroppsdelen sine inntil steinen under alteret, som enda bar blodspor fra Olavs lik, ble han samme kveld så frisk som han aldri før hadde vært.¹⁰⁴ I St. Eriks mirakelsamling finner vi en beretning om kong Birger Magnusson (1290-1318). Da han hadde vært svært syk i lengre tid lovte kongens lærer og hovmester Karl Tyske et offer og påkalte St. Olav, St. Erik og St. Nikolaus. Han kastet så lodd tre ganger, og alle tre gangene falt loddet på St. Erik. Kong Birger ble raskt frisk, og Karl og to av kongens riddere valfartet fra Stockholm til helgenkongens grav i Uppsala for å gjøre bot som man hadde lovet.¹⁰⁵ At mange av helgenens mirakler, det være seg en nordisk helgenkonge eller en av forfølgelsens martyrer, består i helbredelser er normalt. Men når en avdød *tidligere* konge av et land spiller hovedrollen i helbredelsen av det samme landets *nåværende* konge øker den potensielle ideologiske sprengkraften i fortellingen betraktelig. Når den ikke navngitte norske kongens og Birger Magnussons liv reddes av henholdsvis St. Olav og St. Erik, plasseres helgenkongen i en spesiell posisjon i forhold til sine etterkommere på tronen. Det neste steget i dette resonnementet må vente nå, men vi vil komme tilbake til det senere i avhandlingen. Her er det nok å understreke at et mirakel der en konge helbredes av helgenkongen viser at den døde martyrkongen er mektigere enn den levende og regjerende kongen. Et slikt mirakel er en kraftfull beskjed fra kirken til kongemakten!

Det er også interessant at denne typen mirakel finnes i både den norske og den svenske mirakelsamlingen. Helbredelsen foregår riktignok på ulikt vis, og Birgers folk måtte reise som pilegrimer til St. Eriks grav i Uppsala med storstilte offergaver. Eksistensen av et så unikt mirakel i begge mirakelsamlingene vekker likevel oppsikt. At Karl Tyske også påkalte både St. Olav, St. Nikolaus og St. Erik sier også noe om hvor sterkt St. Olav stod i Sverige rundt år

¹⁰⁴ *PO*: 47, mirakel nr. 20

¹⁰⁵ *EM*: 65, mirakel nr. 26

1300. At St. Erik så seiret over St. Olav i den avgjørende ”loddtrekningen” om hvem som var ment å redde kongens liv, forteller noe om hvordan forfatteren av St. Eriks mirakelsamling ville framstille forholdet mellom de to helgenkongene da han utformet mirakelberetningen.

I tillegg til disse mirakeltypene som finnes i begge samlingene inneholder *Passio Olavi* også andre typer mirakler. To mirakler forteller hvordan utenlandske pilegrimer måtte gjøre bot til St. Olav for grusomme forbrytelse de hadde begått.¹⁰⁶ I begge tilfellene var Nidaros kulminasjonen av svært lange reiser gjennom kristenheten. I ett av miraklene var det pilegrimenes besøk i Jerusalem og deretter i Nidaros som til slutt befri dem fra lenkene de var smidd i. Blant St. Eriks mirakler er det ikke lignende eksempler på pilegrimer som reiste til hans grav for å gjøre bot for ulike onde handlinger.

Spesielt for St. Olav er også to mirakler der helgenkongens innflytelse på slagmarken hjalp rettskafne krigere til seier selv om de var tallmessig underlegne.¹⁰⁷ Disse miraklene sier en del om den norske helgenkongens status i perioden da miraklene nedtegnes i Nidaros. Det er henholdsvis en norskættet høvding i Irland og selveste keiseren av Konstantinopel som får hjelp av St. Olav i slag der de møter tallmessig overlegne motstandere. Ett mirakel forteller om et tilfelle der St. Olav straffet noen uten at de senere ble tilgitt.¹⁰⁸ I tillegg forteller ett mirakel om hvordan kongen og de geistlige ved kirken i Nidaros ble forsikret om at St. Olavs legeme, til tross for ryktene, ikke var stjålet, av en herlig duft som strømmet ut av helgen-skrinet og fylte kirken da de åpnet det.¹⁰⁹ Endelig finnes det i St. Eriks mirakelsamling et ikke tidfestet mirakel som er en svært knapp oppsummering av 11 mirakler, uten beskrivelse.¹¹⁰

Den sosiale dimensjonen ved miraklene er også interessant. Forskning har klarlagt at 20 % av St. Eriks mirakler utføres for geistligheten, mens minst 20 % utgjøres av folk fra aristokratiet.¹¹¹ Andelen vanlige folk i St. Eriks mirakelsamling er den laveste av samtlige svenske mirakelsamlinger bevart fra middelalderen.¹¹² Undertegnede har forsøkt å gjøre en tilsvarende analyse av St. Olavs mirakler, men i 20 av totalt 49 mirakler er person(ene) som begunstiges av de mirakuløse hendelsene vanskelig å identifisere da de bare omtales som ”gutt”, ”kvinne” osv. Av de resterende 29 miraklene utgjør vanlige folk mer enn 50 %,

¹⁰⁶ *PO*: 49-51 og 57, mirakel nr. 24 og 30

¹⁰⁷ *PO*: 21-23, mirakel nr. 2 og 3

¹⁰⁸ *PO*: 24-25, mirakel nr. 4

¹⁰⁹ *PO*: 58-59, mirakel nr. 34

¹¹⁰ *EM*: 70, mirakel nr. 44

¹¹¹ Lundegårdh 1997: 123-124

¹¹² Myrdal 1994: 107

geistligheten om lag 20 %, kongelige omtrent 15 % og aristokratiet cirka 10 %. Om man forsøker å identifisere personene i de resterende 20 miraklene ut fra beskrivelsen av dem og deres kontekst, og legger til at det trolig er mest sannsynlig at mennesker som kun omtales i generelle vendinger *ikke* er fra samfunnets øvre lag, men heller er representanter for kirkens gjennomsnittlige besøkende, blir tallene annerledes. Da utgjør geistligheten, kongelige og det verdslige aristokratiet om lag 10 % hver, mens de resterende 70 % utgjøres av vanlige folk. Om denne analysen er korrekt er tallene ikke svært forskjellige fra tallene i St. Eriks tilfelle, men det er verdt å merke seg at andelen av geistlige og folk fra aristokratiet blir halvert.

Når det gjelder Arnfasts dikt har vi gjennom de bevarte delene vi i dag har tilgang til en prolog og fem mirakelfortellinger ”... av temmelig banal art...”.¹¹³ De fem miraklene forteller henholdsvis om tre helbredelser, en avsløring av en hestetyv og om hvordan en brann ble hindret fra å spre seg i Odense av St. Knuts relikvier.¹¹⁴ Fragmentene vi har tilgang til av Arnfasts dikt sier oss ikke noe nevneverdig om hvordan Knuts omdømme som hellig mann, martyrkonge og helgen ble forvaltet etter hans død. I tillegg hører teksten ikke hjemme innenfor det avhandlingen har definert som St. Knuts lidelseshistories kontekst.

¹¹³ Gad 1961: 161

¹¹⁴ Olrik 1893-94: 341-347

Kapittel 4 Konteksten – politisk og religiøs

Dette kapitlet ser nærmere på den konteksten lidelseshistoriene ble unnfanget, utformet og eventuelt utnyttet i, og forsøker å besvare oppgavens andre hovedspørsmål. Samtidig skal vi ikke slippe helgenlegendene helt ut av syne. De vil settes i sammenheng med sin samtid der dette er nødvendig. Først presenteres den grunnleggende politiske og religiøse utviklingen i de skandinaviske landenes historie i periodene definert fra kildenes datering. Når den historiske bakgrunnen er etablert vil avhandlingens fokus skifte til en analyse av de ulike aktørenes roller i forbindelse med at helgenkongene fikk sine offisielle historier. Deretter vil motivene de ulike aktørene kan ha hatt betraktes og drøftes inngående i kapitlets to siste seksjoner.

4.1 Historien rundt lidelseshistoriene

4.1.1 Danmark ca. 1095 – ca. 1125¹

I siste halvdel av 1000-tallet og inn på 1100-tallet knyttet Danmark nærmere bånd til Vest-Europas kulturkrets gjennom en utvikling av statsform, økonomiske forhold samt kunst og kultur. Fra Knut Svenssons død til den offisielle lanseringen av Knutskulten, gikk det ikke mer enn ti år. Dette hang sammen med at landet omtrent på samme tid fikk en ny konge, etter nærmere ni vanskelige år med Knuts bror Olav (1086-95) ved makten. Olav, som senere ble tildelt det lite attraktive tilnavnet Hunger,² hadde sittet som konge i en periode der stadige uår rammet denne delen av Europa. I sammenheng med St. Knuts voksende helgenry ga ettertiden ham skylden for matmangelen og problemene som uårene medførte i Danmark.

Omtrent samtidig med Olavs død overtok Erik Eiegod (1095-1103) makten som den fjerde av Svein Estridssons fem sønner på den danske tronen. Som navnet tilsier har han i ettertid blitt sett på med andre øyne enn sin forgjenger.³ Det er ikke bare på grunn av slutten på uårene at Eriks tid på tronen peker seg ut. Hans regjeringstid innebar lanseringen av kulten rundt St. Knut. Erik var ofte på reisefot til utlandet sammenlignet med andre konger i samtiden: han besøkte paven i Roma i 1098 og døde på Kypros under en pilegrimsreise til Jerusalem i 1103. Selv om selve opprettelsen av det danske erkebispesetet i Lund ikke fant sted før i 1104, var han en sentral brikke i prosessen som til slutt gjorde Norden til et eget erkebispedømme. Med dette skulle den danske kirken være uavhengig av det tyskromerske

¹ Delkapitlet baserer seg fortrinnsvis på følgende verk: Christensen 1977, Schwarz Lausten 1987, Lindkvist 1988, Fenger 1989, Schwarz Lausten 1998 og Skovgaard-Petersen 2003 a).

² Olav får sitt tilnavn i løpet av middelalderen, og Saxo er muligens den første som omtaler han som Olavus Famelicus (Tore Nyberg, personlig kommunikasjon mandag 17. oktober 2005).

³ Erik får som Olav sitt tilnavn i løpet av middelalderen, og Saxo er muligens den første som omtaler han som Ericus Bonus (Tore Nyberg, personlig kommunikasjon mandag 17. oktober 2005).

keiserdømmet i sør, og kun svare til paven i Roma. Ved å kutte båndene til erkebiskopen av Hamburg-Bremen søkte den danske kongemakten og kirken å frigjøre seg fra den pågående *investiturstriden* mellom pave og keiser. Danmark hadde aldri vært sentral i denne striden, men et klart brudd ville likevel gagne landets frihet til å utvikle seg som ens egne ledere ønsket. Forholdene for et skille fra det tyske erkebispesetet var dessuten meget gunstig på denne tiden. Romas popularitet var oppadgående i det tyske riket, som i Europa ellers, på grunn av pave Urban IIs (1088-1099) korstogsbevegelse, med gjenerobringen av Jerusalem fra tyrkerne i 1099 som det desiderte høydepunktet. Dette økte den katolske kirkes prestisje betraktelig, og førte til en økt samling rundt reformkirken.

Etter Eriks død valgte danske stormenn hans bror Nils (1104-1134) til konge foran kongens sønn Harald Kesja. Trolig skyldtes valget Haralds harde framferd og vanstyre under farens utenlandsreiser. At Nils satt ved makten over en lang periode gjorde at de tidligere kongenes ideer og bestrebelser for en bedre organisert kongemakt kunne gjennomføres og bli godtatt av folket. Kong Nils hadde et godt forhold til de ulike pavene gjennom sin periode. Sammen med stormannen Asser (1103(04)-1137), biskopen av Lund som ble den første erkebiskopen ved det nyopprettede erkebispesetet i samme by, stod Danmark på pavestolens side i den pågående konflikten mot den tyskromerske keiser fram til investiturstriden offisielt endte med konkordatet i Worms i 1122. Asser støttet kuriens reformbevegelse *gregorianismen* fullt ut, og var en høylydt talsmann for kirkens løsrivelse fra alle former for verdslig innflytelse.

Til tross for denne ”opposisjonen” mot det tyskromerske keiserdømmet kom det ikke til væpnet strid i perioden, og kun forholdet til venderne skapte virkelige bekymringer i utenrikspolitikken. At paven og keiseren var relativt vel forlikt og ikke lenger uttalte fiender etter 1122, førte til at presset økte mot den nordiske kirkeprovinsen. Kurien måtte nå ta sterkt hensyn til den tyske keiserens krav og interesser, og prioritere disse høyere enn eventuelle danske ønsker ved interessekonflikter. Erkebiskopen av Hamburg-Bremen var ikke sen om å forsøke å overtale paven til å gi dem tilbake kontrollen over den nordiske kirkeprovinsen. De virkelig dramatiske hendelsene faller likevel utenfor avhandlingens grenser. I tiden etter 1130 kom det flere forsøk på å bringe Danmark inn under tysk verdslig og kirkelig overhøyhet.

Kong Nils regjeringstid var ellers preget av hans måtehold og utstrakte bruk av fredelige midler. Blant annet ble kongens hirdmenn plassert ut som kongelige ombudsmenn på det lokale planet. Dette gav kongemakten økt kontroll og større inntekter. Forholdet til bønder og lokale høvdinger ble også bedret. For dette ble kong Nils rakk ned på og nærmest

hånet av både Saxo og *Roskildekrøniken*. Sistnevnte kaller han for eksempel ”en mild og jævn mand, aldeles ikke nogen hersker”.⁴ Hans ettermæle som en fredelig og rettferdig konge har imidlertid ført til en ofte positiv omtale i moderne historiografi.

4.1.2 Norge ca. 1150 – ca. 1185⁵

Norske lesere er sannsynligvis bedre informert om norske forhold enn de i nabolandene, men perioden må likevel tas med. Perioden definert som St. Olavs lidelseshistories kontekst faller midt i tidsrommet norsk historiografi omtaler som borgerkrigstiden. I denne avhandlingen er det ikke rom for å ta opp dette uttrykkets relevans, eller årsakene til at disse borgerkrigene oppstod.⁶ Den definerte perioden skiller seg også ut fordi Norge, spesielt i 1160–70-årene, var preget av at kirken var den fremste talsmann for politisk modernisering, og et samfunn som generelt sett var svært mottagelig for ulike former for europeiske åndsstrømninger.⁷

Uroen som spredte seg etter Sigurd Jorsalfares død i 1130 er bakgrunnen for mye av det som hendte i det følgende hundreåret, og har dermed relevans for tiden 1150-1185. Allerede før kong Sigurds død var den politiske situasjonen i landet spent. Hans død innebar at spenningen ble utløst i form av kamper mellom hans sønn Magnus og dennes onkel Harald Gille. Etter at disse og Sigurd Slembe hadde forlatt den historiske scenen på brutalt vis, samlet en koalisjon bestående av Norges mektigste stormenn seg om først to, og senere tre, av Haralds unge sønner; Inge, Sigurd og Øystein. Barnekongene hadde ulike maktfigurer i ryggen og ledet landet i et samkongedømme. Til tross for den inherente mangel på stabilitet i et slikt styringssystem forholdt den politiske situasjonen seg stabil i en periode fram til midten av 1150-tallet. I denne perioden fant en av de viktigste hendelsene i norsk middelalderhistorie sted: Etableringen av erkebispesetet i Nidaros i 1152/53 var sentral i den videre utviklingen av landet, og fikk følger for både kirke, monarki og forholdet de to institusjonene imellom.

I den europeiske bakgrunnen til opprettelsen av erkebispesetet i Nidaros kan man se en fortsettelse av den situasjonen vi belyste i forbindelse med hendelsene i Danmark fra 1095 til 1125.⁸ Selv om konkordatet i Worms i 1122 hadde hjulpet den katolske kirken i sin kamp for *libertas ecclesiae* - *kirkens frihet*, ble den nordiske kirkeprovinsen raskt satt under nytt press. Både under erkebiskop Asser og etterfølgeren Eskil (1137-1177) gjorde de tyske kirkelederne

⁴ Ros: 24

⁵ Delkapitlet baserer seg stort sett på følgende verk: Bagge 1986, Oftestad m.fl. 1993, Schwarz Lausten 1998, Moseng m.fl. 1999, Helle 2003 c) og Krag 2003.

⁶ Se for eksempel Sawyer 2003 for en diskusjon av de ulike forsøkene på å forklare årsakene til ”borgerkrigene” i de skandinaviske landene, en ny drøfting av de mulige årsakene og en vurdering av uttrykkets verdi.

⁷ Disse egenskapene ved det norske samfunnet i perioden er dokumentert og diskutert i Tobiassen 1964.

⁸ Se ovenfor s. 62-63.

flere forsøk på å innlemme den nordiske kirkeprovinsen under seg. Kun seiglivet dansk motstand hindret at tilbakeføringen av erkebispetet til Hamburg-Bremen ble permanent.

Hvem som tok initiativet til å etablere en egen norsk metropolitanprovins, direkte under pavestolen i Roma, er ikke klart. Et samarbeid mellom kirke og kongemakt i Norge, samt representanter fra kurien, er det mest sannsynlige. Kretsen rundt kong Inge har ofte blitt framstilt som sentral. Fortellingene om deres gode forhold til pavens representanter kan imidlertid også skyldes at han var den eneste av kongene som var ektefødt. Uansett hadde pavestolen et godt motiv for å dele opp den nordiske kirkeprovinsen. Ønsket om en sterkere sentralisering av kirken, og bedre kontakt med de delene av kristenheten som lå i utkanten av Europa, var en del av den kirkelige reformbevegelsen. Dette kombinert med trusselen den tyskmerske keiseren og ”hans” erkebispete utgjorde mot kuriens kontroll over den nordiske kirkeprovinsen gjorde nok at pave Eugenius III (1145-1153) ønsket å fjerne ”mellommennene” i forholdet til Norden, og opprette en mer direkte kontakt med den norske og den svenske kirkens administrasjon. Ved å etablere erkebispedømmer i Norge og Sverige kunne paven ”kortslette” den tyske innflytelsen over i alle fall to tredjedeler av den nordiske kirkeprovinsen. I 1152 ble den engelske kardinalen Nikolaus Brekespear sendt nordover for å opprette erkebispedømmene. Antageligvis var det interne uenigheter i Sverige om erkesetets plassering som gjorde at Uppsala ikke ble offisielt sentrum for den svenske kirken før i 1164. Prosessen gikk bedre i Norge, og på det som tok form som et tidlig riksmøte ble det norske erkebispedømmet opprettet i Nidaros, og kirken ble innrømmet en rekke lover og privilegier.

Etter opprettelsen av erkestolen tilspisset forholdet mellom de tre kongene seg igjen. Barnekongene var nå voksne menn. Mange av de som hadde etablert samkongedømmet, og styrt og gitt råd i kongenes navn, var døde. Inge stod i 1157 igjen som stridens vinner, men han ble drept i slag mot Håkon Herdebrei fire år senere. I denne perioden ble konturene av to ulike partier med regional bakgrunn skissert: Ingepartiet med støtte på Vestlandet og i Viken, og flokken rundt Håkon med hovedtyngde i Trøndelag, på Opplandene og øst i Viken. At Håkon ble gjort til kongsemne av sin hird, uten det vanlige tingvedtaket, er verdt å merke seg.

Men Ingepartiet var ikke slått. Den erfarne strategen Erling Skakke, som var gift med Sigurd Jorsalfares ektefødte datter Kristin, maktet å skaffe seg støtte fra landets viktigste stormenn og fikk sin fem år gamle sønn Magnus hyllet som konge i Bergen våren 1161. En viktig nøkkel til Magnus’ kongedømme var samarbeidet med kirken, og spesielt erkebiskopen i Nidaros, Øystein Erlendsson. Selv om en rekke innrømmelser hadde blitt tilkjennegett kirken

i 1152/53, gjorde urolighetene som fulgte det vanskelig å gjøre rettighetene til virkelighet og styrke kirkens posisjon. Ved å alliere seg med et av partiene i striden, som på grunn av at Magnus var ektefødt nok utgjorde det mest akseptable valget, forsøkte kirken å legge til rette for at kravene kunne bli en realitet. Den relativt stabile perioden som fulgte under Magnus' femten første år på tronen, utnyttet erkebiskop Øystein til å hevde kravene i gregoriansk reformprogram. Med støtte fra sin hustru Kristins fetter, Valdemar av Danmark, samlet Erling og Magnus en mektig hær og tvang Håkon Herdebrei til å rømme til Trøndelag, der han forble til han ble drept i et sjøslag sommeren 1162. Kroningen av den unge Magnus, den første av sitt slag i Norden,⁹ fant sted i Bergen i 1163 eller 1164, og gav kongedømmet Guds og kirkens beskyttelse. I sammenheng med de store begivenhetene i 1152/53 og 1163/64 fant også de første kjente landsomfattende møtene med representanter fra alle samfunnslag i norsk historie sted. Gjennom *kroningseden*, *tronfølge*loven og et noe senere *privilegiebrev* til kirken, ble kongemaktens og kirkens bånd til hverandre forsterket. Den første revisjonen av et samlet sett av landskapslover ble også utført i perioden, spesielt med hensyn til kristenrettsbolkene.

Fram til 1177 beseiret kong Magnus tre kongsemner som presenterte seg som rivaler til tronen. Deres viktigste bidrag til den videre utviklingen var de såkalte birkebeinerne som kjempet for Øystein Møyla mot Magnus fra 1174 til 1177. Etter Øysteins død "overtok" Sverre denne gruppen, og skulle senere lede dem til seier over Magnus og hans far. Fra det danske angrepet på Viken i 1165 til et forlik i 1170 utkjempet Magnus og Erling en kamp mot Valdemar. At konflikten ifølge både Saxo og sagaene endte med at Erling tok Viken i len av sin mektige nabo i sør kan sees på som et nederlag for den norske siden, men også som et tegn på deres relative styrke og motstandskraft i forholdet til Danmark. Mot slutten av perioden var det igjen klart for en jevnbyrdig strid om tronen. I form av den ofte heroiserte, men utvilsomt begavede taktikeren og politikeren Sverre, møtte kong Magnus og hans far det som til slutt ble deres overmann. Til tross for førstnevntes sterke underlegenhet ved ankomsten til landet i 1177 og avhengighet av krigføring i geriljastil de første årene, var det Sverre som stod som seierherre etter at Magnus falt ved Fimreite i 1184. Som følge av erkebiskop Øysteins allianse med Erling og Magnus, samt Sverres offensive holdninger vedrørende kongens stilling i forhold til kirken, var hans tid ved makten preget av et i beste fall iskaldt forhold til den norske kirkens toppfolk. Etter Magnus' død stabiliserte forholdet mellom Øystein og Sverre seg noe ved at de holdt seg unna hverandres saker. I løpet av 1180-tallet satte Øystein i gang

⁹ Hoffmann 1990: 125

byggingen av Nidarosdomen for å legge ytterligere en dimensjon til St. Olavs rykte. Til tross for en rekke reisninger mot kong Sverre satt han ved makten til sin naturlige(!) død i 1202.

4.1.3 Sverige ca. 1250 – ca. 1300¹⁰

I første halvdel av 1200-tallet fortsatte etterkommerne til Sverker den eldre og Erik kampen om den svenske tronen. Det sverkerske partiet døde ut med Johan Sverkersson (1216-1222), dynastiets siste representant på tronen. Den erikske ætten gjorde det samme med den barnløse Erik Erikssons (1222-1229, 1234-1250) død i 1250. Siden en gang på 1130-tallet var det bare den upplandske stormannen Knut "Långe" Holmgersson (1229-1234) som hadde forstyrret det sverkerske og det erikske dynastiets vekslende kontroll over kongemakten. Fra midten av 1200-tallet skulle et nytt kongelig dynasti lede Sverige inn i en ny æra, og være med på å fullføre den lange historiske prosessen som var i ferd med å forandre landet fra det som ofte har blitt omtalt som et "ættesamfunn" til et "standssamfunn" eller "statssamfunn".¹¹

I 1250 ble den unge Valdemar (1250-75), sønn av den østergötlandske stormannen Birger Magnusson og kong Eriks søster, valgt til konge. Fram til sin død i 1266 var det likevel faren som i praksis styrte landet, noe han også hadde gjort de siste årene av Eriks Erikssons regjeringstid. Birger var den siste som skulle bære tittelen jarl, og i svensk historiografi er han vanligvis kjent som nettopp Birger *jarl*. Den sterke posisjonen, der det i praksis var jarlen som styrte landet, var ikke unik for ham. Riktignok oppnådde ingen av de tidligere jarlene samme resultater som Birger, men Ulf Fase (d. 1247) hadde en lignende rolle tidligere i Erik Erikssons regjeringstid, og Birger Brosa var en stabiliserende faktor i konflikten mellom de to rivaliserende dynastiene fram til sin død i 1202. Fram til 1266 kan jarlene ha hatt minst like mye å si for Sveriges organisatoriske og politiske utvikling som kongen selv hadde.

Birger jarls slekt Bjällboslekten ble fram til for kort tid siden som regel kalt folkungene i svensk historiografi. De "ekte" folkungene var en av flere rivaliserende stormannsgrupper som Birger og hans sønner kjempet *mot*. I slaget ved Sparrsätra 1247 påførte Birger, i kong Erik Erikssons navn, folkungene et betydelig nederlag. Folkungenes leder, den tidligere kong Knut Holmgerssons sønn Holmger Knutsson, rømte fra stedet til Gästrikland, men ble innhentet og henrettet året etterpå. Senere skulle han bli gjenstand for helgenkult. Seieren over folkungene ved Sparrsätra, som hadde sin maktbase i Uppland,

¹⁰ Delkapitlet baserer seg hovedsakelig på følgende verk: Lindkvist og Ågren 1985, Lindkvist 1995, Lindkvist 1996 b), Schwarz Lausten 1998, Harrison 2000, Harrison 2002 a), Harrison 2002 b), Helle 2003 b), Helle 2003 d), Lindkvist 2003 b) og Schück 2003.

¹¹ Lindkvist 1995: 5, mine oversettelser.

gjorde at monarkiet kunne etablere sterkere kontroll over området rundt Mälaren og integrere regionen i det stadig mer stabile svenske riket. Slaget var det første steg i prosessen som i løpet av andre halvdel av 1200-tallet skulle flytte det rikspolitiske sentrum nordover i landet fra Götalandskapene til Mälardalen. Konflikten mellom kongemakten og folkungene kan ha vært nok et oppgjør mellom to stridende stormannsslekter. Det er også mulig at det folkungske opprøret kan ha hatt en ideologisk karakter. Kanskje var folkungene et ”reaktionært opposisjonsparti”¹² som med alle midler motarbeidet den sentraliseringen av kongemakten som kong Erik og Birger jarl søkte å gjennomføre i samarbeid med den svenske og den internasjonale kirken.¹³

Etter at Bjällboslekten overtok den svenske tronen, skjøt den politiske utviklingen av landet fart. Prosessen hadde blitt innledet tidligere, men samlingen av de sentrale svenske landskapene i et ambisiøst monarki var del av en institusjonalisering og reformering av samfunnet uten parallell i tidligere svensk historie. Etter Sparsätra gikk kongemakten over fra å kreve personlig militær tjeneste til å kreve betaling av skatt fra bøndene i Uppland isteden. Gjennomgangen og vurderingen av verdien til de svenske landskapenes totale dyrkede mark å la den engelske Domesday Book fra 1086, er et annet eksempel på denne utviklingen. Hvem som stod bak dette vet vi ikke, men trolig var prosjektets mål å produsere en oversikt over hvor mye konge og stormenn kunne kreve i skatt og dagsverk fra bøndene. Som en følge av den pavelige legaten Vilhelm av Sabinas besøk i landet i 1247-48 ble kirken og kongemakten knyttet nærmere sammen. Etableringen av domkapitler styrket erkebispstolen i Uppsalas posisjon som den svenske kirkens sentrum. Erkebiskopen og hans kanniker ble en sterk støtte-spiller for kongemakten de neste hundre årene. En omfattende revidering av landets lover ble påbegynt under Birger. Hans lover for fredsbevaring var de første som gjaldt for hele landet. En mer komplett landsomfattende lovsamling lot vente på seg til midten av 1300-tallet.

Også i utenrikspolitikken sørget Birger jarl for å knytte viktige bånd og styrke riket. Uvennskapet som hadde oppstått mellom Norge og Sverige på grunn av svenskenes støtte til opprørsgruppen Ribbungene i 1224, opphørte sommeren 1249 da Birger jarl på vegne av Erik Eriksson inngikk et forlik med Håkon Håkonsson. Håkons giftemål med Birger jarls datter Rikissa forseglet avtalen.¹⁴ Kong Valdemars ekteskap med datteren til dansk kongen Erik Plogpenning (1241-1250) skaffet også viktige allierte i nabolandene. Monarkiet støttet grunn-

¹² Harrison 2002 b): 109

¹³ Se Sundqvist 2002: 329-330 for en skarpere aksentuering av denne muligheten.

¹⁴ Wallin 1975: 87

leggelsen av nye byer, og opprettet handelsruter med nabolandene lenger sør i Europa. Utstedingen av kongelige handelsprivilegier til nordtyske byer som Hamburg og Lübeck og satsingen på Stockholm som kongemaktens befestede "favorittby" kjenner vi fra en kilde datert til 1252. I tillegg var forholdene innad i den internasjonale kirken og dens relasjoner til verdslige makter mer stabile i denne perioden enn i de to andre periodene som er definert.

Etter Birgers død i 1266 var Valdemar ikke lenger konge bare i navnet. Hans bror Magnus inntok posisjonen som hertug. Dette var en lignende stilling som den jarlen hadde hatt tidligere, men innebar i praksis langt mindre makt. Valdemars regjeringstid var ikke preget av lignende framganger som farens regjeringstid. Ett av få høydepunkter var byggingen av et nytt kongelig palass for å forbedre kongemaktens og hoffets image.¹⁵ En viktig hendelse i svensk kirkehistorie hører likevel hjemme i Valdemars regjeringstid. Flyttingen av erkebispesetet i Uppsala er ikke i seg selv en hendelse på størrelse med grunnleggelsen av samme institusjon i 1164. Men flyttingen fra det som siden har blitt kalt (Gamla) Uppsala til Östra Aros, som fra da av ble kalt Uppsala, samt starten på arbeidet med den nye domkirken, er sentral i den svenske kirkens utvikling. Stiftets ledende geistlige figurer hadde lenge vært misfornøyd med mangelen på besøkende ved domkirken utenom de store kirkelige festdagene. Dette skyldtes i hovedsak at (Gamla) Uppsala lå utenfor allfarvei, samtidig som gjenoppbyggingen av domkirken etter en omfattende brann i 1245 lot vente på seg. I 1258 fikk biskopen av Västerås i oppdrag fra paven å organisere en flytting. Kong Valdemar gav den verdslige tillatelse i 1270, og i 1271 kom kirkens offisielle godkjennelse etter at tilstrekkelige pengesummer var skaffet til veie.¹⁶ Selve flyttingen fant sted i 1273, og ett av høydepunktene må ha vært overføringene av St. Eriks relikvier til det nye kirkestedet i Östra Aros.

Valdemars to brødre var imidlertid ikke særlig fornøyd med sine posisjoner, og ble med tiden et problem for det svenske rikets stabilitet. Med militær støtte fra danskekongen Erik Klipping (1259-1286) tvang Magnus og Erik Valdemar til å si fra seg kronen sommeren 1275. Magnus (1275-1290) ble tatt til konge og Erik ble nå hertug. Kort tid etter Valdemars abdikasjon døde imidlertid Erik, og Magnus kunne styre uten seriøse rivaler til tronen.

Om Valdemar ikke framstår som noen stor konge, er hans bror Magnus en av de mest navngjetne konger i svensk middelalderhistorie. I løpet av sine femten år på tronen sørget han for politisk framgang og styrking av monarkiets posisjon. Under sin regjeringstid innførte han

¹⁵ Hagerman 1996: 405

¹⁶ Kumlien 1966: 31, Lundegårdh 1997: 119

flere tiltak som var med å forme Sverige etter hans død. Ofte kalles han Magnus "ladulås" ("fjøsås"). Selv om dette antageligvis er et senere tilnavn, er den allmenne oppfatning at navnet forteller oss om en folkelig oppfatning av kongen som bøndernes beskytter.¹⁷ Etter å ha brukt andre halvdel av 1270-tallet til å konsolidere sin posisjon, utstedte Magnus fra cirka 1280 flere vedtekter som fikk stor betydning for samfunnsforholdene. I et privilegiebrev til kirken datert 1281 ble kirken fritatt all skattlegging på sin jord og sine tjenestemenn. Det viktigste punktet i "Alsnö-statutten" (ca. 1280) var at de som hadde råd til å gjøre krigstjeneste til hest ble fritatt all skatt på jord. Med dette ble prester og stormenn "frelst" fra vanlig skattlegging, og på grunn av dette har den svenske geistlige og verdslige adel blitt kalt henholdsvis det åndelige og det verdslige "frälset". Dette styrket båndet mellom kongemakt, kirke og stormenn, og gav kongen bedre kontroll uten å svekke den verdslige adelen betraktelig. At skattepresset på bønderne må ha økt som et resultat av dette, er en annen sak. Som sin bror Valdemar sørget også Magnus for å oppføre bygninger som stod i stil med den nye kongemaktens framganger. Sveriges eldste bevarte kongelige palass ble bygd i Vadstena i Magnus' tid, og Alsnö hus, der "Alsnö-statutten" ble utformet, stammer fra samme periode.¹⁸

Kong Magnus bekreftet også de landsomfattende lovene for brudd på freden som hans far hadde vedtatt. Riksrådet, som vi tidligst kjenner omtalt i Sverige i 1225, begynte nå å anta den regjeringsfunksjonen det senere skulle få. Et vedtektsutkast fra 1282 legger fram rådets sammensetning, og rådets ledende figurer nevnes som eksekutører og i Magnus' testamente fra 1285. Ved et stort møte i Skänninge 1284 sikret kongen regler for den videre tronfølgen ved å krone sin eldste sønn Birger til *rex junior* av Sverige. Til tross for framgangene under hans regjeringstid viste Magnus' sykdomsdød i 1290 hvor avhengig den svenske statsorganisasjonen fremdeles var av en sterk og dyktig konge og dennes personlige egenskaper.

Tronfølgen etter Magnus' død var klar, men kong Birger skulle dele skjebne med sin egen bestefars gallionsfigur Erik Eriksson cirka 50 år tidligere; han var konge mest i navnet. Den faktiske makten overtok de høyst plasserte stormennene i riket, først og fremst marsken Torgils Knutsson. Med de verdslige stormennene ved makten kom kirken raskt under sterkt press. Den verdslige adelen reagerte på at kirken skulle slippe alle forpliktelser, uten å gjøre noe til gjengjeld. De allmenne privilegiene som kirken hadde oppnådd under Magnus Ladulås ble enten dratt tilbake eller sterkt innskrenket, og kongemaktens allianse med kirken ble svekket. Torgils Knutsson gjorde seg også bemerket gjennom en offensiv og omfattende

¹⁷ Harrison 2002 a): 232-3

¹⁸ Hagerman 1996: 405-406

utenrikspolitik mot øst, særlig i Karelen og i stadige kriger mot russerne. I disse stridene ble korstogsideologi ofte tatt i bruk som en legitimerende faktor. De ulike tiggerordenene spilte også en viktig rolle i integreringen av Finland i det svenske riket. Mot slutten av perioden hadde det svenske styret over Finland blitt befestet, borger ble bygget i Tavastehus og Åbo og i 1296 ble Viborg etablert som det svenske rikets østligste utpost. Innenfor Sveriges grenser var 1290-tallet likevel rolig. Fra 1304 kom de rivaliserende maktinteressene til Birger og hans brødre Valdemar og Erik igjen til å kaste landet ut i en ny, lang og blodig politisk konflikt.

4.2 Interne og eksterne styrkeforhold

Lidelseshistoriene til de tre skandinaviske helgenkongene utformes i tre perioder med flere likheter og forskjeller. I Danmark og Norge sammenfaller lidelseshistoriene med opprettelsen av erkebispedetene i Lund og Nidaros. Dette betydde økt makt og prestisje for de to lands kirker. Muligens eksisterte en tekst til ære for St. Erik på slutten av 1100-tallet, men versjonen avhandlingen tar for seg stammer fra om lag hundre år etter opprettelsen av erkebispedetet i Uppsala i 1164. Både den danske og den norske perioden preges av uroligheter mellom kirken og verdslige makter på høyeste internasjonale plan. Dette er ikke tilfelle for Sverige. *Passio Olavi* tilkommer midt i borgerkrigstiden, men kan kobles til en noe roligere periode med en enkelt konge ved makten. *Vita* tilhører også en mer stabil periode som er innrammet av uroligheter på begge sider, men med flere opprør mot det ferske kongehuset. Både i den norske og den svenske perioden var det et nytt dynasti som søkte å etablere seg, mens i Danmark gikk kongeverdigheten fra Olav via Erik til Nils uten lignende dramatik. Den norske og den svenske perioden var i større grad enn den danske preget av politiske innrømmelser til kirken fra kongemakten, skjønt dette er mer tydelig i den norske enn i den svenske. Utviklingen av samfunnet for øvrig virker å være sterkest i den svenske perioden, der relativt store framskritt preger utviklingen av samfunnsorganiseringen og de ulike institusjonene.

Forholdene ved helgenkongenes gravkirker og den nasjonale kirkeinstitutionen på landsbasis, var også ulike i de tre periodene. Kombinert med situasjonen i kirken på internasjonalt nivå, framkommer det raskt en del faktorer som trolig har virket inn på kirkens ambisjoner og handlinger i forbindelse med sitt lands helgenkongekult. Fram til etableringen av erkesetet i Lund var Danmark å regne som misjonsmark for erkebispedømmet Hamburg-Bremen, der den eneste artikulerte politikken fremdeles var å drive misjonsarbeid. Men samtidig hadde kristendommen vært kjent forholdsvis lenge i det danske samfunnet. Da er det ikke rart at danske historikere er uenige i hvor godt den danske kirken var organisert, og i

hvor stor grad kirken var integrert i samfunnet for øvrig, omkring år 1100.¹⁹ Selv om presset fra sør ble midlertidig redusert etter 1103/04 tiltok det mot slutten av perioden etter konkordatet i Worms i 1122. Det skiftende utenlandske presset kan ha fått følger for Knutskultens mulighet til spredning. St. Knuts kult ble etablert i Odense, og opprettelsen av et erkebispede ved en annen kirke styrket neppe de lokale kirkens posisjon. Som kontrast ble det norske erkebispedet plassert i Nidaros, den vel etablerte Olavskultens sentrum.

I motsetning til den danske kirkens truede situasjon etter 1103/04 kan man i stor grad betrakte etablering av Nidaros-provinsen i 1152/53 som en virkelig frigjøring av den norske kirken. Man svarte nå bare til pavestolen i Roma, og hadde ikke den samme tyske ”skyggen” over seg som Lund hadde. Forholdene lå i langt større grad til rette for å hevde institusjonelle egenskaper og rettigheter i forbindelse med sin kirkes og lands helgenkult. Muligens gav pave Alexander III (1159-1181) også erkebiskop Øystein utvidede friheter til å drive metropolitan-provinsen på en mer selvstendig måte enn hva som var vanlig på grunn av deres gode forhold, og de lange avstandene mellom Nidaros og Roma som gjorde kommunikasjon tidkrevende.²⁰ Det finnes heller ingen tegn til at St. Olav måtte ”godkjennes” av paven gjennom en offisiell kanonisering som en forutsetning for etableringen av det norske erkebispedet. Under Øysteins ledelse foregikk uansett en utvikling av både kirken og kulten. Med bakgrunn i Olavskulten tok man parti i borgerkrigene ved å alliere seg med en av gruppene som kjempet om kongemakten. Den svenske perioden ligger lenger fram i middelalderhistorien. Kirken var bedre etablert på det nasjonale og det internasjonale plan enn i de to andre periodene. På samme måte som St. Olav hørte St. Erik til ved landets erkebispede, og hans lidelseshistorie og mirakelsamling ble utformet av de geistlige i Uppsala, slik St. Olavs ble skrevet i Nidaros. Likevel hadde nok ikke den svenske erkebiskopen samme mulighet som sine norske kolleger til å ”bruke” helgenkulten, siden erkebiskopen i Lund var den svenske kirkens primas. Da man svarte til Lund hadde man ikke den samme direkte kanalen til Roma som Nidaros hadde.

Det er heller ikke trolig at den danske kirken skulle godta en storstilt forsterking av Erikskultens politiske betydning. Kulten som raskt oppstod rundt den danske kongen Erik Plogpenning, etter at han i 1250 ble myrdet gjennom en konspirasjon satt i scene av hans egen bror Abel, bidro trolig til dette. Kulten spredte seg snart til Sverige, og gjennom en aggressiv, og til å begynne med meget framgangsrik propaganda, ble den danske Erikskulten en seriøs

¹⁹ Se blant annet Skyum-Nielsen 1971 og Breengaard 1982 for synet på kirken som dårlig integrert i det danske samfunnet og Fenger 1989 for det motsatte syn.

²⁰ Lundkvist 1997: 165

konkurrent til den svenske i deler av landet på 1260- og 1270-tallet.²¹ I tillegg samarbeidet den svenske kirken med en sterkere og mer stabilt fundert kongemakt enn hva tilfellet var i Norge under borgerkrigstiden. Bjällboslekten hadde mindre behov for støtte fra kirken for å overleve, enn hva tilfellet var for Magnus Erlingsson. I de tre periodene avhandlingen tar for seg, var det relative maktforholdet mellom kirken og kongemakten forskjellig på grunn av de to partenes egen styrke i forhold til hverandre og den totale sammensatte politiske situasjonen.

4.3 Utgangspunkt og forholdsregler

Med den religiøse og politiske konteksten til lidelseshistoriene grovt etablert, skal vi ta for oss de ulike aktørene og deres motiver. Da er det naturlig å ta utgangspunkt i de to institusjonene som sammen ”utgjør” helgenkongen; kirken og kongemakten. Komparasjonen av institusjonenes roller og motiver i utformingen av lidelseshistorien vil søke å plassere omstendighetene rundt helgenlegendenes unnfangelse inn i den brede religiøse og politiske konteksten.

I alle de tre skandinaviske helgenkongenes lidelseshistorier står hovedpersonenes rolle som en rettfærdig og rettmessig konge, *rex iustus*, som en sterk kontrast til sine kongelige motstandere som presenteres som *rex tyrranus*. Idealet som *rex iustus*-ideologien representerte var fundert på ideen om den rettmessige kongen. En *rex iustus* var den kirken mente *burde* og *skulle* være konge. Et av hovedkravene i denne sammenhengen var at kongens rett til tronen var legitimert gjennom slektskap med de riktige tidligere herskere. Kongen måtte tilhøre landets rettmessige dynasti. For eksempel var en sentral del av Magnus Erlingssons rolle som *rex iustus* basert på hans legitime slektskap med St. Olav. Slik kunne man i samtiden spore hans røtter tilbake til *den* norske kongeslekts opphav Harald Hårfagre, en figur som muligens er mer mytologisk enn historisk.²² En *rex tyrranus* representerte derimot alt det en *rex iustus* ikke var: han var en mann med verdslige krefter som styrte kongedømmet *uten* Guds og kirkens godkjennelse, noe som ofte medførte fæle konsekvenser for landet.

Før analysen kan begynne må vi ta noen forholdsregler. For det første ble nærmest enhver helgens offisielle lidelseshistorie skrevet av ulike representanter for geistligheten. Dette betyr at de som står nærmest lidelseshistoriene i prinsippet alltid vil være representanter for kirken. Kongemakten har liten mulighet til alene å lansere eller forbedre en helgenkult, selv om en konge kunne beordre nedtegnelsen av en forgjengers lidelseshistorie. Et godt eksempel

²¹ Wallin 1975: 10

²² For en drøfting av bevisene for Harald Hårfagres historiske eksistens, se Jakobsson 2002.

på dette er Jean de Joinvilles *Histoire de St Louis*.²³ Forfatteren var en ridder som deltok i det sjuende korstoget (1248-1254), der han tilbrakte fire år i fangenskap sammen med Louis. I sin alderdom skrev han historien om sin hersker.²⁴ Jean var med andre ord ingen geistlig, men er nærmest å regne som unntaket som bekrefter regelen. Kongemaktens rolle i utformingen av lidelseshistoriene kan derfor bli vanskeligere å identifisere konkret enn hva tilfellet er for geistlige aktører. Undersøkelsen av monarkenes rolle må til tider begrense seg til å se på kongemaktens involvering i, og støtte til, ulike bevegelser og strømninger i forbindelse med lidelseshistorienes tilblivelse, istedenfor å betrakte arbeidet med utformingen av tekstene.

For det andre må det understrekes at selv om denne avhandlingen har satt for seg å etterforske lidelseshistorienes utforming og kontekst med et utgangspunkt som er ganske ”funksjonalistisk”, bør man ikke forestille seg at ”bruken” av disse historiene spesielt, og helgenkongekulten generelt, kun var politisk motivert og at man på kynisk vis utnyttet åndelige verdier for å oppnå maktpolitiske fordeler. Det er mulig å bruke Jean de Joinvilles beretning som motargument mot dette siden hans historie om St. Louis ble skrevet da han i sin alderdom ble tatt vare på av Jeanne de Navarre, kong Philip IVs (1285-1314) dronning.²⁵ At de geistlige som utformet helgenkongenes legender delvis var motivert av åndelige grunner, kan det likevel ikke herske tvil om. I forbindelse med Olav Haraldssons død og helgenkåring har Gunhild Røthe påpekt at ”Å skille religion i betydningen kollektive myter og ritualer fra politikk i denne perioden [...] resulterer lett i reduksjonisme i den forstand at religiøse fenomen blir bortforklart som maktpolitiske ’redskaper’.”²⁶ Sitatet er trolig dekkende for de fleste situasjoner der kirken og kongemakten hyllet en tidligere hersker som helgenkonge. Det er likevel fristende å se kanskje spesielt kongemaktens rolle i helgenkongekulten som delvis motivert av ønsker om politisk framgang og legitimering. Dette er heller ikke nødvendigvis feil. Men også kongene nærværende avhandling undersøker kan ha hatt religiøse motiver for sine handlinger. Samtidig som dette er vanskelig å bevise, og fokus i stor grad vil måtte være på kongemaktens politiske mål, er det viktig å ta med denne dimensjonen i analysen.

For det tredje er det også viktig å understreke de tre helgenkongekultenes ulike status i perioden der lidelseshistoriene utformes. Mens St. Knuts lidelseshistorier nedtegnes i kultens etableringsfase, er både St. Olavs og St. Eriks kulturer vel etablert, men av ulik utstrekning og styrke, når deres respektive legender og mirakelsamlinger utformes. Den primære årsaken til

²³ se Jean de Joinville: *The Life of Saint Louis*.

²⁴ Microsoft Encarta Encyclopedia Standard 2004: ”Joinville, Jean de”

²⁵ Microsoft Encarta Encyclopedia Standard 2004: ”Joinville, Jean de”

²⁶ Røthe 1999: 51

at St. Knuts lidelseshistorie skapes er etableringen av Knutskulten. Derfor må man se på de danske kongenes handlinger i forbindelse med kultens etablering for å undersøke deres roller og motiver for å promotere St. Knut. De to andre kongemaktens roller og motiver i sammenheng med St. Olavs og St. Eriks lidelseshistorier, kan ikke knyttes direkte til arbeidet med legendene på samme måte. Dette har konsekvenser for mulighetene til å spore kongemaktens deltagelse i utformingen av tekstene, da denne ikke sammenfaller med etableringen av kulten.

4.4 Aktørene og deres roller

I de første årene etter Knuts død i 1086 var Knutskultens omfang etter alt å dømme meget begrenset og var neppe mer enn et tema blant geistlige på Fyn og kanskje også Jylland. Ifølge *Passio* ”kom Jyderne med deres overmaade gudfrygtige Biskopper og Præster i ærlig Tro og from Hengivenhed til os”,²⁷ og etter en rådslagning skal man ha blitt enige om å ta Knuts ben opp fra jorden. *Passio* oppgir ikke tidspunktet for elevasjonen, men ut fra opplysninger fra *Tabula* og *Ælnoths Krønike* skal den ha funnet sted 1. april 1095.²⁸ Ælnoth nevner ikke dette møtet mellom fynske og jyske geistlige i sin tekst.²⁹ Om dette møtet fant sted hadde Knutskulten allerede i løpet av den siste delen av Olavs regjeringstid nådd en viss utstrekning, men dette var begrenset til de geistlige kretser. Det er lite som tyder på at Olav har vært involvert i, eller motarbeidet, etableringen av kulten. Med Olavs bakgrunn som leder for opprøret mot Knut skulle man tro at han ville ha motarbeidet en helgenkult rundt sin gamle fiende. Slike tiltak kjennes kun fra én kilde, den relativt sene *Knytlingasagaen*.³⁰ Kildene til St. Knuts lidelseshistorie forteller ikke om lignende hendelser. Ælnoths framstilling av Olav som *rex tyrannus* og bildet av både Knut og Erik Eiegod som *rex iustus*,³¹ samt fortellingene om de guddommelige straffene som rammet det danske folk i løpet av hans regjeringstid, gjør det svært lite trolig at lidelseshistorienes forfattere skulle overse overtramp mot den spirende Knutskulten fra erkefiendens side. Carsten Breengard argumenterer for at Olavs personlige motsetning til Knut, og den svekkelsen av hans politiske styre som en helligkåring av Knut ville medføre, peker i retning av at Olav må ha tatt til motverge mot kulten i dens aller tidligste fase.³² Dette virker logisk, men om den var begrenset til geistlige miljøer er det ikke sikkert at Olav var klar over kultens etablering, og dermed ikke kunne ta standpunkt. Vi må nøye oss med å konstatere at Olav ikke ser ut til å ha tatt stilling til Knutskulten i det hele tatt.

²⁷ *PK*: 23.

²⁸ Gertz 1907: 65

²⁹ Christensen 2000: 27

³⁰ *SD*: 155

³¹ Christensen 1977: 257

³² Breengard 1982: 156-157

I takt med Susan Ridyards slutninger virker det å være den lokale kirken i Odense, som på eget initiativ, startet prosessen med å etablere en kult rundt Knut Svenssons grav og minne.³³

Med kong Olavs trolig gradvise tap av kongemakten i Danmark cirka 1095, og hans død omtrent samtidig eller relativt kort tid etter, overtok Erik Eiegod tronen. Uklarhetene ved Eriks maktovertagelse er mange. I denne sammenhengen er det mest interessante aspektet hvorvidt det var Olav eller Erik som var landets reelle hersker ved Knuts *elevatio* i april 1095. Det mest sannsynlige scenario er at Olavs tap av kongemakten ikke sammenfalt direkte i tid med hans død, og at Erik var anerkjent som konge i deler av landet da elevasjonen fant sted.³⁴

Det som imidlertid ikke kan bestrides er at kunnskapen om de definerte periodene setter Erik Eiegod i et helt spesielt lys med hensyn til kongemaktens rolle i helgenkongenes kulturer og lidelseshistorienes politiske og religiøse kontekst. At hans rolle er unik skyldes delvis at hans aktive rolle i kulten sammenfaller med at St. Knuts *Passio* utformes. Faktisk finnes det en teoretisk åpning for at *Passios* forfatter er en av munkene som kong Erik kalte inn fra Evesham i England til det nye benediktinerklosteret i Odense. Denne hendelsen er ikke nøyaktig datert, men fant trolig sted cirka 1095.³⁵ Muligheten er dermed til stede for at Erik, om han var anerkjent som konge i deler av landet noe tidligere enn den konvensjonelle oppfatningen tilsier, kan ha grunnlagt klosteret noe tidligere, kanskje allerede i 1094.³⁶ Om dette er tilfelle *kan* kong Erik ha hatt en meget sentral rolle i grunnleggelsen av Knutskulten, og i utformingen av *Passio*. Dette er imidlertid ikke veldig sannsynlig da det forutsetter en langt hurtigere kommunikasjonsstrøm mellom England og Danmark enn hva som er tilrådelig å tro at var mulig. Trolig reiste munkene fra Evesham til Odense våren/sommeren 1095 eller 1096, og Erik kan i så fall ikke ha tatt initiativet til skrivingen av *Passio*.³⁷ Informasjonen om møtet mellom fynske og jyske geistlige, samt at verken *Passio* eller *Ælnoths Krønike* forteller om et kongelig initiativ, peker i retning av at kulten i utgangspunktet var et geistlig initiativ, men at kongemakten raskt kom på banen som en viktig støttespiller og garantist for prosjektet.

Selv om Erik neppe beordret skrivingen av en lidelseshistorie, var hans bidrag avgjørende for kultens oppblomstring og utvikling rundt 1100. Grunnleggelsen av klosteret

³³ Ridyard 1988: 248

³⁴ se Christensen 2000: 27-29 og 35-36 for en utførlig diskusjon av sammenhengen mellom usikkerheten rundt de tidsmessige detaljene ved Eriks overtagelse av den danske tronen fra Olav, dennes død, og kongemaktens rolle i Knuts *elevatio*.

³⁵ Nyberg 2000: 55

³⁶ Christensen 2000: 30

³⁷ Christensen 2000: 30

forsynte Odense med et geistlig kraftsenter, og Eriks nære forhold til kurien var utvilsomt viktig. På sin første lange utenlandsreise, til Italia i 1098/99, oppnådde han tillatelse fra paven til kanoniseringen av sin bror i 1100.³⁸ Selv om pavelig tillatelse langt fra var påkrevd for en spirende helgenkult rundt år 1100, forsynte godkjennelsen fra kristenhetens sentrum den unge Knutskulten med masse prestisje. Dette må ha gitt forhøyet status til både den lokale kirken i Odense, og etter hvert også den danske kirken på det nasjonale planet samt kongemakten selv. Kanskje var kanoniseringen en viktig, men ikke tilstrekkelig, årsak til etableringen av det nordiske erkebispesetet i Lund i 1104. Til tross for at etableringen fant sted etter Eriks død, skyldtes denne begivenheten i stor grad hans innsats og gode kontakt med paven i Roma. Forhandlingene om opprettelsen av erkebispesetet hadde foregått til og fra i mange tiår. Blant annet hadde Svein Estridsson rettet en anmodning til pave Leo IX (1049-54) og keiser Henrik III (1017-1056) med ønske om å opprette en nordisk erkebispestol uten nevneverdig suksess.³⁹ Knuts eget gavebrev fra 1085 var trolig også en nødvendig forutsetning for erkebispesetets etablering.⁴⁰ Med Eriks regjeringstid fikk denne prosessen et lykkelig utfall.

Erik var med andre ord sterkt engasjert i kirken og dens utvikling. En slik rolle kan ikke tilskrives andre av de danske, norske og svenske kongene av handlingen tar for seg. Den vanskelige situasjonen som den danske kirken befant seg i rundt år 1100 har ikke paralleller i den norske kirken i årene etter 1150 eller den svenske kirken i andre halvdel av 1200-tallet. I en situasjon der kirken gikk fra å bestå av en mengde enkeltkirker som knapt utgjorde en enhetlig institusjon, til å være et rykende ferskt erkebispedømme under sterkt administrativt press fra erkebispedømmet Hamburg-Bremen, var det nok langt enklere for kongemakten å sette sitt preg på kirkens anliggender. Eriks aktive rolle i forbindelse med Knutskultens og lidelseshistoriens tilblivelse har ikke sin parallell hos de andre regentene. I den videre undersøkelsen av lidelseshistoriens kontekst er det nødvendig å bruke andre parametere. Vi må sammenligne hvordan kongene i de ulike periodene forholdt seg til representantene for kirken som utformet helgenkongens legender for å finne deres roller i lidelseshistorienes tilblivelse.

Som sin bror støttet også Nils den voksende Knutskulten. Ælnoth, som holdt til ved benediktinerklosteret som i tillegg fungerte som Odensekirkens domkapittel, omtaler kong Nils i svært rosende ordelag. Nils skjenket kirkeinstitusjonen i Odense tre diplomer i løpet av

³⁸ Skyum-Nielsen 1971: 16, Fenger 1989: 69

³⁹ Sigurðsson 2003: 69

⁴⁰ Skovgaard-Petersen 1988: 79

sin regjeringstid, og dette viser at han videreførte sin brors velvilje ovenfor Knutskulten.⁴¹ I forhold til Eriks sentrale rolle i lanseringen av Knut som helgen virker Nils' innsats noe begrenset. På mange måter har han mer til felles med Magnus Erlingssons rolle i Norge og Bjällboslektens rolle i Sverige. Selv om Knutskulten konsolideres under Nils, mens Olavskulten og Erikskulten er etablert, utgjør kongemakten i alle tilfellene en mer passiv faktor i kultens utvikling, og det intensiverte fokus på kongen som lidelseshistorien innebærer, enn hva tilfellet var for Erik Eiegod. På linje med Nils' diplomer til kirken i Odense støttet Bjällboslekten opp om St. Eriks kult i Uppsala. Stadfestingen av et sekulært domkapittel i Uppsala i 1247, og den påfølgende introduksjonen av domkapitlene ved resten av landets biskopseter, var tuftet på materielle donasjoner. De øverste representantene for statsmakten stod for en stor del av godsoverdragelsen i denne forbindelse.⁴² Kong Valdemars donasjon til Uppsalakirken i 1273 er den første *sikre* indikasjonen på kongemaktens interesse for St. Erik og hans kultsted.⁴³ I kombinasjon med hevdingen av at den korte versjonen av St. Eriks lidelseshistorie representerer et eldre stadium av den svenske helgenkongens legende,⁴⁴ har Erik Lönnroth forfektet at årsaken til manglende beviselig støtte fra Birger jarl til St. Eriks kultsted i Uppsala var at det fremdeles rundt år 1250 var Bjällboslektens erkefiender, de opprørske folkungene med sine dype røtter i Uppland, som stod nærmest, og var mest interessert i, helgenkongen St. Erik.⁴⁵ Uansett om dette var tilfelle eller ikke, er det gjennom Birger jarls to kongekronede sønners handlinger at Bjällbodynastiet kan kobles direkte til St. Erik.

Valdemars donasjon fant muligens sted i sammenheng med at St. Eriks relikvier ble overført fra (Gamla) Uppsala til Östra Aros i forbindelse med flyttingen av erkebispesetet.⁴⁶ Valdemars handlinger er sammenlignbare med kong Nils' gjerninger. De viser at kongemakten aktivt støttet opp om kirken som jobbet med å utbre St. Eriks helgenrykte på samme måte som Nils støttet Odensekirken i Ælnoths tid. Gavmildheten ovenfor Uppsalakirken fortsatte under Valdemars bror Magnus, som ble valgt til konge nettopp der i 1275. Samtidig skjenket han et antall gårder til et nylig innstiftet kanonikat ved domkirken. Året etter ble han kronet samme sted. Endelig, fire år etter Valdemars donasjon, i 1277, var kong Magnus, hans dronning og et stort følge til stede i domkirken ved feiringen av Eriksmessen. Der var de vitne

⁴¹ Christensen 2000: 31-32

⁴² Lindkvist 1996 b): 229

⁴³ Ahnlund 1954: 132

⁴⁴ Se ovenfor s. 36-37.

⁴⁵ Lönnroth 1959: 273-278

⁴⁶ Kunlien 1966: 17-21, Ahnlund 1954: 132

til opplesningen av nye mirakler tilskrevet St. Erik.⁴⁷ Dette er sterke indisier for at den svenske kongemakten i perioden viste en økt oppmerksomhet ovenfor Erikskulten.

Kirkens handlinger i forbindelse med intensivering av Erikskulten gjennom flyttingen av erkebispesetet og utformingen av *Vita* kan følges ganske nøyaktig. Erikskulten hadde et meget begrenset og lokalt omfang i første del av 1200-tallet. Domkirken var i 1232 kun innviet til St. Laurentius ære. St. Erik nevnes ikke i den lokale geistlighetens korrespondanse med pavestolen i denne perioden. Muligens skyldtes dette mangelen på et (fungerende) domkapittel i Uppsala. Etter at Birger jarl hadde vært sentral i å (gjen)opprette en slik funksjon ved kirken i 1247, kan man se de første sporene etter en atter aktiv erikskult. I 1256 viser pavens positive svar til erkebiskop Lars' forespørsel om tillatelse til å gi avlat til den store folkemengden som besøkte helgenkongens grav på hans festdag, at presteskapet hadde lyktes i å vekke kuriens interesse for den svenske Erikskulten. Man begynte også å samle inn fortellinger om miraklene som St. Erik utførte. Likevel måtte St. Erik finne seg i å stå i skyggen av St. Laurentius i "sitt eget" erkestift en stund til. Samme dag som tillatelsen til Eriksmessens avlat befestet et annet pavelig avlatsbrev St. Laurentius' posisjon som kirkens skytspatron. Utviklingen til fordel for St. Erik fortsatte imidlertid, og 1268 er det første sikre punkt i historien der St. Erik og St. Laurentius sidestilles som domkirkens skytspatroner. De to helgenene opptrer også sammen på domkapitlets segl, med St. Laurentius på selve seglet (seglets avers) og St. Erik på kontraseglet (seglets revers). I den nye domkirken fikk likevel skulpturen av St. Erik den fornemste plasseringen over vestportalen, mens St. Laurentius ble plassert over sørportalen.⁴⁸ St. Eriks posisjon i Uppsalakirken ble kraftig forbedret i perioden.

Ved kroningen i 1276 hadde Magnus Birgersson lovet at kirken skulle fritas fra sine økonomiske forpliktelser overfor kongemakten som hadde blitt lovet geistligheten i mer enn femti år. I forbindelse med dronningens kroning i 1281 ble dette løftet oppfylt,⁴⁹ ved at kong Magnus utstedet et privilegiebrev til den svenske kirken. Dette privilegiebrevet var av en annen art enn Valdemars donasjon til Uppsalakirken, og kong Nils' diplomer til St. Knuts kirke. Dette var fordeler som ble gitt eksklusivt til helgenkongenes lokale kirker, mens Magnus' privilegiebrev tilfalt kirken på nasjonalt nivå i takt med de øvrige samfunnsendringene som fant sted i hans regjeringstid. De landsomfattende privilegiene frigjorde kirken, dens folk og eiendommer fra det øvrige samfunnet, og bandt den sterkere sammen

⁴⁷ Ahnlund 1954: 132, Lundegårdh 1997: 123

⁴⁸ Ahnlund 1954: 122-123, Lundegårdh 1997: 119

⁴⁹ Schück 2003: 398

med kongemakten.⁵⁰ Magnus Birgerssons samarbeid med kirken var som i norske Magnus Erlingssons tilfelle en allianse som omfattet hele det nasjonale plan, men det antok som vi ser likevel en helt annen form. Mens Magnus Birgersson arbeidet fra en sterk politisk posisjon der det var han som *gav* ulike parter i samfunnet rettigheter og fordeler, befant Magnus og hans far Erling Skakke seg i en ganske annen realpolitisk situasjon i starten av 1160-tallet. Fra slutten av 1150-tallet var det to mer jevnbyrdige partier som kjempet om makten i landet, og Erling sikret seg et formelt samarbeid med kirken. Med den sterke Olavskulten, etableringen av erkebispesetet i Nidaros og erkebiskop Øystein som leder, var kirken en mektig alliert. I forhold til Sverige ved Magnus Ladulås' privilegiebrev var Magnus Erlingssons kongedømme langt svakere fundert, samtidig som man samarbeidet med en potensielt mektigere kirkeorganisasjon. Utslaget av privilegiebrevene var imidlertid i prinsippet det samme i begge tilfellene: Kirkelig støtte til den sittende kongen og hans regime.

Periodene som nærværende avhandling har definert som lidelseshistorienes kontekst er utledet fra når de tre kongenes legender ble utformet. Ovenfor har vi sett på tre danske og tre svenske regenters bidrag til miljøene som skapte helgenlegendene og mirakelsamlingene. Den norske perioden inneholder flere konger og kongsemner enn de to andre, men selv om kildene til St. Olavs lidelseshistorie stammer fra hele perioden, fokuserer vi på kun én konges forhold til kulten. Hvorfor kan vi gjøre dette? Det er fristende å peke på at de fleste kongene i perioden satt såpass kort tid ved makten, i et så kaotisk miljø, at de ikke hadde anledning til å bidra til kulten på noen måte! Den egentlige grunnen til at avhandlingen kan konsentrere seg om Magnus Erlingssons regjeringstid er den sterke alliansen mellom kongemakten og kirken som Erling Skakke inngikk med erkebiskop Øystein. Bildet som kirken dannet av St. Olav i *Passio Olavi* ble koblet direkte til de tre dokumentene som befestet alliansen mellom kongemakten og kirken; kroningseden, tronfølge-loven og privilegiebrevet til Nidaroskirken.

To av dokumentene kom til i sammenheng med kirkens offisielle godkjenning av Magnus Erlingssons kongedømme ved kroningen i 1163 eller 1164. Med kroningen fikk Magnus' kongedømme både Guds og kirkens sanksjon, og *kroningseden* han avga sikret kirken rettigheter i retur. Eden innebar trolig at kongen lovte å overholde kirkens rett til frihet i åndelige spørsmål ifølge kanonisk rett, opprettholde et lydige forhold til paven i Roma samt sikre at rettighetene fra etableringen av erkebispesetet i 1152/53 skulle innfris gjennom

⁵⁰ Lindkvist og Ågren 1985: 100

betaling av peterspenger og i spørsmål om forholdet mellom kongemakt og kirke.⁵¹ I tillegg lovte Magnus at han skulle opprettholde landets lover og beskytte riket mot ufred. Begge disse lovnadene står sentralt i kongens rolle som *rex iustus*.⁵² En videre utdyping av det nye forholdet mellom konge og kirke ble etablert med *tronfølgeloven* som trolig ble utformet i tilknytning til kroningen. Loven slo fast at landet skulle være et enekongedømme og at den som ble tatt til konge skulle være den forrige herskers eldste ektefødte sønn. I tillegg skulle tronpretendenten bedømmes som vel skikket av kirken før han fikk tiltre sin stilling som konge. I tillegg fantes mulige tiltak dersom kongen for eksempel ikke hadde noen skikkede sønner, eller ingen sønner i det hele tatt.⁵³ *Tronfølgeloven* sørget med andre ord for å tufte den videre kongerekken på kristne kjerneverdier, og øke kirkens innflytelse over kongemakten.

Kroningseden og tronfølgeloven kunne passet inn i hvilken som helst situasjon i middelalderen der kirken og kongemakten inngikk en allianse for å øke sin innflytelse og fortsette sentraliseringen av maktinstitusjonene i landet. Det tredje dokumentet, selve kronen på verket i formaliseringen av samarbeidet mellom den norske kongemakten og kirken, er et privilegiebrev fra Magnus Erlingsson til Nidaroskirken. Brevet er det mest spesielle av de tre, og framviser det nærmeste slektskap med bildet av den ideelle norske kongen i St. Olavs lidelseshistorie. Dateringen av brevet er noe usikker. Det kan være utstedt ved Magnus' kroning i 1163/64, eller et stykke ut på 1170-tallet.⁵⁴ I likhet med Magnus Erlingsson utstedte også Magnus Birgersson et privilegiebrev til den svenske kirken i 1281. Dette dokumentet inneholdt bestemmelser om materielle fritak som overgår den norske Magnus' privilegiebrev. Det var imidlertid brevets ideologiske egenskaper som bandt den norske kongemakten til kirken som institusjon generelt, og St. Olavs kirke i Nidaros spesielt. Med en prinsipiell erklæring bekreftet Magnus at han anså St. Olav som rikets egentlige herre, og tok landet i len av Gud og St. Olav, som helgenkongens jordlige vasall. Magnus befestet dette ved å ofre sin krone på alteret i Kristkirken i Nidaros, og love at alle hans etterkommere skulle gjøre det samme. Denne underkastelsen for St. Olav, og de som forvaltet hans minne, bandt kirken og kongemakten enda sterkere sammen. Den forsterket bildet av kongemakten som et gudegitt embete som skulle forvaltes etter St. Olavs eksempel som den ideelle *rex iustus*.⁵⁵ Og nettopp dette eksempelet var det Øystein og hans menn illustrerte gjennom *Passio Olavi*.

⁵¹ Gunnes 1996: 108-111 og Moseng m.fl. 1999: 112-113

⁵² Gunnes 1996: 109

⁵³ Gunnes 1996: 111-113 og Moseng m.fl. 1999: 112-113

⁵⁴ Gunnes 1996: 118

⁵⁵ Gunnes 1996: 118-129 og Moseng m.fl. 1999: 113-114

Uansett om *Historia Norvegiae* omtale av St. Olav som *rex perpetuus Norvegiae* – Norges evige konge – er et resultat av forfatterens mulige bakgrunn i, eller påvirkning fra, miljøet ved Nidaroskirken, eller en mer utbredt allmenn oppfatning i den norske kirken rundt 1150, forteller den at ideen om St. Olav som landets beskytter og vernehelgen, ikke kun eksisterte i Magnus' privilegiebrev. Minst like interessant er Theodoricus' historie, hvis likheter og forskjeller i forhold til *Passio Olavi* kan understøtte dette poenget videre. Til tross for Theodoricus' tilknytning til erkebispesetet, sin del av det mulige litterære ”teamwork” og sin klerikale bakgrunn, skriver Theodoricus en annen type tekst enn forfatteren av *Passio Olavi*: han skriver historie. Som i *Ælnoths Krønike* ønsker forfatteren å plassere Norges historie inn i en videre og større kontekst. Han viser blant annet til en nå tapt liste over norske konger som han bruker i sitt arbeid.⁵⁶ Selv om han presenterer Olav Tryggvason som mannen som kristnet Norge, er sterkt engasjert i ting han ser på som galt, og ikke er redd for å gi uttrykk for egne meninger, eller sågar å motsi erkebiskopen, er det ikke tvil om at St. Olav er *den* sentrale brikken i norsk historie. På dette punkt virker ikke Theodoricus og erkebiskop Øystein å være uenige i det hele tatt.⁵⁷ Til tross for at Olav Tryggvason var kristningskongen over alle, er det St. Olav som er idealet en hver norsk konge må følge, samtidig som de også må nedstamme fra den legendariske kongen. Gjennom sin analyse av Theodoricus' tekst har Sverre Bagge vist hvordan Olav Haraldsson er verkets sentrale tema, blant annet ved å peke på at de seks midterste kapitlene i teksten omhandler Olav (kapitlene 15-20 av totalt 34), og at mange av verkets tolv digresjoner også peker på hans kolossale betydning.⁵⁸ I tillegg søker Theodoricus å plassere Olav Haraldsson inn i historien som en del av kongerekken, og slik vise at gjennom helgenkongen er linjen tilbake til Harald Hårfagre sikret. Theodoricus er delaktig i å etablere linjen fra den gamle norske kongeslekten via den sentrale St. Olav og videre til samtidens konge Magnus Erlingsson som var så viktig i lidelseshistorienes politiske og religiøse kontekst. Med sin lovnad om å etterfølge St. Olavs eksempel, kombinert med sitt slektskap med helgenkongen, førte Magnus den norske kongemakten inn i denne tradisjonen.

I tillegg til alliansene den norske og den svenske kirken inngikk med sine lands nystiftede dynastier, gjorde Uppsalakirken og Nidaroskirken flere grep som henger sammen med ønsket om utbedring av helgenkongens kult. I tillegg til Magnus Erlingssons kroningsed, tronfølgelov og privilegiebrev foregikk en renovering av liturgiske tekster basert på *Passio Olavi*, som på ulike måter tok for seg helgenkongen, under erkebiskop Øysteins og hans

⁵⁶ Listen kalles *Catalogus regum Norwagiensium* (Lönnroth, Ólason og Piltz 2003: 502).

⁵⁷ Gunnes 1996: 218

⁵⁸ Bagge 1989: 118, 122-123

etterfølger Eiriks tid (1189-1215).⁵⁹ Ovenfor har vi sett at Israel Erlandsson drev med lignende prosjekter ved domkirken i Uppsala i den definerte svenske perioden.⁶⁰

Hvis representanter for den svenske kirken hadde et ønske om å gjennomføre et lignende forsøk på å koble den sittende kongen opp mot helgenkongen St. Erik som det erkebiskop Øystein forsøkte, er det neppe trolig at man hadde lyktes. Kongemaktens og kirkens handlinger i de tre periodene må sees i sammenheng med det potensialet som lå i de respektive helgenkongekultene. Olavskulten i Nidaros var vel etablert allerede lenge før 1150, og den hadde blitt bygd opp til å bli en av forutsetningene for ambisjonene til erkebiskop Øystein og hans erkebispedømme fra cirka 1160, både ideologisk, økonomisk og folkelig. Ved inngangen til den svenske perioden hadde erkebispesetet i Uppsala eksistert i nesten hundre år. Ingenting tyder på at de uppsaliensiske geistlige hadde en kult som kunne gi dem de kreftene man trengte for å gjennomføre slike dyptgripende reformer. Med Lund hengende over seg, og en kult som etter miraklene å dømme hentet mye av sin støtte i den upplandske samfunnseliten, hadde man ikke den samme muligheten som erkebiskop Øystein hadde hatt til å fremme krav på det nasjonale plan. Selv ved utgangen av den definerte svenske perioden, etter alle tiltakene for å revitalisere og styrke Erikskulten fra både kirken og kongemaktens side, var ikke St. Erik et helgennavn som gav gjenklang internasjonalt. I 1295 framgår det av et brev utstedt i den unge kong Birgers navn at Viborg, Sveriges utpost blant karelerne i øst, hadde blitt grunnlagt i Jomfru Marias navn. Trolig skyldtes dette at St. Erik fremdeles var ukjent utenfor landets grenser. Rundt år 1300 var Erik enda ikke blitt Sveriges rikshelgen.⁶¹

Ser man på Danmark og St. Knuts lidelseshistorier kontekst, var mulighetene for en slik offensiv enda mindre enn i Sverige. Knutskulten var ennå i sin etableringsfase og hadde etter alt å dømme en enda smalere støtte i samfunnet enn hva Erikskulten hadde. Odensekirkens handlinger passer best i et lokalt perspektiv, spesielt tidlig i perioden. At Lund ble Danmarks erkebispesete tyder også på at Knutskultens makt var begrenset til lokale forhold. Kildene presenterer Roskilde som landets førende bispesete rundt 1100.⁶² Dermed var det trolig herfra Lund fikk skarpest konkurranse om posisjonen som Nordens erkebispesete, og ikke fra St. Knuts kirke i Odense. Riktignok kjenner Galbert av Brügge til St. Knuts kult da han i cirka 1128 skriver om drapet på Knuts sønn Carl, som i likhet med faren ble drept i en

⁵⁹ Iversen 2000: 411-412, 421-424

⁶⁰ Se ovenfor s. 37.

⁶¹ Lindkvist 1996 a): 18-19

⁶² Skyum-Nielsen 1973: 13

kirke.⁶³ Dette skyldes imidlertid neppe at kulten på dette tidspunkt hadde spredt seg ut over Danmarks grenser, men heller den ekstra oppmerksomheten de geistlige i Flandern hadde for Danmark etter at Knuts dronning og sønn flyktet dit i 1086. Totalt sett kan kirkens handlinger i sammenheng med utformingen av lidelseshistoriene sees i tre ulike perspektiver for de tre ulike landene: lokalt for Odense og Danmark, regionalt for Uppsala og Sverige samt nasjonalt for Nidaros og Norge.

4.5 Kongemaktens motiver

Hvilke motiver hadde så kongene for sin involvering i helgenkongekultene og samarbeid med de geistlige miljøene som utformet lidelseshistoriene? Alle de tre periodene som undersøkes er preget av framgang for kongemakten som institusjon, dog i forskjellig grad. Avhengig av hvorvidt kongen innså potensialet i å støtte opp om en helgenkongekult eller ikke kunne en slik kult være av stor interesse for å forsterke kongemaktens posisjon og legitimere styret på bekostning av kongelige rivaler eller stormannsgrupper. Å ha en helgenkonge som alliert når man søkte å forbedre kontrollen over riket, ville i de fleste tilfeller bety en forsterking av kongemakten som institusjon, avhengig av kultens popularitet og prestisje. I tillegg finnes også de ulike personlige motivene en konge kunne ha for å involvere seg i kultens skjebne.

I debatten om helgenkongekulten har kongemaktens involvering blitt knyttet til ønsket om å promotere kulten rundt en hellig forfader hvis rykte kunne styrke den sittende kongens posisjon. Erich Hoffmanns funksjonalistiske teori om helgenkongen som en *Spitzenahn*, en tidligere konge hvis ettermæle etterkommerne styrket gjennom politisk lobbyarbeid for å fremme sin sak, står sentralt. Her blir de geistliges rolle tilnærmet sekundær til kongemaktens. Helgenkongens posisjon som en hellig forfader tilsvarende hedenske guders posisjoner som den sakrale kongemaktens forfedre må nedtones, i tråd med avhandlingens begrensninger.⁶⁴ Men med Hoffmanns syn på helgenkongen som en *stirps regia* – en hellig nygrunnlegger av et dynasti samtidens kongelige brukte til å føre sin slekt tilbake til en hellig opprinnelse – som utgangspunkt, skal vi se nærmere på kongemaktens tenkelige motiver og målsetninger for å involvere seg i helgenkongekulten i periodene der kirkens menn utformet lidelseshistoriene.

I ett av våre tilfeller utgjør imidlertid ikke kongemaktens mulige ønske om en hellig forfader et særlig godt utgangspunkt for en diskusjon om hva som motiverte deres handlinger i forhold til kirken. I Danmark hadde Olav trolig ikke vist noen interesse for den unge

⁶³ *GaB*: 232

⁶⁴ Se ovenfor s. 7.

Knutskulten i løpet av sin regjeringstid. Erik Eiegod var derimot svært aktiv og gjorde en stor innsats for kulten i etableringsfasen, men av flere grunner kan ikke en dynastisk tankegang ha vært utgangspunktet for Eriks handlinger i forbindelse med Knutskulten. Om Eriks innsatser til fordel for kulten var motivert av slike målsetninger, ville dette ikke gagne hans sønn Harald Kesja, snarere tvert imot. Rundt år 1100 manglet Danmark en fast tronfølgeordning, og promoteringen av St. Knut som en dansk *Spitzenahn* ville føre Knuts unge sønn Carl fram som Eriks etterfølger på tronen, istedenfor Eriks egen sønn. Riktignok hadde Knuts dronning Edel tatt med seg Carl til Flandern etter farens død, men der hadde han (på denne tiden) ingen konkrete utsikter til å overta makten, og var således fortsatt en sterk kandidat til den danske tronen. Dette bekreftes ved en tysk biskops omtale av Carl som *filius regis Danorum*, sønn av den danske konge.⁶⁵ Derfor er det svært lite sannsynlig at Eriks handlinger i forhold til Knutskulten var motivert ut fra et ønske om å skape en ny dynastisk ordning.

Midt i de norske borgerkrigene og i Sverige etter Bjällboslektens maktovertagelse på midten av 1200-tallet var situasjonen en annen. I begge tilfellene dreide det seg om en mer urolig politisk situasjon der en fersk kongemakt søkte å etablere seg. Det var landets mektigste stormenn, Erling Skakke og Birger jarl, som forsøkte å grunnlegge et nytt kongelig dynasti gjennom sine unge sønner Magnus Erlingsson og Valdemar Birgersson. Ingen fungerende tronfølgeordning var etablert, og ingen av de to unge tronpretendentene hadde en direkte linje til kongemakten på mannsiden. Derfor var man avhengig av å legitimere sitt nyetablerte styre. En av måtene man forsøkte å konsolidere sin nye posisjon på var gjennom allianser med kirken. Etter den pavelige legaten Vilhelm av Sabinas besøk i Sverige 1247-48 var et slikt nærmere samarbeid etablert i Sverige, uten at vi kan si veldig mye om hva det egentlig innebar. En mer direkte allianse (for en mer krevende tid?) ble inngått mellom Erling, Magnus og erkebiskop Øystein av Nidaros. Den mest utslagsgivende støtten til den svenske kirken lot imidlertid vente på seg til Birger jarls sønn Magnus satt ved makten. De mange ulike dimensjonene ved Magnus Erlingssons samarbeid med kirken har ikke alle paralleller hos den svenske kongemakten. Både i Norge og Sverige sammenfaller de gjensidig fordelaktige alliansene med geistlighetens utvidelse av kulten rundt helgenkongene gjennom utformingen av lidelseshistorier og mirakelberetnelser, men antar svært ulike former.

I begge landene samarbeidet kongemakten med en kirke og en helgenkult i framgang, selv om styrkeforholdet de to institusjonene i mellom var forskjellig. Vedrørende spørsmålet

⁶⁵ Christensen 2000: 36

om legitimering av kongemakten kunne begge de nye kongeslektene føre sin slekt tilbake til helgenkongen selv, men bare på morssiden. Birgers ekteskap med Ingeborg, Erik Erikssons søster, og Erlings ekteskap med Kristin, datter av Sigurd Jorsalfare, knyttet de ferske kongsemnene til helgenkongene. Denne tilknytningen var imidlertid ikke av den sterkeste sorten, siden slektskapene ikke fulgte en ”far-sønn”-linje. Om Erling Skakke skulle velge en Spitznahn for sin sønn, kunne valget likeså godt ha falt på Sigurd Jorsalfare. Med sin bakgrunn som støttespiller for kirken gjennom innføringen av tienden, byggingen av nye kirker og sin reise til det hellige land, kunne muligens han ha blitt fremmet som en klassisk helgenkonge av bekjenner-typen, og som en nærmere forfader til Magnus. Men dette var selvfølgelig uaktuelt for kirken fordi en konkurrerende helgenkongekult et annet sted i landet absolutt ikke ville tjene verken Øysteins eller Nidaroskirkens interesser.⁶⁶ I tillegg hadde St. Olavs kult lenge vært vel etablert, og den var såpass sterk at Erling og Magnus neppe kunne komme utenom den. Det er overhengende sannsynlig at St. Olavs framtrekkende rolle i dokumentene som bekreftet og formaliserte samarbeidet mellom kong Magnus og erkebiskop Øystein, først og fremst skyldtes *kirkens* interesser i perioden. Det kan likevel ikke være tvil om at også kongemakten tjente på dette samarbeidet, og hadde gode motiver for å inngå avtalene. Framstillingen av kong Magnus som St. Olavs vasall gav utvilsomt hans ”kongedømme økt religiøs sanksjon og kan ha vært ment som et rettsvern mot indre og ytre fiender”.⁶⁷

Mens Erling tok makten i den urolige borgerkrigstiden, overtok Bjällboslekten makten i Sverige i en noe roligere periode. Samarbeidet med kirken, som virker å ha vært mindre forpliktende enn i den norske situasjonen, var neppe like viktig som grunnlag for det nye svenske dynastiet som det hadde vært for det norske. Med 1250-tallets framvekst av to potensielt konkurrerende helgenkulter i form av den danske Erik Plogpenning (1241-1250) og ikke minst Bjällboslektens tidligere motstander Holmger Knutsson, kan Erikskultens betydning for Birger og hans sønner ha økt. Med tanke på Birger jarls gode kontakter med Erik Plogpenning var nok ikke en helgenkult rundt en tidligere alliert det Bjällboslekten fryktet mest. Til en kult rundt Holmger ville de sannsynligvis stille seg noe annerledes. En allianse med kirken hadde kanskje ikke vært nødvendig for å plassere Valdemar på tronen i 1250. Men der er lite trolig at Birger og hans allierte satt rolig og så på at deres erkefiender folkungene promoterte en kult rundt Holmger, mens Erikskulten forfalt eller i beste fall stod på stedet hvil. Nå forkom aldri Erikskulten helt, og vi har ingen mer direkte beviser for at den svenske kongemakten var

⁶⁶ Muligheten for å lansere Sigurd Jorsalfare som en nærmere forfader til Magnus Erlingsson ble presentert av Grete Authén Blom i Authén Blom 1976: 367.

⁶⁷ Moseng m.fl. 1999: 114

involvert i kulten enn rettighetene og donasjonene som er diskutert ovenfor. At støtten fra kongene av Bjällboslektens til Uppsalakirken og Erikskulten delvis var dynastisk motivert er ikke urimelig, både for å styrke egen legitimitet og å svekke eller hindre mulige rivaler.

Den ferske kongemakten i Norge og Sverige var interessert i å støtte geistligheten i arbeidet med ytterligere forherligelse av St. Olav og St. Erik. Det er derfor ikke usannsynlig at Erling Skakke og Magnus Erlingsson, samt Birger jarl og hans sønner, hadde dynastiske baktanker for sin støtte til, og samarbeid med, kirkeorganisasjonen. Muligens var dette forholdet, til tross for at det var langt mer indirekte enn Erik Eiegods forhold til Knutskulten, en del av den politiske strategien for å skape et nytt dynasti, eller i det minste for å knytte nærmere bånd til en kirkeinstitusjon på frammarsj. Den guddommelige dimensjonen av Hoffmanns teorier med helgenkongen som erstatning for hedenske guder har aldri vunnet bred aksept. Men at strategisk dynastisk tenkning kan ha vært et av kongemaktens motiver for samarbeidet med kirken kan ha vært tilfelle både i Norge og Sverige. At en tronfølgeordning synes forsøkt innført i løpet av både den norske og den svenske perioden peker også i den retning. Dette hendte i Norge under Magnus Erlingssons styre og i samarbeid med Øystein Erlendsson. I Sverige var det Magnus Birgersson som utnevnte sønnen Birger til *rex junior*. Som i det norske tilfellet skjedde dette i nær tidsmessig sammenheng med kongemaktens tildeling av store privilegier til kirken kun tre år tidligere. Magnus hadde allerede innledet et nært samarbeid med kirken, og geistligheten hadde trolig en sentral posisjon i kroningen av Birger.

Den foregående diskusjonen viser at det ikke er lett å holde de ulike motivene for kongemaktens støtte til kirkens arbeid med etablering eller forbedring av en helgenkonges kult fra hverandre. Det er verken enkelt, eller nødvendigvis ønskelig, å forsøke å skille dynastiske motiver fra ønsket om å realisere det politiske potensial som lå i en helgenkult, muligheten dette gav til å forsterke kongemakten som institusjon eller de øyeblikkelige realpolitiske målene kongemakten kunne oppnå ved å støtte en kirke og helgenkongekulten den forvaltet. Med borgerkrigstiden som bakgrunn er Erling Skakkes og Magnus Erlingssons allianse med erkebiskop Øystein og innordning under det politisk-ideologiske kongebildet kirken var i ferd med å skape, neppe i første rekke motivert av et ønske om å sikre grunnlaget for et nytt langvarig dynasti. Den var vel heller motivert av konkrete og mer øyeblikkelige realpolitiske interesser, der legitimeringen av dynastiet var en del av kongemaktens og kirkens strategi for å sikre makten. Avtalene man gjorde med kirken i form av de tre dokumentene var også helt sikkert motivert av et ønske om å styrke kongemakten som institusjon og å forsøke å stabilisere de politiske forholdene. Måten dokumentene, og spesielt privilegiebrevet, er

utformet på, bidrar ikke til å tro at kongemakten var den ledende part i utformingen av disse. Vi ser at motivene er sammensatte, og de ulike motivtypene er ikke lett å skille fra hverandre.

Birger jarl skaffet seg politisk støtte fra kirken ved å donere midler til etableringen av domkapitler.⁶⁸ Selv om flyttingen av erkebispesetet fra (Gamla) Uppsala til Östra Aros fant sted i Valdemars ”virkelige” regjeringstid (1266-1275) er det under hans bror Magnus at kongemaktens forhold til kirken når sitt høydepunkt. Hans privilegiebrev gav kirken store skattelettelser, samtidig som flyttingen av erkebispesetet hadde skapt større oppmerksomhet rundt Erikskulten. De omfattende samfunnsendringene nådde toppen i Magnus’ regjeringstid. Kanskje er det disse som reflekteres i den temmelig verdslige framstillingen av St. Erik i *Vita*? Det er imidlertid vanskeligere å presentere en hypotese for Magnus Birgerssons motiver for støtten til kirken, enn hva tilfellet er for Erling Skakke og Magnus Erlingsson samt Birger jarl og Valdemar, fordi alle disse var ute etter å etablere og legitimere en ny linje på tronen. Riktignok forsøkte Magnus å sikre tronfølgen gjennom kroningen av sin sønn mens han selv ennå var i live, men likheten med den norske tronfølgeordenen er ikke slående. I motsetning til Magnus Erlingsson hadde Magnus Birgersson et langvarig samarbeid med kirken under Birger og Valdemar å bygge på. Hans rett til kongemakten i Sverige var ikke like lett å stille spørsmål ved som da faren Birger innsatte Valdemar i 1250 eller da Erling Skakke plasserte Magnus på tronen. Selv om kirken nok var involvert i kroningen av Birger i 1284, var det ikke snakk om at en *lov* for tronfølgen ble innført på samme måte som i Norge. Det er vanskelig å se Magnus’ støtte til kirken som motivert av samme ønsker som hans fars og brors støtte var.

Sannsynligvis må motivene for Magnus Birgerssons støtte til kirken sees som en del av reformene samfunnsforholdene generelt gjennomgikk i løpet av hans regjeringstid. Når vi vet at *Vita* sannsynligvis ble skrevet mens han var konge er det verdt å poengtere episoden fra legenden der Erik takker nei til store inntekter som han ifølge landets sed hadde rett til.⁶⁹ Erik overlot pengene til folket fordi han mente at de eller deres etterkommere kunne ha mer bruk for dem enn han hadde selv. Hvilken del av samfunnet menneskene som omtales tilhører framgår ikke av teksten. Lignende episoder finnes ikke i St. Olavs eller St. Knuts lidelsehistorier. Episoden har fellestrekk med Magnus’ store økonomiske fordeler til kirken og stormannsgruppene. En slik episode i legenden burde kunne brukes til å legitimere kongens handlinger. Om man kunne vise til at St. Erik hadde gjort det samme, eller eventuelt si at St. Erik hadde gitt bøndene store fordeler i tidligere tider, så nå var det andres tur, kunne dette

⁶⁸ Lindkvist 1996 b): 229

⁶⁹ *EV*: XVIII

kanskje gjøre gjennomføringen av en slik reform lettere. Dette er kun snakk om en teori, men åpner muligheten for et nærmere samarbeid mellom de geistlige som jobbet med fremmingen av Erikskulten, og kongemakten. Særlig når det gjelder Magnus Birgersson, er den svenske kongemaktens involvering i utbedringen av Erikskulten og dens motiver for dette, vanskeligere å gripe fatt i enn hva tilfellet er for Danmark og Norge. Trolig skyldes dette at støtten til kirken i de svenske tilfellene, og spesielt under Magnus, kun er deler av større reformer og samfunnsendringer, mens de i Danmark og Norge er mer enkeltstående og kan spores direkte til henholdsvis kongens kirkepolitikk og konges allianse med kirken.

En annen konge hvis støtte til helgenkongekulten kan ha vært motivert av et ønske om å oppnå politiske mål, noe som i så fall vises godt i *Ælnoths Krønike*, er kong Nils. Han inntok posisjonen som kultens beskytter i en tidlig konsolideringsprosess etter etableringen under Erik Eiegod. Hans omfattende gaver til Odensekirken kan ha vært motivert av et ønske, eller en forventning, om framtidig støtte fra kirken. *Ælnoth* skiller seg fra forfatterne av de andre lidelseshistoriene ved å dedikere sitt verk til en nåværende konge. Årsakene til at det er fristende å se *Ælnoths* tekst som et kampskrift for kongemakten snarere enn kirken, går dypere enn som så. Et av krønikens to hovedtema er den ytterst graverende dimensjonen ved folkets opprør mot Knut, som med henvisning til Romerbrevet ikke kun representerte et opprør mot den jordiske kongemakten, men samtidig et opprør mot Gud og den ordensmakt han hadde innstiftet.⁷⁰ Fra dette kan vi ikke slutte direkte til at Nils' eneste motiv for støtte til Knutskulten var å styrke sin egen politiske posisjon. Samtidig er det vanskelig å overse disse detaljene slik de skiller seg ut fra de andre lidelseshistoriene og de andre representantene for kongemakten. Det er sannsynlig at den støtten som kong Nils ytte til fordel for Odensekirken og Knutskulten delvis var politisk motivert. *Ælnoths* lovprising av kongens rolle som helgenkultens beskytter leder oss inn på den vanskeligste kategorien for kongelige motiver.

Det er alt for lett å se kongenes involvering i helgenkongekulten som kun motivert av ønsket om politisk framgang eller andre verdslige mål. Kong Nils støtte til St. Knuts kirke kan også forklares ut fra personlige og åndelige motiver. Man må være forsiktig med automatisk å se alle motiver som politisk motiverte fordi de gir en senere politisk eller maktmessig gevinst. Som kristen konge og med nær tilknytning til Knut kan man forstå at Nils hadde et ønske om å ta vare på kirken, og sikre dens posisjon i samfunnet. Danmark hadde fått eget erkebispedømme, men rundt år 1100 var imidlertid den danske kirken langt fra noen respektert

⁷⁰ *ÆK*: 36.

institusjonell kjempe, noe omstendighetene rundt Knuts død hadde vist til fulle få år tidligere. Dette setter de danske kongene avhandlingen tar for seg i en annen kontekst enn de senere norske og særlig de svenske kongene. Åndelige motiver for støtte til Knutskulten passer enda bedre for Erik Eiegod, som ikke virker å ha hatt overhengende sekulær politisk plan for sin regjeringstid, men hvis fromhet er godt dokumentert. Det er lett å gå for langt med denne typen slutninger, men at Erik Eiegod og muligens også Nils skiller seg fra den norske og spesielt de svenske kongene avhandlingen tar for seg er neppe en overdrivelse. Det er lettere å sette disse kongenes samarbeid med, og støtte til, kirken inn i større sammenhenger. Enten det dreier seg om allianser i tider preget av krig og opprør, eller perioder der privilegier og støtte til kirken inngår i mer omfattende prosesser for samfunnsmessig framgang og styrking av kongemakten som institusjon. Et lite forbehold må tas med hensyn til Magnus Birgersson som, til tross for sine samfunnsreformer, ikke hadde en like klar trang til å legitimere sitt kongedømme som de andre norske og svenske kongene, og dermed i større grad kan ha vært motivert av åndelige verdier. Der virker imidlertid mer sannsynlig at Magnus Birgerssons handlinger overfor kirken først og fremst var en del av hans omfattende samfunnsreformer, og ikke primært et resultat av hans kristentro. Erik Eiegod var helt sikkert også klar over det politiske potensialet en kanonisert helgenkonge hadde både for kirken og kongemakten. En kanonisering av Knut ville heller ikke skade Danmarks håp om en egen metropolitianprovins, men også dette kan tilskrives personlig fromhet eller kirkepolitiske mål. I Erik Eiegods tilfelle er det ikke særlig tvil om at de åndelige motivene inntar en mer sentral og utslagsgivende posisjon i hans handlinger enn hos de andre kongene denne avhandlingen undersøker.

Det virker klart at utviklingen av en helgenkonges kult og lidelseshistorie både begynner og slutter med kirkens handlinger og motiver. Selv om en konge, om vi ser bort fra de mulige åndelige motiver han måtte ha, kunne utnytte en helgenkults politiske potensial, er det ikke mulig å se etableringen eller utbedringen av en helgenkult som et rent dynastisk eller maktpolitisk våpen kongemakten alene kunne disponere som den ville. Vi skal nå gå over til motivene de danske, norske og svenske geistlige hadde for sine handlinger i periodene.

4.6 Kirkens motiver

Når man skal se nærmere på motivene for kirkens handlinger i forbindelse med utformingen av lidelseshistorien til helgenkongene, er det i enda større grad enn for kongemaktens vedkommende grunn til å understreke at det kanskje viktigste motivet for disse handlingene var av åndelig karakter. Det eneste motivet som kan identifiseres i de ulike politiske og religiøse kontekstene denne avhandlingen tar opp er det åndelige. Når det er sagt er det minst like

viktig å understreke at de religiøse motivene på ingen måte kan sees på som isolerte fra de andre typene motiver. For eksempel kan en innsats for forbedringen av en helgenkult være gjort med et mål for øyet om å friste flere pilegrimer til å reise til helgenens kirke, eller for å styrke kongemakten og dermed oppnå bedre beskyttelse av seg selv og resten av samfunnet. Disse eksemplene kan man se som henholdsvis økonomisk og politisk motivert, men samtidig kan man vanskelig skille disse to handlingene fra en åndelig motivert handling fordi et godt resultat i begge sammenhengene også ville begunstige kirken innenfor den dimensjonen. Kom det flere pilegrimer til helgenens grav ville flere få nytte godt av dennes krefter. En sterkere ordensmakt ville legge bedre til rette for at kirken kunne utføre sitt arbeid på en bedre måte enn før, noe som var til gode for hele samfunnet. På grunn av disse særegenhetene ved kirkens motiver er det meget viktig ikke å glemme den åndelige bakgrunnen når man skal undersøke de andre typene motiver. Det primære, men ofte bakenforliggende, motiv er kristendommens utbredelse. Kirkens ønske om å komme i en best mulig posisjon blir et viktig delmotiv, og en innflytelsesrik helgenkult kunne være et effektivt våpen i så måte. Dette illustreres godt i *Ælnoths Krønike*, der forfatteren nærmest hoverer over det jyllandske folks dårskap ved å misbruke sjansen til å sikre seg og sin landsdel en helgenkult ved ikke å drepe kongen i tide før han unnslipper til Fyn, som senere kan baske seg i helgenkongens glans!⁷¹

Vi har sett at det kan være fristende å se kirkens rolle i sammenheng med utformingen av lidelseshistoriene som hørende hjemme på ulike nivåer i de tre landene. Etableringen av St. Knuts kult i Odense rundt år 1100 forstås best i en lokalkirkelig kontekst. Uansett hva som er tilfellet i de to andre periodene kan man undersøke den lokalkirkelige konteksten også der. Ved Knuts død i 1086 hadde Odense vært bispesete i cirka 100 år,⁷² og fram til 1103/04 hadde nok biskopen på Fyn ganske frie tøyler. Et motiv for den spirende Knutskulten kan ha vært et ønske om å trekke pilegrimer til kirken i Odense. Gjennom offergaver og handelsvirksomhet kunne både kirken og den øvrige befolkningen i byen tjene en del på en tilstrømning av pilegrimer. Mirakelsamlingene til St. Olav og St. Erik viser at de fleste miraklene skjedde i helgenskrinets nærhet, og dette var også tilfelle rundt år 1100. Derfor måtte pilegrimene innfinne seg på stedet. De fleste av disse menneskene var desperate, syke mennesker som i stor grad var avhengig av veldedighet for å oppdrive mat og husly, og hadde derfor få muligheter til å bidra økonomisk til Odensekirken. De mer velstående pilegrimene reiste som oftest til de store valfartsmålene ute i Europa som Jerusalem, Roma og Santiago de Compostela, og

⁷¹ *ÆK*: 38-39

⁷² Christensen 2000: 33

bidro heller ikke mye til valfartsmålene i Skandinavia.⁷³ De eventuelle økonomiske motivene for å trekke til seg pilegrimer var neppe sentrale i Knutskultens etablering. Men pilegrimer kunne hjelpe til med å øke kirkens prestisje. Kanskje spesielt for den unge Knutskulten kunne pilegrimer som ikke utgjorde en økonomisk fordel, tjene til å spre gode ord om St. Knut og geistligheten i Odense ut over stiftets og landets grenser, og slik øke kirkens prestisje.

Når det gjelder de to andre periodene var situasjonen med hensyn til pilegrimer noe annerledes. I Nidaros' tilfelle virker det ikke spesielt trolig at ønsket om å trekke pilegrimer var utslagsgivende for geistlighetens handlinger. St. Olavs skrin var allerede et vel etablert pilegrimsmål, og grunnleggelsen av erkebispesetet hadde neppe svekket tilstrømningen av pilegrimer. Oppgraderingen av kirken i Nidaros og St. Olav som foregikk fra midten av 1100-tallet og utover gjorde nok sitt til å forbedre både den økonomiske og den prestisjemessige situasjonen. Med tanke på at Nidaros allerede var en ganske rik og velkjent kirke med en vel etablert helgenkult var ønsket om flere pilegrimer neppe utslagsgivende. Deler av motivet for utformingen av St. Olavs lidelseshistorie kan likevel ligge i denne sammenhengen, fordi etableringen av Nidaros som sentrum for en norsk metropolitanprovins trolig førte til et ønske om å forbedre alle dimensjoner ved kirkelivet i tråd med kirkens nyvunne status. De eventuelle økonomiske motivene var nok likevel ikke verken utslagsgivende eller primære.

Uppsalakirken hadde ved inngangen til den definerte perioden vært erkebispesete i nesten hundre år, men hadde ingen mektig helgenkult som trakk store mengder pilegrimer til kirken. Faktisk var kirken et knutepunkt for mange av pilegrimsrutene som ledet gjennom Sverige til St. Olavs grav i Nidaros. Et bevisst forsøk på å heve St. Eriks status som helgen foregikk i andre halvdel av 1200-tallet, og utformingen av *Vita* settes ofte i sammenheng med flyttingen av erkesetet fra (Gamla) Uppsala til Östra Aros. I den forbindelse er det interessant at legenden legger Eriks martyrium til nettopp Östra Aros.⁷⁴ Flyttingen av erkebispesetet, som selv var en del av forsøket på å heve domkirkens status, var motivert av økonomiske målsetninger. Man ønsket å flytte erkebispesetet til et mer tilgjengelig og trafikkert område for å heve antall besøkende, og dermed øke kirkens inntekter og omdømme. I denne sammenhengen kan arbeidet for Erikskultens framgang sees som delvis økonomisk motivert. For å bedre erkebispesetets tilgjengelighet, økonomi og prestisje flyttet man kirken til et mer egnet sted, satte i gang en revitalisering av St. Eriks helgenrykte, og styrket hans kult.

⁷³ Christensen 2000: 34-35

⁷⁴ *EV*: XIX

I tillegg til disse spesifikt lokalkirkelige motivene har den danske teolog og historiker Carsten Breengaard lansert et annet motiv for lanseringen av Knutskulten, som også inkluderer utformingen av i alle fall *Passio*. Breengaard mener at motivet for etableringen av kulten og utarbeidelsen av lidelseshistoriene er *nødverge*.⁷⁵ Kong Knut ble drept av opprørere i kirken han søkte tilflukt i. Dette utgjorde et dobbelt angrep mot kirken idet både kongens funksjon som kirkens verner og kirkehusets funksjon som nødhavn for forfulgte ble krenket på det sterkeste. Breengaard ser på dette som et angrep på selve den danske kirkens eksistens, som ifølge han på dette tidspunkt langt fra var solid fundert i det danske samfunn. Kirken og kongemaktens arbeid for helgenkåringen av Knut er en ”*guddommelig kriminalisering*”⁷⁶ av handlingene som fører fram til Knuts død, og skulle tjene til å hindre at noe lignende skulle skje igjen. Det virker logisk at en traumatisk hendelse som drapet på Knut framkalte sterke følelser hos den lokale geistligheten, og at de fryktet for sin egen skjebne som et resultat av dette. Troels Baard Christensen avkrefter imidlertid muligheten for at nødverge er det sentrale motivet for etableringen av Knutskulten. Ifølge Christensen er hendelsene i de følgende årene under Olav Hungers regjeringstid som overbeviser geistlige, så vel som andre, at kong Knut var hellig. Christensen påpeker også at dette følger Vauchez’ helgenkongetypologi der det ikke er kongens død, men de følgende hendelsene som er avgjørende.⁷⁷ Vi har ingen beviser for geistlige bestrebelser for en helligkåring av Knut i de første årene etter 1086, og lidelseshistoriene støtter også opp om Olavs tid som konge som utslagsgivende. Likevel husket selvfølgelig de geistlige i Odense hendelsene i 1086 mindre enn ti år senere. Med tanke på Knutskultens uklare status under Olav og kirkens mulige integrasjonsproblemer, er det ikke utenkelig at en ”reduisert form” for nødverge har vært delmotiv for Knutskultens etablering. Faktisk kan man se geistlighetens nødverge som en kraftig artikulering av kirkens universelle motiv vi har betraktet ovenfor; ønsket om samfunnsorden for sin egen og samfunnets beste.

Med nødverge definert som en øyeblikkelig handling er det vanskelig å hevde det som et motiv for lanseringen av Knutskulten. I det norske og det svenske tilfellet er dette umulig på grunn av tidsforskjellen mellom kongens død og lidelseshistoriens utforming. Om man tar uttrykket litt mindre bokstavelig kan man se situasjonene fra et litt annet perspektiv. *Ælnoths Krønike* har ofte blitt oppfattet som et kampskrift for kongemaktens rettigheter. Tar man *Ælnoths* samtid i betraktning, har kirken i den første fjerdedelen av 1100-tallet fremdeles et

⁷⁵ Breengaard 1982: 159

⁷⁶ Breengaard 1982: 159

⁷⁷ Christensen 2000: 35

sterkt behov for beskyttelse, blant annet på grunn av presteforfølgelser.⁷⁸ Ælnoths promotering av kongemakten skulle trolig tjene til å forsterke kongemaktens omdømme og myndighet i det danske samfunn, og slik skape et sterkt kongelig vern som kirken kunne dra nytte av når det var nødvendig. Ønsket om beskyttelse kan også brukes som et delmotiv for den norske og svenske kirkens handlinger. Spesielt i Norge var den definerte perioden preget av uroligheter som svekket kirkens muligheter til å gjennomføre planene den hadde for samfunnet. Alliansene som den norske og den svenske kirken inngikk med ferske kongelige dynastier, og som sammenfalt med oppgraderingen av helgenkongekulten, var nok også motivert av ønsket om å etablere varig ro og orden i samfunnet. Om man ser bort fra ”øyeblikks-dimensjonen” ved Breengaards begrep har man et motiv som trolig preget arbeidet med alle de tre helgenkongenes lidelseshistorie og den kirkelige bevegelsen de var en del av.

I og med at de tre periodene avhandlingen tar for seg ligger godt atskilt i tid, er et annet mulig motiv inspirasjon fra andre helgenkulter. Dette tema kan diskuteres inngående, blant annet vedrørende lidelseshistorienes litterære form og engelsk innflytelse. Her er det imidlertid kultenes forhold til hverandre som er mest interessant. Olavskulten var godt kjent i Danmark før Knut ble drept i 1086. I artikkelen ”Olavskulten i Danmark under medeltiden” har Tore Nyberg kartlagt de danske middelalderkirkene som er innviet til St. Olav. Allerede under Magnus Olavssons tid som konge av Danmark (1042-1047) ble flere kirker innviet til St. Olav: i Vendsyssel, Århus, Sjælland, Falster og Slesvig. Flere av de totalt 18 olavskirkene fulgte i andre halvdel av 1000-tallet.⁷⁹ Det er interessant at det ikke finnes spor etter olavskirker på Fyn, men dette trenger ikke bety noe spesielt. De geistlige i Odense rundt år 1100 kjente godt til St. Olav og hans kult, kanskje i Adam av Bremens beskrivelse. Det er likevel ikke veldig sannsynlig at Odenses geistlige har søkt å kopiere Olavskulten. Til det var nok miljøet og ambisjonene som dette skjedde under for innskrenket i forhold til St. Olavs ry som internasjonal helgen og mytisk figur. St. Olav hadde enda ikke fått sin lidelseshistorie, kulten manglet kirkens offisielle stempel, og var, i motsetning til St. Knuts kult, sannsynligvis relativt sterkt folkelig fundert. Muligheten for at kirken i Odense har blitt inspirert til å skape en helgenkongekult av St. Olavs ry er til stede, men var neppe avgjørende.

Utenfor det hagiografiske plan er det lite trolig at arbeidet med Olavskulten i Nidaros fra 1150-tallet og utover var inspirert av Knutskulten. St. Knuts lidelseshistorie var nok kjent ved kirken, men det er vanskelig å se inspirasjon fra Knutskulten som motiv for prosessen på

⁷⁸ Skyum-Nielsen 1971: 52-53

⁷⁹ Nyberg 1997: 80

grunn av dens begrensede nasjonale og internasjonale suksess. 1150- og 1160-tallet var internasjonal høysesong for helligkåring av kongelige helgener og utarbeidingen av deres lidelseshistorie, blant annet ble Edvard Bekjenneren kanonisert i 1162, og Karl den store oppnådde den samme æren tre år senere.⁸⁰ Det er mer sannsynlig at inspirasjonen til å ta St. Olav til nye høyder kom fra slike kilder, særlig med tanke på Nidaroskirkens ambisjoner. Imidlertid bør det også nevnes at bildet av St. Olav i *Passio Olavi* som *Athleta Christi*, som presenterer den hellige kongen etter samtidens ridderideal, finnes i både St. Knuts og St. Karls legender.⁸¹

Revitaliseringen av St. Eriks kult etter 1250 hadde nok mange ulike helgenkulturer som inspirasjon. Igjen er det nærliggende å skue til Olavskulten som på denne tiden var en vel etablert institusjon med et internasjonalt omdømme, hvis sentrum befant seg rett over grensen fra Uppsala. Med sin status som skandinavisk overhelgen hadde St. Olav utvilsomt også stor innflytelse i Sverige på denne tiden, og mange svenske pilegrimer valfartet over kjølen til St. Olavs grav i Nidaros. Olavskultens betydning for domkirken i Uppsala bekreftes ved at man i starten av 1300-tallet gikk over til å satse på en kult rundt den norske helgenkongen istedenfor St. Erik! Som et resultat av dette havnet erkebispesetene i Uppsala og Nidaros i en alvorlig konflikt vedrørende rettighetene til den norrlandske Olavsskatten i første halvdel av 1300-tallet.⁸² De som jobbet med Erikskulten i andre halvdel av 1200-tallet, hadde tilgang til informasjon og inspirasjon fra en rekke andre helgenkongekulturer. Det er imidlertid tvilsomt om kjennskapet til St. Olav, hans lidelseshistorie og tradisjoner var et eksempel Uppsalakirken forsøkte å kopiere. Vår kunnskap om Olavskultens posisjon i skandinavisk kultur ved midten av det trettende århundre kombinert med den prekære situasjonen Erikskulten trolig befant seg i ved samme tidspunkt, tilsier at de to kultene neppe var reelle konkurrenter. Den relativt sterke kongemakten som utviklet seg i takt med at Bjällboslekten etablerte seg var nok lite interessert i å gi kirken de samme ideologiske innrømmelsene som den langt mer pressede Magnus Erlingsson og hans far Erling Skakke hadde gjort cirka hundre år tidligere.

Det er ikke utenkelig at den nye oppmerksomheten rundt St. Erik kan ha vært motivert av et ønske om å styrke St. Erik posisjon ovenfor St. Olav innenfor Uppsalas erkestift generelt, og Uppland spesielt. Det er likevel to andre helgenkongekulturer som i minst like stor grad kan ha opptredt som konkurrerende, og blitt oppfattet som truende, av kirken i Uppsala. Holmgerkulten og Erik Plogpenning-kulten dukket begge opp rundt 1250. Mange av pile-

⁸⁰ Gunnes 1996: 122

⁸¹ Klaniczay 2002: 170-172

⁸² Lundegårdh 1997: 128-136

grimene som valfartet til Erik Plogpenning's grav mellom 1250 og 1300 kom fra Sverige.⁸³ En dansk Erikskult, med stor tidlig framgang, som konkurrent til den svenske Erikskulten, kan ha vært et av motivene de geistlige i Uppsala la vekt på i forbindelse med at man fra rundt 1250 gjorde en sterk innsats for den svenske St. Erik. Selv om Holmgerkulten aldri ble tatt vare på av den svenske kirken, ble Holmgers grav ved familiens kloster i Sko raskt et pilegrimsmål der mirakler ifølge rapportene fant sted. Antageligvis var hendelsene ved Sko kloster en del av bakgrunnen for den fornyede interessen for St. Erik fra midten av 1200-tallet.⁸⁴

Ved å skrive de skandinaviske helgenkongenes lidelseshistorier og samle beretningene om deres mirakler hadde kirken muligheten til å danne et bilde av den klassiske *rex iustus*, den rettmessige og rettferdige kristne kongen, innenfor sin tids rammeverk. De hagiografiske tekstene denne avhandling tar for seg tegner alle et slikt bilde, om enn på noe ulikt vis. Men det er svært stor forskjell på å tegne dette bildet i lidelseshistorien, og å bruke det til å forsøke å håndheve kirkens rett til innflytelse over kongemaktens opptreden i praksis. *Passio Olavi* ble utformet i omtrent samme tid som erkebiskop Øystein Erlendsson inngikk en allianse med stormannen Erling Skakke og hans sønn Magnus Erlingsson. Ut fra bildet som erkebiskop Øystein og hans menn skapte av St. Olav, forsøkte man å skape en presedens for hvordan kongemakten skulle oppføre seg. Samtidig forsøkte man også å sette dette bildet ut i live, med kongen under kirkelig kontroll gjennom forpliktende dokumenter kongemakten selv hadde bundet seg til. Ser man St. Olavs lidelseshistorie i sammenheng med dokumentene som kirken og kongemakten samlet seg om, får man et inntrykk av den norske kirkens motiver som unike innenfor avhandlingens rammer. Å si at kirken søkte å forme samtidens kongemakt etter St. Olavs ideal, samtidig som man stemplet helgenkongen som kirkens eiendom, er neppe å gå for langt. Kroningseden er ikke avskrekkende for kongemaktens selvbestemmelsesrett, og tronfølge-loven ville hjelpe kongemakten med å etablere et fast dynasti, selv med kirkens klausuler i valget av ny konge. Men med privilegiebrevet til kirken, der Magnus Erlingsson tok landet i len av St. Olav i egenskap av å være hans vasall, underkastet den unge kongen seg, i alle fall i teorien, gruppen som forvaltet Olavskulten. Rent praktisk var også innholdet i privilegiebrevet til stor nytte for Nidaroskirken. Med det vi vet om innholdet i disse dokumentene er det fristende å se på dem som noe som kirkens menn utarbeidet, og som kongen skrev under på etterpå for å få støtte fra kirken i en urolig politisk situasjon. Miraklet

⁸³ Hørby 1989: 101-106

⁸⁴ Fröjmark 1996: 409,411

der St. Olav helbreder en syk, nålevende konge passer også i denne sammenhengen. Også her plasseres kongemaktens nåværende representant under, og i gjeld til, St. Olav.

Det lignende mirakelet som finnes i St. Eriks mirakelsamling kunne også ha lignende politiske ramifikasjoner, men i sin samtids kontekst er det vanskeligere å tilskrive det en sentral rolle. Mirakelet trenger likevel ikke være en kopi fra St. Olavs mirakelsamling, uten egen mening i sin politiske kontekst. Kongen som helbredes, Birger Magnusson, regjerte i en periode der kirkens status og samarbeidet med kongemakten var nedadgående. Under Birgers far Magnus hadde forholdet de to institusjonene imellom vært på sitt aller beste, og den politiske utviklingen var omfattende. Ikke lenge etter Birgers maktovertagelse var situasjonen problematisk, og snart var Sverige igjen preget av politisk uro. I denne sammenhengen passer mirakelet godt inn som en påminnelse om St. Eriks eksempel eller et spedt forsøk på å fortelle kongemakten hva den skulle foreta seg. Men siden dette mirakelet står ganske alene, og ikke kan settes inn i en større sammenheng slik St. Olavs' mirakel kan, er det vanskelig å tilskrive det lignende betydning. I og med at mirakelet også inneholder en passasje der man kaster lodd for å velge hvilken helgen man skal "kontakte" for å hjelpe kongen, og loddet faller på St. Erik alle tre gangene i kamp med St. Olav og St. Nikolaus, er en annen tolkning mulig. Kanskje var dette mirakelet ikke et forsøk på å hevde St. Eriks makt over en regjerende konge i det hele tatt, men et forsøk på å presentere St. Erik som et bedre alternativ enn de to andre helgenene og slik øke hans innflytelse innenfor en langt snevrere religiøs kontekst?

Motivene for kirkens handlinger er sammensatte i alle tre periodene selv om erkebiskop Øysteins ambisjoner for å kontrollere kongemakten skiller seg kraftig ut. Det var imidlertid neppe ønsket om kontroll over kongemakten for kontrollens skyld som styrte den nidrosiensiske geistligheten. Ønsket om en sterk kongemakt som kunne beskytte kirken i vanskelige og kaotiske tider står ikke i et motstandsforhold til kirkens ønske om å kontrollere kongemaktens form og vesen. Om kirken kunne styrke sin innflytelse over kongen gjennom en populær og mektig helgenkongekult, ville det bli lettere å beskytte kirken, og legge til rette for kristendommens økte innflytelse. Bildet av St. Olav i *Passio Olavi* er i høyeste grad kompatibelt med dette ønsket, hans fremste hjertesak var nettopp kirkens og kristendommens ve og vel i sitt land. Da forholdene lå til rette med en mektig helgenkult, en urolig politisk situasjon, et nystartet kongelig dynasti med behov for både legitimitet og allierte samt en dynamisk og nylig opprettet metropolitanprovins ledet av en ambisiøs og dyktig erkebiskop, ser det ut til at det sterkeste motivet for kirkens handlinger i forbindelse med St. Olavs kult og lidelseshistorie i perioden var å øke kirkens innflytelse over kongemakten dramatisk, og å

bruke St. Olav som garanti for denne innflytelsen. Lignende, og like sammensatte, forsøk på å oppnå innflytelse ser man verken i Danmark eller Sverige i de periodene avhandlingen tar for seg. Den posisjonen som erkebiskop Øystein Erlandsson og hans menn ønsket å tilskrive St. Olav er unik. Samtidig må det understrekes at forholdene som gjorde dette mulig ikke virker å ha presentert seg i løpet de to andre definerte tidsperiodene. Kirkens ønske om en sterk kongemakt som beskytter og garantist for kirkens åndelige virke ser ut til å ha vært bakgrunn for geistlighetens handlinger i alle de tre tilfellene denne avhandlingen tar for seg.

Kapittel 5 Konklusjon

Denne avhandlingen startet med tre delproblemstillinger: Hvordan framstår de tre helgenkongenes tidligste lidelseshistorier når de settes opp mot hverandre? Ved hvilket punkt i utviklingen av de tre helgenkongekultene blir lidelseshistoriene en del av kulten? Og i hvilken religiøs og spesielt politisk kontekst trer kongenes lidelseshistorier fram? Arbeidet med avhandlingen har forholdt seg til tre historiografiske tradisjoner, spesielt med hensyn til å besvare de to siste spørsmålene. Innenfor tekstens rammer har det ikke vært mulig å gå inn på den betydningen dette kan ha hatt for arbeidet, men det er utvilsomt et spennende tema.

Kildene til St. Knuts lidelseshistorie skiller seg ut fra de to andre på grunn av sin nærhet i tid til hendelsene de beskriver. St. Olavs og St. Eriks legender lot vente på seg i mer enn hundre år etter kongens død. Med tanke på at det i Eriks tid hadde blitt vanlig å forsyne helgenkulten med en hagiografisk tekst om helgenens liv i en tidlig fase, i motsetning til hva som var tilfellet i tiden ved Olavs død, virker dette noe merkelig, men i dagens situasjon har vi ikke noe annet valg enn å datere *Vita* til andre halvdel av 1200-tallet.

Når det gjelder utformingen av kildene er det *Ælnoths Krønike* som skiller seg ut. De tre andre utgavene av lidelseshistoriene er av relativt lik størrelse og har mange fellestrekk i omfang og oppbygning. I omfang er *Ælnoths* verk mer enn fem ganger større enn nummer to, men likevel fokuserer den i hovedsak på færre hendelser og situasjoner enn de andre kildene. *Ælnoth* ville sette folkets opprør mot Knut inn i en større sammenheng som del av Danmarks historie, og den guddommelige planen som styrte denne historien. De andre kildene begrenser seg til det langt mer snevre tema om kongens liv og martyrium.

Som et resultat av at alle kildene tilhører hagiografien, har beskrivelsen av de tre helgenkongene mange likhetstrekk. Det gjennomgående tema er at kongene var gode kristne menn, preget av ydmykhet og fromhet, som satte andre over seg selv, tok vare på svake og fattige, skipet rettferdige lover og gjorde sitt beste for å beskytte kirken og øke dens anseelse i sitt rike. Derfor var de rettmessige konger; de og deres etterkommere var ment til å regjere.

Det er interessant at kongenes personlige askese er vektlagt så forskjellig i de tre legendene. I *Vita* er store deler av det som fortelles om kongens personlige religiøsitet at han engasjerte seg i mange asketiske og selvpinende aktiviteter. Dette inntrykket avtar noe for St. Knut, men særlig *Ælnoth* er opptatt av å vise Knuts asketiske tendenser idet han søkte å leve opp til Jesu forbilde. I Olavs tilfelle nevnes askesen kun i generelle trekk. Selv om

St. Eriks lidelseshistorie er opptatt av hans askese, er det i St. Olavs og særlig i St. Knuts lidelseshistorie at fokus er sterkest på personlig tro. Med den vinklingen som Ælnoth fører igjennom hele sin historie blir inntrykket av kongens personlige tro ekstremt viktig for den senere fordømmelsen av folket for å ha tatt livet av Guds utvalgte. *Passio* oppgir at årsaken til forfølgelsen og drapet av Knut var hans kjærlighet til kristendommen. Framstillingen av kong Olavs personlige forhold til troen har også mye å gjøre med historien som lidelseshistorien forteller. Med Olavs bakgrunn som hedning og hans unike posisjon som misjonerende konge var det viktig å understreke at Olav var en god kristen. I *Vitas* tilfelle er det fristende å karakterisere framstillingen av Eriks personlige tro som mer separat fra selve historien.

Lidelseshistoriene gjør det klart at alle de tre kongene kunne ty til makt når det var nødvendig. Dette ser vi av Eriks ”korstog” til Finland, som også viser hvordan den historiske situasjonen som kongene opererte i legger føringer for hvordan de framstilles. Framstillingen av St. Olav som kristningskonge er dog en mer sentral del av *Passio Olavi* fordi hans arbeid for kristendommen er med på å bidra til hans jordiske nederlag. St. Erik misjonerer derimot utenlands, og ifølge *Vita* hadde hans senere skjebne i (Gamla) Uppsala ingenting å gjøre med dette. Knuts planlagte Englandsekspedisjon var også motivert av kongens omtanke for andre, og som i Olavs tilfelle er dette toktet begynnelsen på slutten for Knut.

Sammenhengen mellom framstillingen av kongenes framferd og deres martyrium i lidelseshistoriene er også interessant. De ulike tekstene forteller om et annet sentralt trekk ved en helgenkonges framferd. I sine forsøk på å oppgradere lovgivingen gjorde Olav, men særlig Knut, seg upopulær hos folket ved å gå på tvers av gamle skikker og sedvaner. Eriks lover gjorde ham derimot bare mer populær. Denne trenden der Eriks framferd ikke settes i sammenheng med hans fall er karakteristisk og unik for St. Eriks lidelseshistorie. I St. Knuts og St. Olavs legender er koblingen mellom framferd og fall tydelig. Framstillingen av Olav og Knut gir inntrykk av at de i større grad enn Erik søkte bifall hos Gud, og at de skaffet seg fiender ved å følge sin tro. Det samme er ikke tilfelle for Erik. Han følger et lignende mønster, men får ingen problemer som et resultat av det. Ved å gjøre det som lidelseshistoriene ser på som det rette, skaffer Olav og Knut seg fiender, mens Erik bare blir mer og mer populær. Ut fra inntrykket man får av kongenes framferd og egenskaper, kan man si at mens St. Erik utfører kristne handlinger fordi han er konge, utfører St. Olav og St. Knut slike handlinger fordi deres posisjon som konge gir dem muligheten til det. Dette er en generalisering, fordi vi har få opplysninger om hva St. Eriks handlinger konkret innebærer, men likevel er akkurat denne egenskapen ved de tre kongenes lidelseshistorier verdt å merke seg. Satt opp mot

hverandre er det Knuts rolle som beskytter av den danske kirke og Jesus-lignende offer for det danske folkets synder, Olav som misjonærkongen som sikret kristendommens plass i Norge og Erik som en populær kristen konge som plutselig lider martyrdøden som skiller seg ut.

Til tross for et til dels sviktende kildegrunnlag er det likevel relativt klart at de tre kultenes status ved innledningen av de tre definerte periodene er svært forskjellige. St. Knuts kult etableres rundt år 1100, og som en del av denne prosessen utformes den danske kongens lidelseshistorie ved kirkeinstitusjonen i Odense. Som en kontrast til dette har Olavskulten og Erikskulten eksistert i en hundreårsperiode når deres lidelseshistorie utformes. St. Olavs og St. Eriks legender er tillegg til en allerede eksisterende helgenkongekult. Men der stopper likhetene. Olavskulten er allerede hundre år tidligere attestert i nasjonale og internasjonale kilder, og Nidaros var en mektig kirke som ble mektigere. Erikskultens status i starten av den aktuelle perioden er mer usikker. Det eneste man kan si med sikkerhet er at den ikke var godt utbredt. Om St. Erik var gjenstand for kult mot slutten av 1100-tallet virker kulten nærmest å ha forsvunnet i første halvdel av 1200-tallet, muligens i forbindelse med domkapitlet i Uppsalas undergang. Med hensyn til status, prestisje og politisk betydning virker det klart at Olavskulten hadde en helt annen posisjon i starten av lidelseshistorienes utformingsperiode.

Til tross for Olavskultens nærmest uforklarlige tidlige suksess virker det som en helgenkongekults utvikling er avhengig av samarbeid mellom kongemakt og kirke. Periodene avhandlingen behandler innledes med at kongemakten inngår et nærmere samarbeid med, eller viser en økt interesse for kirken. Kongens lidelseshistorie utformes i perioder der kongemakten og kirken knytter nærmere bånd med hverandre på grunn av gjensidig avhengighet, og interesser i grunnleggingen og utviklingen av en statsmakt.

Fra begynnelsen var det klart at den komparative analysen av lidelseshistorienes religiøse og politiske kontekst lå an til å bli den delen av besvarelsen som i størst grad måtte bygge på hypoteser og spekulasjon. I hovedsak er det to parter som spiller hovedrollen i en helgenkongekults utvikling: kirken og kongemakten. De konkrete årsakene til at lidelseshistoriene utformes er vanskelige å spore, men i våre tilfeller sammenfaller dette med prosesser som innebærer at kongemakten og kirken ble brakt nærmere hverandre, spesielt i Norge og Sverige. I det norske tilfellet er bildet av St. Olav i *Passio Olavi* et uttrykk for den formen som det konkrete samarbeidet mellom kirken og det nylig etablerte dynastiet antok. I Sverige er dette samarbeidet ikke fullt så tydelig. Men Birger jarl og hans sønners arbeid med å sementere Bjällboslektens posisjon som landets nye kongehus sammenfaller med Uppsala-

kirkens og Erikskultens framganger. Muligens stod folkungene nærmere St. Eriks kult enn Birger jarl ved midten av 1200-tallet, men under Valdemar og Magnus rettet kongemakten etter hvert større og større oppmerksomhet mot Uppsalakirken og Erikskulten. Kongemaktens handlinger overfor St. Eriks kirke tiltok i samme periode som St. Eriks lidelseshistorie trolig ble utformet. St. Knuts lidelseshistorier er en del av Knutskultens etablering og konsolidering. I alle tre tilfellene bidrar kongene med økonomisk støtte til kirken.

Det er først og fremst geistligheten som sørger for at fokus rettes mot helgenkongene. Representanter for geistligheten er i alle tilfellene ansvarlige for utformingen av lidelseshistoriene og mirakelberetningene. Men en slik forklaring strekker ikke til når man søker å forklare de sammensatte prosessene som lidelseshistoriene var en del av i de tre landene.

Av alle kongene er Erik Eiegods rolle i etableringen av Knutskulten unik. Han støttet aktivt opp om Odensekirken etablering av kulten rundt St. Knut. Kanskje kalte han selv inn forfatteren av *Passio* fra England. Han sørget for at St. Knut ble kanonisert av paven, og var sentral i opprettelsen av erkebispesetet i Lund. Eriks etterfølger Nils, de svenske regentene og Magnus Erlingsson inntok mer passive roller i forhold til kulten, som også var bedre etablert i deres perioder. Støtten fra disse kongene materialiserte seg i form av økonomiske privilegier og i varierende grad også ideologiske innrømmelser. I denne forbindelsen peker de to Magnusene i Norge og Sverige seg ut. *Vita* stammer trolig fra Magnus' femten år lange periode på tronen. Denne tiden var preget av en omfattende utvikling av samfunnet på flere områder. Samarbeidet med kirken var på sitt beste, og Magnus innrømmet kirken store økonomiske privilegier. Selv om endringene påvirket hele samfunnet, viet han, som sin bror før ham, større oppmerksomhet til kirken i Uppsala og St. Eriks kultsted enn andre kirker.

På grunn av borgerkrigstidens uroligheter var Erling Skakke mer desperat etter å skaffe seg allierte enn den tilsvarende dynastibyggeren i Sverige, Birger jarl. Samtidig søkte Erling, som Birger, å etablere et legitimt styre. Magnus Erlingsson og hans far gikk lenger enn sine skandinaviske kolleger i å underkaste seg kirkens ideer om kongemakten, og dermed bygge opp under det bildet som miljøet i Nidaros var i ferd med å skape av St. Olav. Gjennom kroningsed, tronfølgelov og privilegiebrev støttet det nylig etablerte norske dynastiet opp under kulten rundt St. Olav økonomisk, og ikke minst ideologisk. De økonomiske lovnadene var langt fra så omfattende som Magnus Birgerssons i Sverige, men når Magnus Erlingsson tok riket i len av St. Olav, Norges evige konge, satte han kongemakten i et helt spesielt forhold til den norske erkebispestolen, som ikke har paralleller i Danmark og Sverige.

Det å skulle kartlegge hva de som stod bak lidelseshistorienes inntreden i kultene ønsket å oppnå, er ikke enkelt. Som presentasjonen av tidligere forskning i Kapittel 1 viste har det ikke vært vanlig for historikere å ta spesielt mye hensyn til åndelige motiver når man har studert helgenkongekultus i middelalderen. Dette er motiver det er svært vanskelig å si noe konkret om, men man kan ikke underkjenne at både representanter for kongemakten og kirken har gjort seg slike betraktninger. Spesielt Erik Eiegod peker seg ut i denne sammenhengen. Med sine to pilegrimsreiser og sin innsats for kirken, som i motsetning til de andre kongenes tilfeller ikke like lett kan settes i sammenheng med sekulære, politiske mål, kan man ikke avvise at åndelige motiver kan ha spilt en avgjørende rolle for Eriks handlinger. Det er heller ikke mulig å underkjenne at dette kan ha vært tilfelle for de andre kongene også, selv om det i lys av deres handlinger og den politiske konteksten de opererte i trolig ikke kan tilskrives like stor betydning som i Eriks tilfelle. Erkjennelsen av mulige åndelige motiver hos kongemakten er bare første skritt i analysen av motivenes sammensatte og mangefasetterte karakter.

Kongene denne avhandlingen tar for seg har trolig alle innsett at en allianse med en aktiv og sterk helgenkongekult kunne styrke kongemakten betraktelig. Denne motivasjonen har nok vært viktig for kongene i de tre periodene. Samtidig har de ferske kongehusene i Norge og Sverige innsett at en allianse med kirken som jobbet for å opphøye en tidligere konge, man selv kunne føre sin slekt tilbake til, ikke kunne være annet enn gunstig i den legitimeringsprosessen man var inne i. At dette artet seg forskjellig, spesielt på det ideologiske planet, i de to landene har nok mye å gjøre med det kompliserte styrkeforholdet mellom graden av uro i landet, kongemaktens styrke, kirkens styrke og endelig helgenkultens prestisje og utbredelse. Motivene har med andre ord vært en kombinasjon av realpolitiske interesser, som støtte mot rivaler, og et mer langsiktig ønske om å etablere et nytt dynasti med røtter langt tilbake i fortiden. Selv om kongemakten ikke hadde hatt *noen* interesse i helgenkongekulten, ville det å støtte en kirke som fremmet kulten, føre til økt religiøs sanksjon og prestisje for kongemakten, og i enkelte tilfeller være nødvendig for å kunne beholde makten.

Kirkens motiver for å fremme en helgenkongekult er også sammensatte, og muligens mer uløselig knyttet sammen enn i kongemaktens tilfelle. En aktiv helgenkult tilførte den aktuelle kirken prestisje. Lyktes man i å spre helgenens rykte kunne man høste mer prestisje og kanskje økonomiske fordeler fra tilstrømmende pilegrimer. Dette kan ha vært motiver for både Odensekirken og Uppsalakirken, mens Nidaroskirken var en del bedre stilt enn disse når det gjaldt omdømme og økonomi i de tre periodene. Slik motivasjon for utbredelsen av en

helgenkult hører hjemme på det lokalkirkelige plan. Dermed ser vi nok et tegn til at de tre kirkenes ambisjoner med helgenkongekulten hadde forskjellig dimensjoner.

Et motiv som passer for kirken uansett periode og plan finner vi i forlengelsen av Brengaards nødverge. Selv om kirkene befant seg på ulike nivåer når det gjaldt integrering i samfunnet, ambisjoner, den politiske situasjonen og samarbeidet med kongemakten var kirken i et hvert middelalderssamfunn avhengig av monarkenes støtte, samtidig som kongemakten var avhengig av kirken for å utvikle samfunnet og feste grepet rundt rikets skjebne. Det eksisterte en gjensidig avhengighet mellom konge og kirke om man skulle komme noen vei med sine ambisjoner. På grunn av at styrkeforholdene de to institusjonene imellom varierte, artet dette seg forskjellig i de tre landene. Ønsket om en kongemakt som garantist for kirkens arbeidsforhold kan sees på som motivasjon for Ælnoths guddommelige kriminalisering av drapet på Knut i kirken i Odense, kirkens samarbeid med Bjällboslekten i en periode med samfunnsmessig utvikling, samt erkebiskop Øysteins dokumenter, hvis oppgave det var å styre den norske kongemakten gjennom St. Olavs eksempel. Hendelsene og nivået på ambisjonene er relativt ulike, men det er vanskelig å argumentere mot at ønsket om et fredelig samfunn ikke er en del av alle disse. At erkebiskop Øystein søkte å etablere et sinnrikt system for å kontrollere hva kongemakten kunne foreta seg, har nok mer å gjøre med at forholdene lå til rette for dette i andre halvdel av 1100-tallet, enn at den norske geistligheten i perioden tenkte i andre og mer revolusjonerende baner enn sine skandinaviske kolleger. Det er likevel hevet over enhver tvil at tiltakene den norske kirken forsøkte å gjennomføre, var av det radikale slaget. Den neste kongen, Sverre, skulle reagere kraftig på kirkens sterke innflytelse.

I og med at denne avhandlingen undersøker tre ulike tidsperioder er det fristende å se kultene og lidelseshistoriene som inspirert av hverandre. Hagiografiske fellestrekk er det nok av, men det virker ikke som om kultene stod i noe slags konkurranse- eller inspirasjonsforhold til hverandre. Når St. Knuts lidelseshistorier skrives rundt 1100 er kulten meget begrenset, mens Olavskulten er godt etablert og St. Olav er en myteomspunnet figur. Først etter 1400 når Erikskulten sitt toppunkt, og fram til da var St. Erik mer en stiftshelgen for Uppsala enn en rikshelgen som tok opp kampen mot St. Olav. Mer indirekte inspirasjon kan det være tale om, men direkte overføringer med hensyn til mål om utbredelse, prestisje osv. er usannsynlig. Den mest direkte inspirasjonen fra andre helgenkulturer finner vi nok i St. Eriks tilfelle, men det dreier seg mer om at revitaliseringen av Erikskulten tar til omtrent samtidig med at Erik Plogpenningkulten – og ikke minst Holmgerkulten – begynte å ta form mellom 1250 og 1260.

Vi har sett at *Vita* i langt mindre grad enn *Passio*, *Ælnoths Krønike* og *Passio Olavi* forbereder leseren på helgenkongens martyrium. At *Vita* også skiller seg ut fordi verket i stor grad fokuserer på forhold som er aktuelle i tekstens samtid, slik som plasseringen av martyriet til Östra Aros, Bjällboslektens nye lover samt den svenske statens og kirkens økende fokus mot øst, er interessant. De sentrale tema i St. Olavs og St. Knuts lidelseshistorier reflekterer ikke sin samtid på en like direkte måte. Dette kan være tilfeldig, men er likevel fascinerende. Man kan imidlertid finne lignende spor i alle lidelseshistoriene. Muligens reflekterer bildet av Olav i hagiografien som en primært *kristen* konge kultens og kirkens sterke posisjon i lidelseshistoriens samtid, mens framstillingen av St. Knut som et offer på linje med Jesus skulle viderebringe kirkens svake posisjon. Ifølge en slik tankegang blir da bildet av St. Erik i legenden først og fremst en representasjon av samtidens sterke svenske kongemakt som faktisk både vendte blikket østover og, i motsetning til St. Erik,¹ etablerte nye lover. Muligens er bildet av St. Erik i større grad enn de to andre helgenkongene preget av sin egen samtid.

Gjennom komparasjonen av St. Olavs, St. Knuts og St. Eriks lidelseshistorier og deres politiske og religiøse kontekst, har vi funnet at til tross for de sjangermessige likhetene og deres framstilling av helgenkongene inneholdt beskrivelsene av de helliggjorte monarkene flere forskjellige elementer som ble utformet og så utnyttet i tre ulike historiske situasjoner. Til tross for dette har partene i Norge, Danmark og Sverige i stor grad hatt lignende motiver for sine handlinger selv om disse ble gjennomført i ulike politiske og religiøse kontekster. Endelig har vi sett at kirken og kongemaktens felles oppslutning om helgenkongenes kult var en av komponentene i det gjensidige samarbeidet mellom de to institusjonene som sammen utviklet middelalderens protostater videre mot de statsformene vi kjenner i dag.

¹ Lindkvist 1999: 123

Bibliografi

Trykte kilder

Abbo av Fleury: *Passio Sancti Eadmundi*, se Winterbottom (utg.) 1972 s. 67-87 og Schumacher (overs.) 1997 s. 78-107.

Adam av Bremen: *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, se Schmeidler, Bernhard (utg.) 1917 og Tosterud Danielsen, Bjørg og Frihagen, Anne Katrine (overs.) 1993.

Albrechtsen, Erling 1986 (overs.): ”Kong Svend Magnus’ og hans Sønners Bedrifter og Kong Knud den Helliges Lidelseshistorie” i Bekker-Nielsen, Hans, Nyberg, Tore og Oxenvad, Niels (red.) 1986: *Knuds-bogen 1986. Studier over Knud den Hellige*, Odense, s. 21-52.

Bede: *Ecclesiastical History of the English People*, se Sherley-Price, Leo (overs.), (1955) 1990.

Eriksmiraklene, se Lundén, Tryggve (overs.) 1960 s. 55-77.

Ekrem, Inger og Mortensen, Lars Boje (utg.) 2003: *Historia Norwegie*, with an English translation by P. Fisher, København.

Galbert av Brügge: *The Murder of Charles the Good*, se Ross, James Bruce (overs.) 1967.

Gelting, Michael H.(overs.) 1979: *Roskildekroniken*, Højbjerg.

Gertz, Martin Clarentius (utg.overs.komm.) 1907: *Knud den Helliges martyrhistorie. Særlig efter de tre ældste kilder. En filologisk-historisk undersøgelse*, København.

Gertz, Martin Clarentius (utg. komm.) 1908-1912: *Vitae sanctorum Danorum*, København.

Gertz, Martin Clarentius (utg.) 1917-1922: *Scriptores minores historiae Danicæ mediæ ævi*, I-II, København.

Greenway, Diana og Sayers, Jane (red.) 1989: *Jocelin of Brakelond: Chronicle of the Abbey of Bury St Edmunds*, Oxford.

Gundersen, Dag (overs.) 1996: *Sverres saga*, Oslo.

Historia Norvegiae, se Ekrem, Inger og Mortensen, Lars Boje (utg.) 2003 og Salvesen, Astrid (overs.) 1969 s. 17-43.

Holtmark, Anne og Seip, Didrik Arup (overs.): *Snorre Sturluson: Norges kongesagaer*, Oslo 1979.

Indrebø, Gustav (utg.) 1920: *Sverris saga*, Kristiania.

Jean de Joinville: *The Life of Saint Louis*, se Shaw, Margaret R.B. (overs.) 1963 s. 163-355.

Jocelin of Brakelond: *Chronicle of the Abbey of Bury St Edmunds*, se Greenway, Diana og Sayers, Jane (red.) Oxford 1989 s. 1-124.

Jónsson, Finnur (utg.) (1911) 1966: *Snorri Sturluson: Heimskringla, Noregs Konunga Sogur*, (København) Oslo.

Jónsson, Finnur (red.) 1912-1915: *Den norsk-islandske skjaldedigtning*, København.

Lundén, Tryggve (overs.) 1960: "Eriksmiraklerna" i Gallén, Jarl og Lundén, Tryggve 1960: *Sankt Erik Konung*, Svenska Katolska Akademiens Handlingar nr 2, Stockholm s. 51-77.

Metcalf, F. (utg.) 1881: *Passio et Miracula Beati Olavi*, Oxford.

Olrik, Jørgen og Ræder, H. (utg.) 1931-1957: *Saxonis Gesta Danorum*, I-II, with an Index verborum by F. Blatt, København.

Olsson, Emil og Petersens, Carl af 1919-1925 (utg.komm.): *Sogur Danakonunga*, København.

Passio et Miracula Beati Olavi, se Metcalf, F. (utg.) 1881 og Skard, Eiliv (overs.) (1930) 1995.

Passio Sancti Kanuti regis et martyris, se Gertz, Martin Clarentius (utg./overs.) 1907 s. 6-25.

Roskildekrøniken, se Gertz, Martin Clarentius (utg.) 1917-1922 s. 3-33 og Gelting, Michael H. (overs.) 1979 s. 9-39.

Ross, James Bruce 1967 (overs.): *Galbert of Bruges: The Murder of Charles the Good*, Buffalo, New York.

Salvesen, Astrid (overs.) 1969: *Norges historie. Theodricus Munk Historien om de gamle norske kongene. Historien om danenes ferd til Jerusalem* (Thorleif Dahls Kulturbibliotek), Oslo.

Saxo Grammaticus: *Gesta Danorum*, se Olrik, Jørgen og Ræder H. (utg.) 1931-1957 og Zeeberg, Peter (overs.) 2000.

Schmeidler, Bernhard (utg.) 1917: *Adamus Bremensis: Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, Hannover & Leipzig.

Schmid, Toni (overs.) 1954 a): "Erik den Heliges Legend på latin, fornsvenska och modern svenska" i Thordemann, Bengt (red.) 1954: *Erik den Helige. Historia. Kult. Reliker*, Stockholm s. IX-XX.

Schumacher, Jan (overs.) 1997: *Helgener fra vest. Fire helgenvitaer fra Irland, England og Orkenøyene. Oversatt og med innledning av Jan Schumacher*, Oslo.

Shaw, Margaret R.B. (overs.) 1963: *Joinville & Villehardouin. Chronicles of the Crusades. Translated with an introduction by M.R.B. Shaw*, Harmondsworth.

Sherley-Price, Leo (overs.), (1955) 1990: *Bede. Ecclesiastical History of the English Peolpe*, revidert av R. E. Latham, Harmondsworth.

Skard, Eiliv (overs.) 1995: *Passio Olavi. Lidings saga og undergjerningane åt den heilage Olav*, Oslo (faksimile av 1. utg. 1930).

Snorre Sturluson: *Heimskringla, Noregs Konunga Sogur*, se F. Jónsson (utg.) (1911) 1966 og A. Holtsmark og D.A. Seip (overs.) 1979.

Sogur Danakonunga, se Olsson, Emil og Petersens, Carl af (utg.komm.) 1919-1925.

Storm, Gustav 1880: *Monumenta Historica Norvegiae. Latinske kildeskrifter til Norges historie i middelalderen*, Kristiania.

Sverris saga, se Indrebø, Gustav (utg.) 1920 og Gundersen, Dag (overs.) 1996.

Theodoricus Monachus: *Historia de antiquitate regum Norwagiensium*, se Storm, Gustav (utg.) 1880 s. 2-68 og Salvesen, Astrid (overs.) 1969 s. 47-96.

Tosterud Danielsen, Bjørg og Frihagen, Anne Kathrine (overs.) 1993: *Adam av Bremen: Beretningen om Hamburg stift, erkebiskopens bedrifter og øyrikene i Norden*, Oslo 1993.

Vita, se Schmid, Toni (overs.) a), 1954.

Winterbottom, Michael (utg.) 1972: *Three lives of English Saints* (Pontifical Institute of Medieval Studies), Toronto.

Zeeberg, Peter (overs.) 2000: *Saxos Danmarkshistorie*, 1-2, København.

Ælnoths Krønike, se Gertz, Martin Clarentius (utg. komm.) 1908-1912 s. 77-136 og Albrechtsen, Erling (overs.) 1986, s. 25-52.

Litteratur

Ahnlund, Nils 1954: ”Den nationella och folkliga erikskulten” i Thordemann, Bengt (red.) 1954: *Erik den Helige. Historia. Kult. Reliker*, Stockholm s. 109-155.

Authén Blom, Grete 1976: ”Erich Hoffmann: *Die Einladung des Königs bei den skandinavischen Völkern im Mittelalter*. Medieval Scandinavia 1975, 39 s. Erich Hoffmann: *Die heiligen Könige der Angelsachsen und der skandinavischen Völkern. Königsheiliger und Königshaus*. Neumünster 1975. (I serien Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig – Holsteins). 238 s.” i *Historisk tidsskrift*, band 55, register bind 59 s. 364-369.

Authen Blom, Grethe 1981: ”St. Olavs lov”, i Bruce, Johs. (red.) 1981: *Olav. Konge og helgen. Myte og symbol*, Trondheim s. 61-85.

Bagge, Sverre 1986: ”Borgerkrig og statsutvikling i Norge i middelalderen” i *Historisk tidsskrift*, bind 65, s. 145-198.

Bagge, Sverre 1989: ”Theodoricus Monachus – Clerical Historiography in Twelfth-century Norway” i *Scandinavian Journal of History*, 14, s. 113-135.

Bagge, Sverre 1996: ”Udsigt og innhogg. 150 års forskning om eldre norsk historie” i: *Historisk Tidsskrift* 1/1996 s. 37-77.

Bagge, Sverre 2002: ”Mellom kildekritikk og historisk antropologi. Olav den Hellige, aristokratiet og rikssamlingen” i *Historisk Tidsskrift*, bind 82, s. 173-212.

- Bak, János M. (red.) 1990: *Coronations: medieval and early modern monarchic ritual*, Berkeley, California.
- Borenius, Tancred 1930: "St. Henry of Finland: an Anglo-Scandinavian Saint" i *Archaeological journal*, bind 87, s. 340-356.
- Breengard, Carsten 1982: *Muren om Israels hus. Regnum og sacerdotium i Danmark 1050-1170*, København.
- Breengard, Carsten 1986: "Det var os, der slog kong Knud i hjel" i Bekker-Nielsen, Hans, Nyberg, Tore og Oxenvad, Niels (red.) 1986: *Knuds-bogen 1986. Studier over Knud den Hellige*, Odense s. 9-21.
- Breengard, Carsten 1988: "Regnum och sacerdotium i Knud den Helliges gavebrev" i Skansjö, Sten og Hans Sundström (red.) 1988: *Gåvobrevet 1085. Föredrag och diskussioner vid Symposium kring Knut den heliges gåvobrev 1085 och den tidiga medeltidens nordiska samhälle*, Lund s. 90-107.
- Brown, Peter 1981: *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*, Chicago.
- Bruce, Johs. (red.) 1981: *Olav. Konge og helgen. Myte og symbol*, Trondheim.
- Chaney, William A. 1970: *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England. The transition from paganism til Christianity*, Manchester.
- Christensen, Aksel E., Clausen, H. P., Ellehøj, Svend og Mørch, Søren (red.) 1977: *Danmarks historie*, I, København.
- Christensen, Aksel E. 1977: "Tiden 1042-1241" i Christensen, Aksel E., Clausen, H. P., Ellehøj, Svend og Mørch, Søren (red.) 1977: *Danmarks historie*, I, København s. 211-399.
- Christensen, Troels Bård 2000: *De nordiske helgenkonger. En undersøgelse af Knut den hellige, Knut Lavard og Erik den hellige*, Odense.
- Daae, Ludvig 1879: *Norges helgener*, Christiania.
- Dahlbäck, Göran (red.) 1997: *Kyrka – samhälle – stat*, Helsingfors.
- Delehaye, Hippolyte (1955) 1998: *The Legends of the Saints*, Dublin.

Dickins, Bruce: "The cult of S. Olave in the British Isles" i *Saga – Book of the Viking Society vol XII*, 1937-1945 s. 53-80.

Engman, Max (red.) 1996: *Väst möter öst. Norden och Ryssland genom historien*, Stockholm.

Ekrem, Inger 2000: "Om *Passio Olavis* tilblivelse og eventuelle forbindelse med *Historia Norwegie*" i Ekrem, Inger, Mortensen, Lars Boje og Skovgaard-Petersen, Karen (red.) 2000: *Olavslegenden og den latinske historieskriving i 1100-tallets Norge*, København s. 108-157.

Farmer, David Hugh 2004: *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford.

Faulkes, Anthony and Perkins, Richard (red.) 1993: *Viking Revaluations. Viking Society Cenetary Symposium 14-15 May 1992*, London.

Fenger, Ole 1989: *Kirker rejses alle vegne*, Olaf Olsen (red.) 1989: *Gyldendal og Politikens Danmarkshistoire*, 4, København.

Fletcher, Richard 1999: *The Barbarian Conversion: from Paganism to Christianity*, Berkeley, California.

Folz, Robert 1958: "Zur Frage der heiligen Könige: Heiligkeit und Nachleben in der Geschichte des burgundischen Königtums" i *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, bind 14, s. 317ff.

Folz, Robert 1984: *Les saints rois du Moyen Âge en Occident (Vie-XIIIe siècles)*. Subsidia hagiographica 68, Brüssel.

Fröjmark, Anders 1996: "Från Erik pilgrim till Erik konung. Om helgonkulten och Sveriges kristnande" i Nilsson, Bertil (red.) 1996: *Kristnandet i Sverige. Gamla källor och nya perspektiv*, Uppsala s. 387-419.

Fröjmark, Anders og Krötzl, Christian 1997: "Den tidiga helgonkulten" i Göran Dahlbäck (red.) 1997: *Kyrka – samhälle – stat*, Helsingfors s. 121-145.

Fröjmark, Anders 1998: "De nordiska helgonkungarna och deras kult intill år 1248" i Nilsson, Bertil 1998: *Missionstid och tidig medeltid*, Lennart Tegborg (red.) 1998: *Sveriges kyrkohistorie*, 1, Stockholm s. 191-199.

Gad, Tue 1961: *Legenden i dansk middelalder*, København.

Gad, Tue 1971: *Helgener. Legender fortalt i Norden*, København.

Gallén, Jarl og Lundén, Tryggve 1960: *Sankt Erik Konung*, Svenska Katolska Akademiens Handlingar nr 2, Stockholm.

Gallén, Jarl 1976: ”De engelska munkarna i Uppsala – ett katedralkloster på 1100-tallet” i *Historisk tidsskrift för Finland*, årg. 61, s. 1-21.

Gransden, Antonia 1985: ”The Legends and Traditions concerning the origins of the Abbey of Bury St. Edmunds” i *English Historical Review*, 100, s. 1-24.

Gunnes, Erik 1973: ”Om hvordan Passio Olavi ble til”, i *Maal og Minne* s. 1-12.

Gunnes, Erik 1981: ”Hellig Olav – historien og legenden” i Bruce, Johs. (red.) 1981: *Olav. Konge og helgen. Myte og symbol*, Trondheim s. 9-31.

Gunnes, Erik 1996: *Erkebiskop Øystein. Statsmann og kirkebygger*, Oslo.

Hagerman, Maja 1996: *Spåren av kungens män. Om när Svergie blev et kristet rike i skiftet mellan vikingatid och medeltid*, Stockholm.

Hallencreutz, Carl Fredrik 1996 a): ”De berättande källorna, påvebrev och tidiga prov på inhemsk historieskrivning” i Nilsson, Bertil (red.) 1996: *Kristnandet i Sverige. Gamla källor och nya perspektiv*, Uppsala s. 115-141.

Hallencreutz, Carl Fredrik 1996 b): ”Riksidentitet, stiftsidentitet och den vidare Europagemenskapen” i Nilsson, Bertil (red.) 1996: *Kristnandet i Sverige. Gamla källor och nya perspektiv*, Uppsala s. 243-269.

Hansen, Lars Ivar 2003: ”Utdrag av doktorgradsopposisjon”, Trondheim, 6. november 2003.

Harrison, Dick 2000: ”Medeltiden 1000-1521” i Larsson, Hans Albin (red.) 2000: *Boken om Sveriges historia*, Stockholm s. 47-101.

Harrison, Dick 2002 a): *Jarlens sekel. En berättelse om 1200-talets Sverige*, Stockholm.

Harrison, Dick 2002 b): *Sveriges historia. Medeltiden*, Stockholm.

Helle, Knut 1993: ”Norway, 800-1200” i Faulkes, Anthony and Perkins, Richard (red.) 1993: *Viking Revaluations. Viking Society Cenetary Symposium 14-15 May 1992*, London s. 1-15.

Helle, Knut (red.) 2003 a): *The Cambridge History of Scandinavia. Prehistory to 1520*, Cambridge.

Helle, Knut 2003 b): "Towards nationally organised systems of government: introductory survey" i Helle, Knut (red.) 2003: *The Cambridge History of Scandinavia. Prehistory to 1520*, Cambridge s. 345-353.

Helle, Knut 2003 c): "The Norwegian kingdom: succession disputes and consolidation" i Helle, Knut (red.) 2003 a): *The Cambridge History of Scandinavia. Volume I. Prehistory to 1520*, Cambridge s. 369-392.

Helle, Knut 2003 d): "Growing inter-Scandinavian entanglement" i Helle, Knut (red.) 2003: *The Cambridge History of Scandinavia. Volume I. Prehistory to 1520*, Cambridge s. 411-421.

Historia och samhälle. Studier tillägnade Jerker Rosèn, Lund 1975.

Hoffmann, Erich 1975: *Die heiligen Könige bei den Angelsachsen und den Skandinavischen Völkern: Königsheliger und Königshaus*, Kiel.

Hoffmann, Erich 1990: "Coronations and Coronation Ordines in Medieval Scandinavia" i Bak, János M. (red.) 1990: *Coronations: medieval and early modern monarchic ritual*, Berkeley s. 125-152.

Hørby, Kai 1980: "Middelalderen" i Hørby, Kai og Lund, Niels: *Samfundet i vikingetid og middelalder 800-1500, Dansk social historie, 2*, København s. 77-314.

Hørby, Kai 1988: "Den samfunnsmæssige baggrund for Knud den Helliges gavebrev" i Skansjö, Sten og Hans Sundström (red.) 1988: *Gåvobrevet 1085. Föredrag och diskussioner vid Symposium kring Knut den heliges gåvobrev 1085 och den tidiga medeltidens nordiska samhälle*, Lund s. 50-62.

Hørby, Kai 1989: *Velstands krise og tusind bakhold*, Olaf Olsen (red.) 1989: *Gyldendal og Politikens Danmarkshistoire, 5*, København.

Hørby, Kai og Lund, Niels 1980: *Samfundet i vikingetid og middelalder 800-1500, Dansk social historie, 2*, København.

Imsen, Steinar (red.) 2003: *Ecclesia Nidrosiensis 1153-1537. Søkelys på Nidaroskirkens og Nidarosprovinsens historie*, Trondheim.

Iversen, Gunilla 2000: "Transforming a Viking into a Saint. The Divine Office of St. Olav" i Baltzer, Rebecca A. og Fassler, Margot E. (red.) 2000: *The Divine Office in the Latin Middle Ages. Methodology and Source Studies, Regional Developments, Hagiography*, Oxford s. 401-430.

Jakobsson, Sverrir 2002: "«Erindringen om en mægtig Personlighed» Den norsk-islandske historiske tradisjon om Harald Hårfagre i et kildekritisk perspektiv" i *Historisk tidsskrift*, bind 81, s. 213-230.

Jutikkala, Eino with Pirinen, Kauko 2003: *A History of Finland*, Helsinki.

Jørgensen, Ellen 1909: *Helgendyrkelse i Danmark. Studier over kirkekultur og kirkelig liv fra det 11te aarhundredes midte til reformationen*, København.

Jørgensen, Jon Gunnar 2000: "Passio Olavi og Snorre" i Ekrem, Inger, Mortensen, Lars Boje og Skovgaard-Petersen, Karen (red.) 2000: *Olavslegenden og den latinske historieskriving i 1100-tallets Norge*, København s. 157-186.

Kemp, Eric W. 1948: *Canonization and Authority in the Western Church*, London.

Kjeldstadli, Knut 1988: "Nytten av å sammenlikne" i *Tidsskrift for samfunnsforskning* 29, s. 435-448.

Kjeldstadli, Knut 1999: *Fortida er ikke hva den en gang var. En innføring i historiefaget*, Oslo.

Klaniczay, Gábor 2002: *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge.

Krag, Claus 1995: *Vikingtid og rikssamling*, bind 2 av Helle, Knut (red.): *Aschehougs Norgeshistorie*.

Krag, Claus 2000: *Norges historie fram til 1319*, Oslo.

Krag, Claus 2003: "The early unification of Norway" i Helle, Knut (red.) 2003: *The Cambridge History of Scandinavia. Prehistory to 1520*, Cambridge s. 184-202.

- Kraggerud, Egil 2000: "Theoderiks tekst etter Storm" i Ekrem, Inger, Mortensen, Lars Boje og Skovgaard-Petersen, Karen (red.) 2000: *Olavslegenden og den latinske historieskriving i 1100-tallets Norge*, København s. 263-281.
- Krötzl, Christian 1997: "Den nordiska pilgrimskulten under medeltiden" i Rumar, Lars (red.) 1997: *Helgonet i Nidaros. Olavskult og kristnande i Norden*, Stockholm s. 141-161.
- Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, bd. 1-22, København-Oslo-Malmö-Helsinki-Reykjavik, 1956-1978.
- Kumlien, Kjell 1966: *Biskop Karl av Västerås och Uppsala Ärkesätets flyttning*, Stockholm.
- Langslet, Lars Roar 1998: *Olav den hellige*, Oslo.
- Larsson, Hans Albin (red.) 2000: *Boken om Sveriges historia*, Stockholm.
- Lawson, Michael Kenneth 1993: *Cnut. The Danes in England in the early eleventh century*, London.
- Lindkvist, Thomas og Ågren, Kurt 1985: *Sveriges medeltid*, Stockholm.
- Lindkvist, Thomas 1988: "Knut den heliges gåvobrev och framväxten av den feodala statsmakten" i Skansjö, Sten og Hans Sundström (red.) 1988: *Gåvobrevet 1085. Föredrag och diskussioner vid Symposium kring Knut den heliges gåvobrev 1085 och den tidiga medeltidens nordiska samhälle*, Lund s. 62-79.
- Lindkvist, Thomas 1995: *Plundring, skatter och den feodala statens framväxt. Organisatoriska tendenser i Sverige under övergangen från vikingatid till tidig medeltid*, Uppsala.
- Lindkvist, Thomas 1996 a): "Med Sankt Erik konung mot hedningar och schismatiker. Korståg och korstågsideologi i svensk medeltida östpolitik" i Engman, Max (red.) 1996: *Väst möter öst. Norden och Ryssland genom historien*, Stockholm s. 13-35.
- Lindkvist, Thomas 1996 b): "Kungamakt, kristnande, statsbildning" i Nilsson, Bertil (red.) 1996: *Kristnandet i Sverige. Gamla källor och nya perspektiv*, Uppsala s. 217-243.
- Lindkvist, Thomas 1997: "Ny tro i nya riken. Kristnandet som en del av den politiska historien", i Dahlbäck, Göran (red.) 1997: *Kyrka – samhälle – stat*, Helsingfors s. 37-59.

Lindkvist, Thomas 1999: "Erik den helige och det svenska kungadömets framväxt" i Skevik, Olav (red.) 1999: *Kongemøte på Stiklestad. Foredrag fra seminar om kongedømmet i vikingtid og tidlig middelalder*, Verdal s. 119-135.

Lindkvist, Thomas 2003 a): "Early political organisation: introductory survey" i Helle, Knut (red.) 2003: *The Cambridge History of Scandinavia. Prehistory to 1520*, Cambridge s. 160-168.

Lindkvist, Thomas 2003 b): "Kings and provinces in Sweden" i Helle, Knut (red.) 2003: *The Cambridge History of Scandinavia. Volume I. Prehistory to 1520*, Cambridge s. 221-237.

Lundegårdh, Ingrid 1997: "Kampen om den norrländska Olavskulten" i Rumar, Lars (red.) 1997: *Helgonet i Nidaros. Olavskult og kristnande i Norden*, Stockholm s. 115-141.

Lundén, Tryggve 1983: *Sveriges missionärer, helgon och kyrkogrundare. En bok om Sveriges kristnande*, Stockholm.

Lundkvist, Sven 1997: "Sankt Olavskultens bakgrund i den europeiska pilgrimskulturen" i Rumar, Lars (red.) 1997: *Helgonet i Nidaros. Olavskult och kristnande i Norden*, Stockholm s. 161-172.

Lönnroth, Erik 1959: "Kring Erikslegenden" i *Septentrionalia et Orientalia. Studia Bernhardo Karlgren a. D. III Non. Oct. Anno MCMLIX dedicata*. (Kunglia Vitterhets historie och antikvitets akademiens handlingar; 91), Stockholm s. 270-281.

Lönnroth, Lars, Ólason, Vésteinn og Piltz, Anders 2003: "Literature", i Helle, Knut (red.) 2003: *The Cambridge History of Scandinavia. Prehistory to 1520*, Cambridge s. 487-521.

Meulengracht Sørensen, Preben 1986: "To gamle historier om Knud den hellige – og de moderne" i Bekker-Nielsen, Hans, Nyberg, Tore og Oxenvad, Niels (red.) 1986: *Knuds-bogen 1986. Studier over Knud den Hellige*, Odense s. 53-61.

Microsoft Encarta Encyclopedia Standard 2004.

Mortensen, Lars Boje 2000: "Olav den helliges mirakler i det 12. årh.: streng tekstkontroll eller fri fabuleringen", i Ekrem, Inger, Mortensen, Lars Boje og Skovgaard-Petersen, Karen (red.) 2000: *Olavslegenden og den latinske historieskriving i 1100-tallets Norge*, København s. 89-108.

Mortensen, Lars Boje og Mundal, Else 2003: "Erkebispesetet i Nidaros – arnested og verkstad for Olavslitteraturen" i Imsen, Steinar (red.) 2003: *Ecclesia Nidrosiensis 1153-1537. Søkelys på Nidaroskirkens og Nidarosprovinsens historie*, Trondheim s. 353-384.

Moseng, Ole Georg, Opsahl, Erik, Pettersen, Gunnar I. og Sandmo, Erling 1999: *Norsk historie I 750-1537*, Oslo.

Mundal, Else 1996: "Helgenkult og norske helgener", i *Collegium Medievale* Volum 8, 1995/2 s. 105-129.

Myers, Henry Allen. 1982: *Medieval Kingship*, Chicago.

Myrdal, Janken 1994: "Mirakelberättelserna" i Myrdal, Janken og Bäärnhjelm, Göran 1994: *Kvinnor, barn & fester i medeltida mirakelberättelser*. (Skrifter från Skaraborgs länsmuseum 19), Skara s. 92-125.

Myrdal, Janken og Bäärnhjelm, Göran 1994: *Kvinnor, barn & fester i medeltida mirakelberättelser*. (Skrifter från Skaraborgs länsmuseum 19), Skara.

Nelson, Janet 1973: "Royal saints and early medieval kingship" i Baker, Derek (red.) 1973: *Sanctity and Secularity: The Church and the World*, Oxford, s. 39-45.

Nilsson, Bertil (red.) 1996: *Kristnandet i Sverige. Gamla källor och nya perspektiv*, Uppsala.

Nilsson, Bertil 1998: *Missionstid och tidig medeltid*, Lennart Tegborg (red.) 1998: *Sveriges kyrkohistorie*, 1, Stockholm.

Nyberg, Tore 1975: "Eskil av Lund og Erik den helige" i *Historia och samhälle. Studier tillägnade Jerker Rosèn*, Lund s. 5-21.

Nyberg, Tore (red.) 1986: *Knuds-bogen 1986. Studier over Knud den Hellige*, Odense.

Nyberg, Tore 1997: "Olavskulten i Danmark under medeltiden" i Rumar, Lars (red.) 1997: *Helgonet i Nidaros. Olavskult og kristnande i Norden*, Stockholm s. 53-83.

Nyberg, Tore 2000: *Monasticism in North-Western Europe, 800-1200*, Aldershot-Burlington USA-Singapore-Sydney.

Oftestad, Bernt T., Rasmussen, Tarald og Schumacher, Jan 1993: *Norsk kirkehistorie*, Oslo.

- Olrik, Hans 1893-1894: *Danske helgeners levned*, København.
- Orrman, Eljas 2003: "Church and society" i Helle, Knut (red.) 2003: *The Cambridge History of Scandinavia. Volume I. Prehistory to 1520*, Cambridge s. 421-465.
- Pernler, Sven-Erik 1998: *Hög- och senmedeltid*, Lennart Tegborg (red.) 1998: *Sveriges kyrkohistorie*, 2, Stockholm.
- Ridyard, Susan J. 1988: *The royal saints of Anglo-Saxon England: a study of West Saxon and East Anglian cults*, Cambridge.
- Rieber-Mohn, Hallvard 1981: "Middelalderkirkens Olavsilde", i Bruce, Johs. (red.) 1981: *Olav. Konge og helgen. Myte og symbol*, Trondheim s. 31-61.
- Rollason, David 1989: *Saints and Relics in Anglo-Saxon England*, Oxford.
- Rumar, Lars (red.) 1997: *Helgonet i Nidaros. Olavskult og kristnande i Norden*, Stockholm.
- Røthe, Gunhild 1999: "Odinkriger, kristuskriker, hellig konge og helgen. Religionshistoriske perspektiver på Olav Haraldssons død og helgenkåring" i Skevik, Olav (red.) 1999: *Kongemøte på Stiklestad. Foredrag fra seminar om kongedømmet i vikingtid og tidlig middelalder*, Verdal s. 49-79.
- Sandnes, Jørn 1997: "Olav den hellige – myter og virkelighet" i Rumar, Lars (red.) 1997: *Helgonet i Nidaros. Olavskult og kristnande i Norden*, Stockholm s. 13-26.
- Sawyer, Birgit 2003: "The 'Civil Wars' revisited" i *Historisk tidsskrift*, bind 82, s. 43-73.
- Sawyer, Peter 1988: *The making of Sweden* (Occasional papers on Medieval Topics, 3), Alingsås.
- Schmid, Toni 1954 b): "Erik den helige i liturgien" i Thordemann, Bengt (red.) 1954: *Erik den Helige. Historia. Kult. Reliker*, Stockholm s. 155-173.
- Schück, Herman 2003: "Sweden under the dynasty of the Folkungs" i Helle, Knut (red.) 2003: *The Cambridge History of Scandinavia. Volume I. Prehistory to 1520*, Cambridge s. 392-411.
- Schwarz Lausten, Martin 1987: *Danmarks kirkehistorie*, København.

Schwarz Lausten, Martin 1998: *Kirkehistorie. Grundtræk af Vestens kirkehistorie fra begyndelsen til nutiden*, Fredriksberg.

Septentrionalia et Orientalia. Studia Bernharo Karlgren a. D. III Non. Oct. Anno MCMLIX dedicata. (Kunglia Vitterhets historie och antikvitets akademiens handlingar; 91), Stockholm 1959.

Sigurðsson, Jón Viðar 2003: *Kristninga av Norden 750-1200*, Oslo.

Sjöberg, Rolf 1983: "Via regia incedens. Ett bidrag till frågan om Erikslegendens ålder" i *Fornvännen. Tidsskrift för svensk antikvarisk forskning*, 78 s. 252-260.

Sjöberg, Rolf 1986: "Rex Upsaliae och vicarius – Erik den helige och hans ställföreträdere. Något om Erikskulten och de äkta folkungarnas uppror på 1200-talet" i *Fornvännen. Tidsskrift för svensk antikvarisk forskning*, 81 s. 1-13.

Skansjö, Sten og Sundström, Hans (red.) 1988: *Gåvobrevet 1085. Föredrag och diskussioner vid Symposium kring Knut den heliges gåvobrev 1085 och den tidiga medeltidens nordiska samhälle*, Lund.

Skevik, Olav (red.) 1999: *Kongemøte på Stiklestad. Foredrag fra seminar om kongedømmet i vikingtid og tidlig middelalder*, Verdal.

Skocpol, Theda 1994: *Social revolutions in the modern world*, New York.

Skocpol, Theda og Somers, Margaret 1994: "The uses of comparative history in macrosocial inquiry" i Skocpol, Theda 1994: *Social revolutions in the modern world*, New York s. 72-95.

Skovgaard-Petersen, Inge 1988: "Lund og Roskilde" i Skansjö, Sten og Hans Sundström (red.) 1988: *Gåvobrevet 1085. Föredrag och diskussioner vid Symposium kring Knut den heliges gåvobrev 1085 och den tidiga medeltidens nordiska samhälle*, Lund s. 79-90.

Skovgaard-Petersen, Inge 2003 a): "The making of the danish kingdom" i Helle, Knut (red.) 2003: *The Cambridge History of Scandinavia. Volume I. Prehistory to 1520*, Cambridge s. 168-184.

Skovgaard-Petersen, Inge 2003 b): "The Danish kingdom: consolidation avd disintegration" i Helle, Knut (red.) 2003: *The Cambridge History of Scandinavia. Volume I. Prehistory to 1520*, Cambridge s. 353-369.

Skyum-Nielsen, Niels 1971: *Kvinde og Slave, Danmarkshistorie uden retouche*, 3, København.

Sundqvist, Olof 2002: *Freyr's offspring. Rulers and religion in ancient Svea society*, Uppsala.

Thordemann, Bengt (red.) 1954 a): *Erik den Helige. Historia. Kult. Reliker*, Stockholm.

Thordemann, Bengt 1954 b): "Erik den helige i medeltidens bildkonst" i Thordemann, Bengt (red.) 1954: *Erik den Helige. Historia. Kult. Reliker*, Stockholm s. 173-233.

Thordemann, Bengt 1954 c): "Erik den heliges kungakrona" i Thordemann, Bengt (red.) 1954: *Erik den Helige. Historia. Kult. Reliker*, Stockholm s. 269-289.

Tobiassen, Torfinn 1964: "Tronfølge og privilegiebrev. En studie i kongedømmets ideologi under Magnus Erlingsson" i *Historisk tidsskrift*, bind 43, s. 181-273.

Undset, Sigrid 1937: *Norske helgener*, Oslo.

Vaucher, André 1997: *Sainthood in the later middle Ages*, Cambridge.

Wallin, Curt 1975: *Knutsgillena i det medeltida Sverige. Kring kulten av de nordiska helgonkungarna* (Kunglia Vitterhets historie och antikvitets akademiens handlingar. Historisk arkiv 16), Stockholm.

Westman, Knut B. 1954: "Erik den Helige och hans tid" i Thordemann, Bengt (red.) 1954: *Erik den Helige. Historia. Kult. Reliker*, Stockholm s. 1-109.

Østrem, Eyolf 2000: "Om en nyopdaget Olavslegende" i Ekrem, Inger, Mortensen, Lars Boje og Skovgaard-Petersen, Karen (red.) 2000: *Olavslegenden og den latinske historieskriving i 1100-tallets Norge*, København s. 186-225.

Ågotnes, Knut 1989: *Komparasjon – metode eller oppdagelsesreise?* (AHS serie B 1989-8), Bergen.