



DET TEOLOGISKE
MENIGHETSFAKULTET

EN NY SANG FOR OLAV

Lux illuxit letabunda: En teologisk og historisk tolkning
(med kritisk utgave)



Eirik Steenhoff

Veileder

prof. dr. Kristin Bliksrud Aavitsland

Biveileder

prof. dr. Åslaug Ommundsen, UiB

*Masteroppgaven er gjennomført som ledd i utdanningen ved
Det teologiske Menighetsfakultet og er godkjent som del av denne utdanningen*

Det teologiske menighetsfakultet, vår 2018

AVH5010: Masteravhandling (60 ECTS)

Studieprogram: Master i teologi

Antall ord: 50 436

Forsideillustrasjon: Utsnitt av fragment av Olavssekvensen i Riksarkivet, fr. 986 (© Riksarkivet)

SAMMENDRAG

Denne oppgaven handler om sekvensen *Lux illuxit letabunda*, som ble skrevet av Nidaros erkebispedømme for messen til Olav den hellige på 1180-tallet. I oppgaven har jeg forsøkt å belyse sekvensen, og kirken som skrev den, gjennom en bred historisk og teologisk undersøkelse.

Innledningskapitlet gir en innføring i konteksten på 1100-tallet, Olavskulten, sekvensgenren, komposisjonen av *Lux illuxit* og dens overleverings-/forskningshistorie. Til slutt presenteres en overordnet metode for tolkningen av sekvensen som jeg kaller for "spiritualitetshistorisk." Den er lite anvendt i norsk middelalderforskning, og går ut på å integrere den historiske og dogmatiske dimensjon når man tolker middelalderkilder av "spirituell" art, som liturgiske, hagiografiske og oppbyggelige tekster. En slik helhetlig tolkningsmodell er dermed et fruktbart utgangspunkt i møte med kirkelige tekster som *Lux illuxit*. Jeg argumenterer også for at vi kan karakterisere spiritualiteten i sekvensen som "reformistisk," basert på den bredere reformbevegelsen som gjorde seg i gjeldende i Nidaros på den tiden, og på teksten selv.

Det første kapitlet i oppgaven presenterer først en fullstendig tekstkritisk utgave av sekvensen for første gang, basert på alle kjente tilgjengelige kilder. Her finnes også kommentarer til sekvensens kilder, verseform, melodi og datering. Jeg argumenterer i dette kapitlet for at sekvensen er et produkt av forbindelsen mellom Nidaros-miljøet og St. Victor-klosteret i Paris. Det andre kapitlet gir en bredt anlagt historisk og teologisk kontekst basert på denne forbindelsen, og fungerer som en lesenøkkel for tolkningen i tredje kapittel. I kapittel 3 analyserer jeg sekvensen vers for vers, og trekker inn ulike teologiske og historiske momenter underveis.

Mitt hovedfunn er at sekvensen *Lux illuxit* presenterer et bilde av Olav den hellige som en monastisk eller augustinsk helgen, i tråd med datidens reformkirkelige idealer. Dette bildet finner vi også i sekvensens tekstlige utgangspunkt, hagiografien *Passio Olavi*, men blir enda tydeligere i *Lux illuxit*. I sekvensen fremstilles for eksempel Olavs martyrium ikke som et blodig slag, men som en kontemplativ forening med Kristus. Det nye Olavsbildet i *Lux illuxit letabunda* gir god mening i lys av forbindelsen til St. Victor-klosteret, og i lys av erkebiskop Eystein Erlendssons ønske om å fremheve gode modeller for geistligheten i Nidaros erkebispedømme på slutten av 1100-tallet. Som jeg argumenterer for i denne oppgaven, har han gjort nettopp dette ved å i *Lux illuxit* omtolke Olav den hellige til en augustinsk helgenskikkelse.

Innhold

<i>Forord</i>	<i>side</i> 7
Innledning: Nytt lys over <i>Lux illuxit</i>	9
Olav den helliges liv og hans kult ifølge kildene	12
<i>Lux illuxit</i> : En ny sang for Olav	18
Forskningshistorie: Fra "papistisk skrap" til Norges dokumentarv	23
Metode: En spiritualitetshistorisk tilnærming	28
1. Tekst	33
1.1. Historisk-kritisk utgave med oversettelse	33
1.2. Tekstens innhold	39
1.3. Kommentar til oversettelsen	40
1.4. Kilder og utgaver	43
1.5. Tekstkritisk kommentar	48
1.6. Om verseformen	50
1.7. Om melodien	52
1.8. Forfatter og datering	56
2. Kontekst	61
2.1. Gregoriansk og augustinsk reform	62
2.2. Den viktorinske forbindelsen	65
2.3. Den augustinske reformen av Nidaros I: Politisk reform	68
2.4. Den augustinske reformen av Nidaros II: Kultisk reform	72
2.5. Å lese en sekvens: Utkast til en viktorinsk hermeneutikk	76

3. Tolkning	83
3.1. Lyset i mørket: Olav og kristningsverket (strofe 1)	85
3.2. Det salige byttet (strofe 2)	89
3.3. Moderkirkens sang (strofe 3)	92
3.4. Olavs frakoblehet og gudslengsel (strofe 4)	93
3.5. "Vansmektende av kjærlighet": Metaforer fra Høysangen strofe 5)	97
3.6. Olavs monastiske dyder: <i>constantia</i> og <i>stabilitas</i> (strofe 6)	102
3.7. Slaget ved Stiklestad som kontemplativ gudsforening (strofe 7)	106
3.8. Olav den hellige som forbeder (strofe 8)	112
3.9. Konklusjon: Olav den hellige som munk – eller augustinerkannik?	113
Konklusjon	115
<i>Litteratur</i>	117
<i>Tillegg A: Latinsk tekst med oversettelse</i>	127
<i>Tillegg B: Melodi med latinsk tekst</i>	129

Forord

Det er nesten 1000 år siden Olav Haraldsson døde på Stiklestad, og vi snakker om ham fremdeles. Men måten vi snakker om ham på, har endret seg betydelig gjennom århundrene. I de første fem hundre årene var han gjenstand for helgendyrkelse i Norge og over store deler av Nord-Europa, en kultus som brått tok slutt ved reformasjonens innføring i 1537. Olav den hellige har levd videre som folkeminne og nasjonalt symbol også i det etterreformatoriske Norge, med et klart oppsving etter 900-årsjubileet for slaget ved Stiklestad i 1930. I vår egen tid har den fortsatte oppmerksomheten om hans person blitt kritisert fra ulikt hold. Olav den hellige var i virkeligheten en "tyrann," og feiringen er en "etterlevning av kirkens mesterlige manipulering av folket."¹ Slik skrev en stortingsrepresentant i Dagbladet for noen år siden. Denne bedømmelsen av Olavsfeiringen kan lett avfeies som et vulgært uttrykk for et materialistisk historiesyn. Men den er nyttig i den forstand at den tydeliggjør viktigheten av å studere Olavskulten faglig og historisk. Den sterke påstanden om at Olavskulten bare er uttrykk for kirkelig manipulasjon, er det mulig å undersøke i kultens egne kilder. Svarene på de mange spørsmålene vi selv måtte ha om Olav Haraldsson og kulten etter ham, må komme av historisk kunnskap og ikke moderne fordommer. Derfor ønsket jeg å skrive om en av de sentrale tekstene i formuleringen av Olavskulten på slutten av 1100-tallet, sekvensen *Lux illuxit letabunda*. Gjennom en undersøkelse av sekvensens kilder, historiske kontekst og teologiske betydning, forsøker jeg å komme nærmere Olav den hellige slik han ble forstått av kirken.

Arbeidet med denne oppgaven har vært et omfattende prosjekt i flere faser over to år. Det hadde ikke vært mulig å fullføre uten min hovedveileder, prof. Kristin B. Aavitsland. Hun har bistått med oppmuntring og kyndig veiledning fra begynnelse til slutt – jeg er henne stor takk skyldig. Jeg er også takknemlig for biveileder, prof. Åslaug Ommundsens grundige kommentarer til teksten. Jeg må også takke Øystein Ekroll, Laurel Lied, p. Claes Tande, p. Hugh Feiss OSB, og deltagerne i MF-/NFR-prosjektet *Tracing the Jerusalem Code* for støtte og lesehjelp underveis. Jeg retter en stor takk til biblioteket ved Det teologiske Menighetsfakultet ved biblioteksjef Elna Strandheim. Jeg må også takke for god hjelp fra Jenni Hjohlman i Kungliga Vitterhetsakademien, Kjell Sagström ved Uppsala universitetsbibliotek og Miklós István Földvály ved prosjektet *Usuarium*.

Alle oversettelser i denne oppgaven er mine egne, om ikke annet er nevnt; det samme er alle eventuelle feil og mangler.

¹ Torgeir Knag Fylkesnes (SV) i *Dagbladet* 29.07.14. Link: <https://www.dagbladet.no/kultur/tyrannen-som-ble-helgen/60203919> (lest 23.07.18)

Nytt lys over *Lux illuxit*

Sic enim testamentum novum, et mandatum novum, et *canticum novum*. Haec tria, inquam, nova dicuntur, non quia recentia et inaudita, sed *quia innovant*.²

– Fra en anonym preken i St. Victor-klosteret

Det skjer en dramatisk omveltning i oppfatningen av Olav Haraldsson etter hans død. Bare kort tid etter slaget på Stiklestad i 1030 vokser det frem en forestilling om at den tidligere så fryktede vikingkongen i virkeligheten var en hellig mann. Ved hans hvilested fortelles det om mirakler og helbredelser, og hans tidligere fiender kommer dit for å ære ham. Etter at Olavs hellighet blir stadfestet av hans engelske hirdbiskop Grimkjell gjennom en overføring (*translatio*) til Klemenskirken i Nidaros i 1031, begynner pilegrimer å strømme til hans skrin.

Uten å overdrive kan man hevde at dette opinionsskiftet får en avgjørende betydning for norsk historie. Olav ble like etter sin død forstått som *Rex perpetuus Norvegiae*, Norges evige konge.³ Kongedømmet, kristningsverket, kirkeprovinsen, den gryende nasjonale identiteten – alt ble senere symbolsk knyttet til ham. Samtidig ble hans helgenkult raskt utbredt over store deler av Skandinavia. Etter etableringen av erkebispesetet i Nidaros i 1153, arbeidet kirkens menn for å reformere kirken og styrke Olavskulten. Det skjedde særlig under erkebiskop Eystein Erlendsson (1161–88) og hans medarbeidere. Erkebiskop Eysteins reform gjaldt alle områder av kirkens liv, fra byggingen av kirker og klostre til utformingen av en egen kirkerettsordning. Kristkirken, det kirkebygg vi i dag kjenner som Nidarosdomen, ble på Eysteins tid utvidet med et oktagonalt gravkapell for å huse det rikt utsmykkede Olavsskrinet. De norske kongene tok fra midten av 1100-tallet kongeriket i len av St. Olav, i stor grad takket være erkebiskopens initiativer.

² "Slik er den nye pakt, og det nye budet, og *den nye sangen*: Disse tre, sier jeg dere, kalles "nye" ikke fordi de er av nyere dato eller har vært ukjente for oss, men *fordi de fornyer*." (Min uth.) Anonym av St. Victor, Sermo 7.1, i Châtillon (1975), s. 276.

³ Tittelen er senere, men kimen til tanken finner vi svært tidlig. Jf. Jon Gunnar Jørgensen, som skriver om Thorarinn Lovtunges kvad *Glælognskviða* (ca. 1032): "Skalden ber [kong] Svein [Knutsson] om å søke støtte hos Olav om han ønsker å beholde makten i Norge. Dermed er ideen om Olav som *Rex perpetuus Norvegiae* etablert." Jørgensen (2016), s. 389. ("The skald advises Sveinn to seek support from Óláfr if he wishes to retain power in Norway. Thus the notion of Óláfr as *Rex perpetuus Norvegiae* is established.")

Reformbevegelsens idealer preger også tekstene som ble skrevet på slutten av 1100-tallet for å fremme Olavskulten, fremfor alt den latinske hagiografien *Passio et miracula beati Olavi* (ca. 1180) og liturgien basert på den: det nye Olavsofficiet (*In regali fastigio*), og *alleluia*-verset *Sancte Olave qui in celis* og sekvensen *Lux illuxit letabunda* til messen.

Denne oppgaven handler om Olavssekvensen *Lux illuxit*. En sekvens (lat. *sequentia*) er en komposisjon av latinsk tekst og musikk som ble sunget etter *alleluia*-verset og før evangelielesningen i middelalderens messe. *Lux illuxit* ble skrevet i nær tilknytning til erkebiskopen av Nidaros en gang i 1180-årene til bruk ved Olavsfesten 29. juli.⁴ Senere ble den også sunget ved oktavfesten åtte dager senere og ved *translatio*-festen den 3. august, i alle fall lokalt i Nidaros.⁵ Sekvensen var en viktig tekst for den unge kirkeprovinsen. Fordi Olavskulten var så populær, ble sekvensen spredt langt utover pilegrimsbyens grenser og til hver eneste kirke over hele den omfattende kirkeprovinsen. Den fant også veien til andre deler av Nord-Europa, og ifølge kildene ble den antagelig sunget i alle bispedømmene i Sverige.⁶ Sekvensen *Lux illuxit* var "overalt" i middelalderens Skandinavia, fordi Olavsmessen ble feiret overalt.

Kirken hadde feiret Olavsmesse i nesten 150 år da den utvidet messen med sekvensen *Lux illuxit*. Med *Passio Olavi* hadde kirken formulert en ny forståelse av Olav den hellige. I den nye hagiografien ble ikke bare hans død, men også hans liv tolket i lys av den større kristne fortellingen. Hans faktiske kongegjerning er minimalt beskrevet i *Passio Olavi*; i stedet ligger vekten på hans forkynnelse og lengsel etter himmelen, som til slutt realiseres i martyriet. I *Lux illuxit* får dette nye innholdet en ny form, nemlig den latinske kristne poesien. Sekvensen er på treffende vis blitt sammenlignet med et bilde, for i sekvensen er helgenens *vita* poetisk fortettet, og ikke forklart som i en preken.⁷ Sekvensen har altså på noen måter mer til felles med billedkunstens fremstillinger av Olav enn med andre tekstgenrer. Noe av det samme kan sies om forskjellen mellom *Lux illuxit* og Olavsofficiet. Tidebønnen som ble sunget midt på natten, matutin, forteller om helgenens *historia*. Der ble Olav den helliges liv og død utbrodert med lesninger hentet fra *Passio Olavi* i ni *lectiones*, hver med sitt nykomponerte *responsorium* og *versus*. I sekvensen, derimot, er Olavslegenden fremstilt i en svært konsentrert form, med alle de formkrav som tilkommer liturgisk poesi. Men både officiet og sekvensen er basert på hagiografien *Passio Olavi*. Dermed kan Olavsofficiet litt forenklet beskrives som *Passio Olavi* omstøpt til officiets form, og sekvensen som *Passio Olavi* omstøpt til sekvensens form – et bilde.

Formålet med denne oppgaven er å kaste nytt lys over dette Olavsbildet. Det vil jeg gjøre ved å foreta en teologisk og historisk tolkning, som igjen har to formål: For det første å sette

⁴ Jeg argumenterer nærmere for denne dateringen i kap. 1.8.

⁵ *Ordo Nidrosiensis*, s. 127.

⁶ Jf. Gunilla Björkvall, basert på hennes studie om manuskriptfragmentene i Det svenske riksarkiv. Den viser at *Lux illuxit* har eksistert i messe- og sekvensbøker i alle svenske lokaltradisjoner. Björkvall (2015), s. 127.

⁷ Ommundsen (2009), s. 173.

sekvensen, og kirken som laget den, i en større historisk sammenheng; for det andre å vise hva slags teologi og helgenideal sekvensen presenterer. I denne oppgaven gir jeg også en fullstendig oversikt over kildene i den første moderne tekstkritiske utgave av sekvensen. En slik tekstutgave kan forhåpentlig være til nytte for forskere og andre med interesse for overleveringen av sekvensen i middelalderen.

Det kirkelig utformede bildet av Olav og hans helgenkult har ofte blitt underkjent til fordel for sagalitteraturens angivelig mer historiske Olavsfremstilling. En slik vurdering er imidlertid ikke berettiget, for hagiografien må regnes som en del av middelalderens historieskrivning. Hagiografien har historiske elementer, akkurat som at annen historieskrivning ikke utelukket hagiografiske elementer.⁸ Dette gjelder ikke minst de norrøne Olavssagaene. Likevel har de hagiografiske og liturgiske tekstene et annet og snevrere fokus enn sagaene, nemlig å formidle Olavs hellighet. Deres betydning som historiske dokumenter ligger først og fremst i å vise hvordan Olav den hellige ble tolket av kirken vel 150 år senere. Denne tolkningen av Olavs liv og død må ha hatt en betydelig innflytelse på middelalderens skandinaver. Ikke bare var kirkegang på søndager og helligdager som Olavsfesten obligatorisk; Olavsliturgien forble i det vesentlige uendret fra slutten av 1100-tallet til reformasjonen i 1537. Vi snakker altså om en ubrutt kirkelig feiring av Olavskulten over et tidsspenn på over 350 år. Samtidig er *Lux illuxit* og de andre Olavstekstene fra slutten av 1100-tallet ektefødte barn av sin tid, og gjenspeiler interesser og perspektiver hos en lærd krets rundt erkebiskopen av Nidaros.

De kirkelige tekstene fra 1100-tallets Skandinavia har blitt beskrevet som en *mythopoesis*, en "mytedannelse" om utkantkirkenes endelige innlemmelse i kristenheten og frelseshistorien.⁹ Norge var blitt sent kristnet, og hadde i relativt nær fortid vært et land preget av hedenske skikker og av vikingkulturens herjinger på det for lengst kristnede europeiske kontinentet og de britiske øyer. Fredrik Paasche hadde nok rett da han skrev at "ingen plage var som vikingplagen."¹⁰ På slutten av 1100-tallet var situasjonen helt annerledes. Men bevisstheten om å være i periferien av den kristne sivilisasjon fortsatte å spille en rolle. Innlemmelsen av disse områdene i kristenheten må ha blitt ansett som en særlig nåde, og ikke minst hagiografien og liturgien til Olav den hellige gir inntrykk av dette. Olav blir her betraktet som en kristningskonge og apostel som døde en Kristus-lik død i forsøket på å omvende sine hedenske landsmenn, en omvendelse som blir fullendt først ved hans eget martyrium. Allerede lysmetaforen i *Lux illuxits* åpningsstrofe bærer bud om den lykkelige forvandlingen. Olav kalles for det "gledesfulle" og "lykkens lys" (*lux letabunda, iocunda*, 1A); implikasjonen er at han ved sitt eksemplariske liv og sin eksemplariske død lyste opp hedendommens mørke. Men det er også viktig at Olav er forbeder og undergjører for kirken og

⁸ Se f. eks. Klaniczay (2013), s. 111–17.

⁹ Se Mortensen (2006), s. 247–73.

¹⁰ Paasche (1958), s. 76.

landet *her og nå*. Derfor sier sekvensen at Olav er opphøyet på himmeltronen "i dag" (*hodie*, 2A), og ber om hans forbønn (8). Olav ble sett på som en særlig virkningsfull forbeder, som vi ser av de mange mirakelfortellingene knyttet til ham.

Lux illuxit gir et poetisk uttrykk for den kirkelige mytedannelsen i Nidaros erkebispedømme på slutten av 1100-tallet. Fordi den ble utformet etter kontinentale lærdomstradisjoner, forteller den oss også mye om hvilke teologiske inspirasjonskilder og kirkelige forbindelser som gjorde seg gjeldende i det unge norske erkebispedømmet. I så måte handler denne oppgaven om noe mer enn bare *Lux illuxit*. Ved å kaste nytt lys over sekvensen, som var en så sentral liturgisk tekst for erkebispedømmet Nidaros, håper jeg samtidig å kaste nytt lys over en formativ periode i norsk kirkehistorie.

I dette innledningskapitlet skal jeg først gjennomgå kong Olav Haraldssons biografi og kildene til hans helgenkult. Deretter vil jeg komme tilbake til sekvensen, dens tilblivelse og utforming, og følge dens vei fra glemsel til gjenoppdagelse i forskningen. På slutten av kapitlet gir jeg noen overordnede perspektiver på den videre fremgangsmåten – metoden – i denne oppgaven.

OLAV DEN HELLIGES LIV OG HANS KULT IFØLGE KILDENE

Olav Haraldsson ble født på Ringerike omtrent år 995, i det året kristningskongen Olav Tryggvason ble konge av Norge. Det samme året døde Olavs, Harald Grenske, mens Åsta Gudbrandsdatter gikk gravid. Etter Haralds død giftet seg hun med Sigurd Syr, og de fikk sønnen Harald (Hardråde). Gjennom faren var Olav medlem av Harald Hårfagres ætt, som var grunnlaget for hans krav på tronen.¹¹ Olav dro i hærferd som tolvåring, som var vanlig for tiden. Mellom ca. 1007 og 1015 må han ha vært borte fra Norge, i forskjellige tokt fra Østersjøen i øst og England og Nord-Frankrike i vest, til Cadíz ("Karlså") i syd.¹² Ifølge Snorre Sturlasson kom Olav hjem og gjorde krav på kongemakten i år 1015, etter å ha overvintret i Normandie.¹³ Han seiret endelig over de norske høvdingene i slaget ved Nesjar den 25. mars 1016, og ble konge over et samlet rike.¹⁴ Kildene er samstemmige om å presentere Olav som en kristen konge. Han har blant annet fått æren for å innføre et kristent rettssystem i Norge.¹⁵ I så måte sluttførte han den kristningsprosessen som forgjengeren hadde påbegynt. Kong Olav ble etter hvert upopulær blant storbøndene, samtidig som

¹¹ Avstamningen har vært kontroversiell i nyere forskning, men Sverre Bagge nylig har argumentert for at den kan være historisk. Bagge (2015), s. 555–87, særlig 569–70.

¹² Se Snorres *Olav den helliges saga*, kap. 4–28, s. 6–21.

¹³ *Ibid.*, kap. 29, s. 21.

¹⁴ *Ibid.*, kap. 46–52, s. 38–43.

¹⁵ Bagge kommenterer at Olavs rolle i utformingen av kristenretten på Moster nok er overdrevet, men at den har "et visst grunnlag." Bagge (2015), s. 579.

at han falt i unåde hos kong Knut den mektige, som på den tiden var konge over både England og Danmark. Alt i 1025 kan Knut ha sendt bud til Olav om at han måtte underkaste seg ham.¹⁶ Til slutt flyktet Olav fra landet, og mellom 1028 og 1030 befant Olav seg i Russland hos sin frende Jaroslav den Store.¹⁷ I 1030 vendte han tilbake via Sverige for å gjenvinne kongemakten, men ble drept i et slag på Stiklestad ved Levanger i Trøndelag den 29. juli.¹⁸

Den kursoriske gjennomgangen av Olavs liv ovenfor er basert på Snorre Sturlassons *Olavssaga* fra ca. 1225, men de andre kildene skiller seg ikke vesentlig fra den, heller ikke *Passio Olavi*. Selv om kildene er enige om de viktigste trekkene ved Olavs liv, har de likevel ulike detaljer og perspektiver. Det er verdt å trekke frem to eksempler her, for å understreke enda tydeligere det Olavsbildet som hagiografien presenterer. Både sagaene og den latinske hagiografien fremstiller Olavs kongegjerning etter det kristne *rex iustus*-idealet, som er blitt karakterisert som en "streng, objektiv rettferdighet."¹⁹ Ifølge Snorre var Olav "en god kristen, sindig, fåmælt, gavmild, men glad i penger."²⁰ *Passio Olavis* viser derimot til saligprisningene i Matt. 5,3: "[Kong Olav] var innsatt i kongelig verdighet; [men] fattig i ånden [*spiritu pauper*] var han."²¹ *Passio Olavi* levner, i tråd med hagiografienrens krav, ingen plass for negative karakteristikk av kongen. Hos Snorre fremstilles Olav som en aktiv kristningskonge som fortsatte forgjengeren Tryggvassons kristning av landet, og reiste i innlandsområdene og stilte krav om at alle udøpte måtte la seg døpe, i noen tilfeller under trussel om drap eller lemlestelse.²² Også *Passio Olavi* går enda lenger i å fremheve Olavs rolle som apostel, men utelater voldsbruken helt: Olav tok på seg en "apostels rolle," og som en "ordets mester" [*dux verbi*] – uttrykket er opprinnelig brukt om Paulus i Apg. 14,11 – "forkynte han Kristi nåde overalt og for alle."²³

Ikke minst historien om Olavs dåp varierer mellom sagaforfatterne og den latinske litteraturen. Snorre skriver i *Olav Tryggvasons saga* ca. 1230 at Olav og hans familie ble døpt da Olav Tryggvason kom til Ringerike, men dette har vært avvist som et uhistorisk forsøk på å knytte de to Olavene sammen.²⁴ Olav var den gangen tre år gammel. *Legendariske saga* har en lignende beretning, men tiden og stedet er annerledes: Olav blir døpt som femåring når kristningskongen Olav Tryggvason kommer til Opplandene. Denne fortellingen om Olav Tryggvasons døperferd i Opplandene er gjenstand for en diskusjon i Theodoricus Monachus' *Historia de antiquitate regum*

¹⁶ Bagge (2015), s. 581. Kildene er ikke helt samstemmige om det var storbøndene eller danskekongen som spilte den største rollen i å drive Olav ut av landet. Sverre Bagge mener vi i dag kan slå fast at det var kongen.

¹⁷ *Olav den helliges saga*, kap. 181–92, s. 235–46. Jf. *Passio Olavi*, P.VII.2–VIII.2, i Jiroušková (2014b), s. 24–25.

¹⁸ *Ibid.*, kap. 226–28, s. 269–72. Jf. *Passio Olavi*, P.IX.4–X.2, i Jiroušková (2014b), s. 27–29.

¹⁹ Bagge (2015), s. 579.

²⁰ *Olav den helliges saga*, kap. 58, s. 45. Overs. Anne Holtsmark og Didrik Arup Seip.

²¹ "In regali fastigio constitutus spiritu pauper erat [...]" *Passio Olavi*, P.III.1, i Jiroušková (2014b), s. 18.

²² Se f. eks. *Olav den helliges saga*, kap. 105, s. 120, og kap. 112, s. 127ff.

²³ "[A]postoli vice fungens ipse dux verbi Christi gratiam passim omnibus predicabat." *Passio Olavi*, P.III.4, i Jiroušková (2014b), s. 18–19.

²⁴ *Olav Tryggvasons saga*, kap. 60, s. 156, se fotnote.

Norwagiensium ("Historien om de gamle norske kongene") fra 1170-årene.²⁵ Theodoricus var en norsk geistlig, og er blitt identifisert med viktorineren og den senere erkebiskopen Tore Gudmundsson (1206–14).²⁶ Han hadde lest historieskriveren William av Jumièges' *Gesta Normannorum Ducum* ("De normanniske hertugers gjerninger") fra ca. 1070, og der oppdaget opplysningen om at Olav ble døpt av erkebiskop Robert av Rouen mens han overvintret i Normandie, kort tid før han reiste hjem i år 1015:

Kong Olav, som var tiltrukket av den kristne tro og avviste avgudstilbedelsen, omvendte seg sammen med noen av sine menn på oppfordring av erkebiskop Robert til troen på Kristus, og da han var blitt tvettet av ham gjennom dåpen og smurt med den hellige salve, gledet han seg over den nåde han hadde fått del i og vendte hjem til sitt kongedømme.²⁷

Denne hittil ukjente opplysningen om Olavs dåp blir deretter innlemmet i *Passio Olavi* (ca. 1180) og i de etterfølgende liturgiske tekstene. Men der Theodoricus er påpasselig med å gå god for de islandske historieskriverens pålitelighet samtidig som han bringer den franske informasjonen til torgs, slår *Passio Olavi* mer uforbeholdent fast at Olav ble døpt i Rouen: "Med en brennende sjel ilte han raskt til dåpens nåde i byen Rouen."²⁸ Denne dåpen gjorde ham "til en ny mann" (*mutatus in alium virum*), en allusjon til Samuels salving av kong Saul (1. Sam. 10,6).²⁹ Egil Kraggerud mener løsningen ligger i at mens Olav ble døpt som tre- (eller fem)åring i Norge, ble han *konfirmert* i 1014/15 av erkebiskop Robert. Opplysningen fra William av Jumièges er ikke direkte feil, men misvisende, og dreier seg egentlig ikke om dåpen, men om bekreftelsen av dåpen, skriver Kraggerud.³⁰

Disse eksemplene gir et inntrykk av de ulike tendensene i to av de viktigste tekstene som ble skrevet om Olav i middelalderen, *Passio Olavi* og Snorre Sturlassons *Olavssaga*. De ble skrevet med nesten 50 års mellomrom, henholdsvis på latin og norrønt, og i vidt ulike miljøer. Det finnes også mange flere tidligere kilder. De tidligste kildene til en dyrkelse av Olav Haraldsson som helgen finner vi like i kjølvannet av Olavs død.³¹ Den aller tidligste kilden til Olavskulten er Thórarinn Lovtunges kvad *Glælognskviða*, som kan dateres til år 1032, med andre ord bare to år etter slaget på

²⁵ *Historia de antiquitate*, kap. 13. Se Kraggeruds diskusjon i *idem* (2012), Boje Mortensen i *idem* (2000).

²⁶ Hope (2017), s. 131; Mortensen og Mundal (2003), s. 368. Jeg skriver mer om forbindelsen mellom St. Victor-klosteret og Nidaros i kap. 2.2.

²⁷ "Rex autem Olauus supra Christiana religione oblectatus spreto idolorum cultu cum nonnullis suorum hortante Roberto archiepiscopo ad Christi fidem conversus est atque ab eo baptisate lotus et sacro chrismate delibutus de percepta gratia gaudens ad regnum suum regressus est." *Gesta Normannorum Ducum*, bok V., kap. 8. Sitatet og oversettelsen er fra Kraggerud (2012), s. 110.

²⁸ "[A]d baptismi gratiam in urbe Rotomagi devota animi alacritate convolavit." *Passio Olavi*, P.II.2, i Jiroušková (2014b), s. 17.

²⁹ *Passio Olavi*, P.II.3, i Jiroušková (2014b), s. 17.

³⁰ Kraggerud (2012), s. 110ff.

³¹ Se oversikten i Mortensen og Mundal (2003), s. 354–59, og en grundig analyse av skaldekvadenes Olavsfremstilling hos Jørgensen (2016), s. 345–98.

Stiklestad og ett år etter Olavs *translatio*.³² *Glælognskviða* er et dikt viet til kong Svein, sønn til Olavs erkefiende Knut, og anbefaler ham å ta Olavskulten på alvor. Det er oppsiktsvekkende bare to år etter at den samme kongen hadde sørget for å få Olav drept. Kvadet inneholder de første indisier til Olavsdyrkelsen og miraklene knyttet til helgenens grav. Olav *vard sem allir vitu kykvasettr* ("var, som alle vet, begravet som helgen"), heter det i kvadets tredje strofe, tilsynelatende en allusjon til Olavs *translatio* den 3. august 1031.³³ Han var *syndalauss* ("uten synd," strofe 7) og en *god's maðr* ("Guds mann," strofe 9). I femte strofe heter det at kongens lik var friskt, og at håret og neglene fortsatte å vokse. I åttende strofe heter det at blinde og stumme blir helbredet ved hans grav. Olavs mirakler var vanlige helgenmirakler. Likevel er det noe forunderlig som nå finner sted ved hans grav: at den oppsøkes av mange pilegrimer.³⁴ Det andre viktige tidlige kvadet som beretter om Olavskulten, er Sigvat skalds *Erfidrápa*. Sigvat skald var Olav Haraldssons viktigste hoffskald. Kvadet har følgelig et "svært personlig preg," og "uttrykker skaldens dype beundring for og kjærlighet til kongen."³⁵ Sigvat døde i 1042, og diktet kan ha blitt til ca. 1040, altså omtrent ti år etter Stiklestad. I *Erfidrápa* heter det at det inntraff en solformørkelse under slaget, en parallell til solformørkelsen da Kristus døde på Golgata. Her finner vi også beretninger om at Olavs hår vokste, og at "mang ein mann" (*margr hrings meidr*) blir helbredet ved graven, noe som igjen vitner om at kongens grav allerede var et pilegrimsmål.³⁶

Det finnes flere engelske kilder til en liturgisk feiring av Olav fra omkring midten av 1000-tallet.³⁷ Det kan ha sammenheng med Olavs engelske hirdbiskop, Grimkjell. Etter at Grimkjell hadde helligkåret Olav den 3. august 1031 vendte han tilbake til England, og kan der ha spilt en vesentlig rolle i å spre Olavskulten.³⁸ Fra den tidlige fasen har vi en messe og et *officium* viet til Olav i to separate engelske kilder. Det tidlige officiet finnes i det såkalte *Leofric-collectariet*, som er datert til ca. 1050. Musikologen Eyolf Østrem argumenterer for at Grimkjell ikke bare var aktiv i å fremme Olavskulten etter at han kom tilbake England, men var den som kompilerte det første Olavsofficiet slik vi finner det hos Leofric.³⁹ Grimkjell og Leofric var kolleger i bispedømmer som ikke lå langt fra hverandre. Denne forbindelsen kan ha gjort at officiet fant veien til Leofrics bispedømme og til hans samling med liturgiske tekster. Den tidlige Olavsmessen finnes i *Red Book of Darley*, som kan dateres til ca. 1060.⁴⁰ Den ble antagelig forfattet i et kloster i bispedømmet

³² Jørgensen (2016), s. 378.

³³ De følgende sitatene fra kvadet henter jeg fra *ibid.*, s. 379.

³⁴ Mortensen og Mundal (2003), s. 357.

³⁵ "[*Erfidrápa*] is highly personal and expresses [Sighvatr's] deep admiration and love for the king." Jørgensen (2016), s. 381.

³⁶ Mortensen og Mundal (2003), s. 354 og 357.

³⁷ Se en oversikt over disse tidlige kildene i Østrem (2001), s. 31.

³⁸ *Ibid.*, s. 33. Kildene forteller om en biskop "Grimkillus" av Sursey fra 1038 til 1047, og han ble tidlig identifisert med Olavs hirdbiskop.

³⁹ Østrem (2001), s. 32.

⁴⁰ Gunilla Iversen presiserer årstallet til 1061, se Iversen (2000), s. 405.

Winchester. Denne Olavsmessen er den samme som messen vi finner i *Ordo Nidrosiensis* fra tidlig 1200-tall, og den samme som messen vi finner i den trykte *Missale Nidrosiense* fra 1519. Med andre ord: *Missa Olavi* forble uendret gjennom hele middelalderen. Den største forskjell på den aller tidligste Olavsmessen og den vi ser i *Ordo Nidrosiensis* fra tidlig 1200-tall er tillegget av *alleluia*-verset *Sancte Olave qui in celis* og den etterfølgende sekvensen, *Lux illuxit letabunda*. Bønnene i Darley-boken inneholder tre bønner til messen, alle hentet fra *commune martyrum*, det vil si, den romerske kirkes fellesrepertoar for martyrhelgener.⁴¹ Både i officiet og i messen beskrives helgenkongen med det tradisjonelle epitetet "hellig konge og martyr" (*beati/sancti/sanctissimi Olavi regis et martiris*).

Olavskulten er omtalt i to utenlandske historiekroniker mot slutten av 1000-tallet: den allerede nevnte William av Jumièges' *Gesta Normannorum Ducum* (ca. 1070), og Adam av Bremens *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae* (ca. 1080). Adam skriver at

nordmennesenes hovedby [*metropolis civitas*] er Trondheim, som nå er prydet med kirker og besøkt av store folkemengder. I den ligger legemet til den aller saligste Olav, konge og martyr. Ved hans grav utfører Herren inntil denne dag de største helbredesesunder, slik at folk reiser dit langveisfra som tror at de [kan] hjelpes gjennom helgenens fortjenstfulle gjerninger.⁴²

Olavskulten var, om vi skal tro Adams nedtegnelser, godt etablert mot slutten av 1000-tallet. Vi må anta at Olavskulten var utbredt ikke bare i Norge-Island og sydligere deler av England, men i Sverige og Danmark. Kong Magnus (den gode) Olavsson, Olav den helliges sønn, var konge av Norge fra 1035 til 1047 og av Danmark fra 1042 til 1047. I dette korte tidsrommet ble det oppført minst syv kirker dedisert til Olav i Danmark; i siste halvdel av århundret ble det oppført minst like mange.⁴³ Nidaros var i ferd med å bli en viktig pilegrimsby, og tilstrømmingen må ha økt etter at hans skrin fikk tilhold i en ny kirke oppført av kong Olav Kyrre (regjerte 1067–93) rundt 1070, Kristkirken.

Etter Adam av Bremen er det en stor lakune i kildene til Olavskulten. Det har også med å gjøre at de kirkelige strukturene i Norge lenge var nokså svake. Først i tiden rundt 1153 begynte en

⁴¹ Messebønnene finnes oversatt til engelsk i Iversen (2000), s. 405. Kollektbønnen har en annen incipit i *O.N.*, *Deus qui es regum omnium*, men ellers den samme tekst. De to sistnevnte bønnene er ikke nevnt i *O.N.* fordi secretbønner og postkommunionbønner generelt ikke står nevnt der, men de var utvilsomt en del av prestens bønner under messen slik den er foreskrevet i *O.N.* Alle tre bønnene er å finne i *Missale Nidrosiense* fra 1519, se Gjerløw (1968), s. 124.

⁴² "Metropolis civitas Nortmannorum est Trondennis, quae nunc decorata ecclesiis, magna populorum frequentia celebratur. In qua iacet corpus beatissimi Olaph regis et martyris. Ad cuius tumbam usque in hodiernum diem maxima Dominus operatur sanitatum miracula, ita ut a longinquis illic regionibus confluant hii qui se meritis sancti non desperant iuvari." Adam av Bremen, *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae pontificum*, IV,33, i Schmeidler (1917), s. 120.

⁴³ Nyberg (1997), s. 53–80, se konklusjon på 80. Tallene er selvsagt langt høyere for Norge og Island, men vi har ikke så tidlige sikre tall her. Ásgeirsson skriver at 72 av kirkene som ble oppført på Island før år 1200 lå under St. Olavs beskyttelse; 30 av disse bar helgenens navn. Ásgeirsson (1997), s. 83–90, tall på 90.

større bokproduksjon i erkebispedømmet, sentrert rundt erkebiskopen selv.⁴⁴ I anledning erkebispedømmets opprettelse i 1153 diktet den islandske skalden og presten Einarr Skulesson drápakvadet *Geisli*. Ifølge *Morkinskinna* var kvadet et bestillingsverk fra kong Øystein, og ble urfremført av dikteren selv i Kristkirken, i nærvær av de tre samkongene: Øystein og hans brødre Inge og Sigurd.⁴⁵ *Geisli* er et viktig verk for vår del, fordi det kan ha influert symbolikken i *Lux illuxit*. *Geisli* er viktig også fordi den gir den tidligste kjente oversikt over de første miraklene i *Miracula Olavi*, et tegn på at de første mirakelberetningene om Olav den hellige var del av en muntlig og eventuelt skriftlig tradisjon i Nidaros.

I siste halvdel av 1100-tallet ble det skrevet tre historiografiske verker som omtaler Olav. Theodoricus' *Historia* er allerede nevnt. Det var nært knyttet til Nidaros-miljøet, i motsetning til det anonyme historieverket *Historia Norwegie*, som antagelig ble forfattet på Østlandet mellom 1165 og 1170.⁴⁶ Men i likhet med Olavlitteraturen for øvrig, plasserer *Historia Norwegie* Olav som det symbolske midtpunktet i Norgeshistorien.⁴⁷ Theodoricus' kongehistorie kan dateres til 1177–80 av teksthistoriske grunner, og er dedisert til erkebiskop Eystein.⁴⁸ Som nevnt har flere identifisert Theodoricus med den senere erkebiskop Tore, som var viktorinerkannik. Theodoricus' *Historia* presenterer et bilde av Olav den hellige som er klart hagiografisk, men bare et stykke på vei ligner den senere fremstillingen i *Passio Olavi*. Også hos Theodoricus er Olav midtpunktet i Norgeshistorien og i selve verket.⁴⁹ Men selv om Theodoricus vektlegger Olav som *rex iustus*, innstifter av kristen lovgivning og forkynner, er også Olavs krigerdimensjon vektlagt. Stiklestadslaget er for eksempel omtalt i en viss utstrekning, i motsetning til i *Passio Olavi*. Det er også viktig at Olavs "indre liv" nesten ikke er omtalt; det er et gjennomgangsmotiv i *Passio Olavi*. Det norrøne historieverket *Ágrip (af Nóregskonungasogum)* ble forfattet omkring 1190 i tilknytning til Nidaros-miljøet, og er delvis basert på Theodoricus' verk.⁵⁰ Det er mangelfullt overlevert, men fortellingen om Olav den hellige er bevart.⁵¹ Disse tre historiografiske verkene, *Historia Norwegie*, *Historia de antiquitate regum Norwagiensium* og *Ágrip*, springer alle ut av et forsøk i siste halvdel av 1100-tallet på å tolke Olavsskikkelsens betydning for norsk historie. Blant dem har Theodoricus' *Historia* den mest direkte forbindelsen til *Passio Olavi*. Likevel representerer hagiografien og de liturgiske tekstene noe helt nytt.

Av de norrøne sagaene gir Snorres Olavssaga fra 1220–25 kanskje det mest detaljerte bildet

⁴⁴ Se Mortensen og Mundal (2003), særlig oversikten på s. 353, og s. 359ff.

⁴⁵ *Morkinskinna*, s. 446.

⁴⁶ Hope (2017), s. 128–30.

⁴⁷ Mortensen og Mundal (2003), s. 360.

⁴⁸ Se Hope (2017), s. 131. Foote argumenterer for at verket er blitt til før Eysteins engelske eksil 1180–83, se Foote (1998), s. xi–xiii, særlig s. xii.

⁴⁹ Mortensen og Mundal (2003), s. 369.

⁵⁰ Mortensen og Mundal (2003), s. 360.

⁵¹ *Ibid.*, s. 369.

av Olav Haraldssons liv og kongegjerning, samtidig som at den gir en klar fremstilling av kongens hellighetsry både før og etter hans død.⁵² Snorre baserte seg på tidligere muntlige tradisjoner og skriftlige kilder. Den eldste sagaen om Olav kalles for *Eldste saga*, og har en usikker datering, mellom 1155 og 1200.⁵³ Av *Eldste saga* har vi bare bevart fragmenter. En omtrent samtidig redaksjon av *Eldste saga* omtales som *Den legendariske Olavssaga*, som er utvidet med en del legendarisk og hagiografisk materiale. *Legendariske saga* avsluttes med en rekke mirakler tilskrevet Olav, og innholdet i denne mirakelsamlingen ligner mye på tilsvarende samling i *Gammelnorsk homiliebooks*.⁵⁴ Nyere forskning har fattet interesse for denne sagaen. Sverre Bagge baserer sin rekonstruksjon av Olavs kongedømme fra 1015–28 på Theodoricus Monachus' *Historia de Antiquitate Regum Norwagiensium* og *Legendariske saga* fordi sagaen "[trolig gjenspeiler] den muntlige tradisjonen slik den var på nedskrivningstidspunktet."⁵⁵ Nettopp fordi den er "meget kaotisk . . . [er det] grunn til å ha større tillit til den enn til Snorre."

Ovenfor har jeg oppført alle kildene til Olavskulten til og med Snorres Olavssaga. Jeg har også understreket noen av hovedforskjellene mellom de to mest kjente kildene, Snorres saga og *Passio Olavi*. Jeg skal skrive mer om overleveringen og dateringen til *Passio* i kap. 1.8. Hagiografien utgjør det tekstlige og teologiske utgangspunktet for *Lux illuxit* og officiet. Som jeg har forsøkt å vise, presenterer den et helgenideal som er nytt i Olavstradisjonen. Selv om den har noen berøringspunkter med de andre kildene, er *Passio Olavi* et rendyrket kirkelig skrift, og gir som sådan et fullkomment kirkelig bilde av Olav den hellige. Dette Olavsbildet ble overført til liturgien og feiret hvert år på den store høytiden 29. juli gjennom flere århundrer. Ikke noe sted var denne festen mer storslått enn i Nidaros, Olavskultens hjerte.

LUX ILLUXIT LETABUNDA: EN NY SANG FOR OLAV

Feiringen av Olavsliturgien i Kristkirken den 29. juli må ha vært et imponerende skue for middelalderens lokalbefolkning og tilreisende pilegrimer. Den liturgiske høytiden begynte med vesperofficet kvelden i forveien, det liturgiske døgnetts første tidebønn. I løpet av natten sang katedralens kanniker det omstendelige matutinofficet i koret, med flere lesestykker fra *Passio Olavi*.⁵⁶ Ved daggry hadde geistligheten sunget laudesofficet. Senere fulgte de mindre tidebønnene,

⁵² Se en grundig oversikt over kongesagaene i Mortensen og Mundal (2003), s. 373–76.

⁵³ *Ibid.*, s. 373.

⁵⁴ Mortensen og Mundal (2003), s. 374. *Gammelnorsk homiliebooks* Olavslegende er antagelig oversatt fra den latinske *Passio Olavi* av noen med tilknytning til Nidaros-miljøet. *Legendariske saga* kan ha blitt til i samme miljø.

⁵⁵ Bagge (2015), s. 555–87.

⁵⁶ Antallet lesninger fra *Passio Olavi* varierer mellom lectionariene. *O.N.* foreskriver seks lesninger (de to første nokturner) fra *Passio Olavi* eller fra en *sermo* om en annen martyr, og så tre lesninger (siste nokturne) fra en preken

prim, ters og tekst. Festens høydepunkt kom midt på dagen.⁵⁷ Da feiret erkebiskopen av Nidaros messen til ære for helgenkongen Olav. Vi må anta at alle tilgjengelige lokale prester var til stede, antagelig noen utenlandske gjester også. En stor pilegrimsskare fylte kirkegulvet. Erkebiskop Eystein Erlendsson, flankert av prester og altertjenere, steg nedover midtskipet. De gikk opp til alteret til det gamle *introitus*-verset *Gaudeamus omnes in Domino*: "La oss glede oss i Herren, vi som feirer festdagen til ære for Hellig Olav, konge og martyr" (*Gaudeamus omnes in Domino diem festum celebrantes, sub honore beati Olavi, regis et martyris*). Etter første lesning fra Visdommens bok (10,10–14) sang koret gradualen, deretter det nykomponerte *alleluia*-verset med det følgende responsorium: *Sancte Olave, qui in caelis laetaris cum Angelis, intercede pro nobis ut mereamur Domino reddere hostiam laudis* ("Hellig Olav, du som fryder deg i himlene med englene, be om at vi må fortjene å bringe vårt offer for Herren"). Evangelielelesningen var fra Matteusevangeliet (16,24–28), en mønstertekst om kristent disippelskap og en vanlig tekst på martyrfester, om å ta opp sitt kors og følge Kristus. Sentralt plassert mellom *alleluia*-verset og evangelielelesningen kom den nye Olavssekvensen, hvor helgenen lovsynges som det "gledesfulle lys" (*lux letabunda*, 1A). Deretter utbroderes Olavs eksemplariske liv og forkynnelse: Mens hans enda var konge, "sukket [Olav] etter evigheten" (*suspirabat in eterna*, 4B) og "befridde sitt folk" (*gentem suam eruit*, 5B) fra avgudsdyrkelse, men under stor prøvelse. Oversikten på neste side viser sekvensens plassering i messen.

Kirken hadde på denne tiden komponert hagiografien og mirakelsamlingen *Passio et miracula beati Olavi*. Det gamle Olavsofficiet ble erstattet med tekster fra hagiografien og nye melodier modellert etter officiene til prestisjetunge helgener som St. Augustin og St. Victor.⁵⁸ Sekvensen *Lux illuxit* var en måte å fortelle den samme beretningen ved et av messens høydepunkter, lesningen av evangeliet. Dermed ble Olav en sentral skikkelse også i sin egen *missa*. De andre leddene i messen var hentet fra *commune martyrum*, fellestekstene for martyrer, mens det nykomponerte *alleluia*-verset og sekvensen *Lux illuxit* var skrevet spesifikt for Olav. Sekvensen ble et vitnesbyrd ikke bare om Olavs liv, men om at Nidaros-kirken endelig hadde fått de nødvendige ressurser til å skape slik poesi. Det tonesatte liturgiske diktet om Olavs liv og martyrdød var komponert etter langvarige europeiske tradisjoner, og det krevde en kyndig komponist til å utføre arbeidet.

over dagens evangelietekst, se *Ordo Nidrosiensis*, s. 372. Andre steder er alle ni lesningene fra *Passio*, se *lectio septima* i *Antiphonarium Ecclesiae Nidrosiensis*, i s. 275–76.

⁵⁷ Middelaldermessen ble vanligvis feiret etter laudesofficiet på hverdager, og på festdager mellom ters og sekst – det vil si omtrent mellom kl. 9 og 12, altså omtrent det samme tidspunktet for kristen gudstjenestefeiring i vår egen tid. Men i kirkens nordligste erkebispesete ble festdagsmessen feiret senere, etter sekst, sannsynligvis på grunn av klimaet. Se f. eks. *Ordo Nidrosiensis*, s. 369.

⁵⁸ Se drøftingen av melodien i kap. 1.7.

Middelalderens *Missa Olavi* ifølge *Ordo Nidrosiensis*:⁵⁹

Introitus:⁶⁰ Gaudeamus omnes

Psalmus: Misericordias domini

Kyrie eleison

Gloria in excelsis

Oratio collecta: Deus regum corona⁶¹

Epistola: Iustum deduxit (Liber Sap. 10,10–12)

Graduale: Posuisti domine

Versus: Desiderium

Alleluia V. Sancte olave qui in celis / Alleluia V. Letabitur iustus

Sequentia: Lux illuxit letabunda

Evangelium: Si quis vult post me venire (Matt. 16,24–28)

Offertorium: Posuisti

Credo in unum

Communio: Magna est gloria

Sekvensgenren oppsto i løpet av 7- og 800-tallet som en forlengelse av *alleluia*-verset.⁶² Amalarius av Metz beskrev tidlig på 800-tallet sekvensen som kantorens spontane *iubilatio* ("lovprisning") umiddelbart etter *alleluia* – som i seg selv var en lovprisning – som "bringer en sådan tilstand til vårt sinn der det ikke vil være nødvendig å tale i ord, men hvor, ved tanken alene, sinn vil vise sinn hva det bærer i seg."⁶³ Senere la man tekst til disse ordløse melismene på slutten av *alleluia*-tekstene. Sekvensgenren formelig blomstret fra 1000-tallet og fremover, ikke minst på grunn av de frie tøylenes den gav dikterne. Middelaldermessen var generelt ikke et åsted for stor eksperimentering. De liturgiske handlingenes hellighet stilte strenge formkrav til tekst og musikk, og i utgangspunktet var det ikke tillatt med utenombibelske komposisjoner i messen. Unntakene kom med sekvensene og tropene. I likhet med sekvensene utviklet også tropene seg fra 7- og 800-tallet. Tropene var komposisjoner av tekst og melodi av ulikt omfang. Dette var en ganske fleksibel genre, med ulik plassering i messen. Vanligvis ble de skrevet for å utsmykke bestemte hymner på de

⁵⁹ *Ordo Nidrosiensis*, s. 372–73. Utheving indikerer nykomponerte ledd ca. 1180–90; kursiv indikerer del av *ordinarium* (faste ledd); understreking indikerer del av *proprium* (foranderlige ledd).

⁶⁰ Kalles *officium* i *O.N.*

⁶¹ Se *Ordo Nidrosiensis*, s. 124.

⁶² Den konkrete opprinnelsen til sekvensgenren er omdiskutert i forskningen. Se Hiley (1993), s. 172 og 185–189. Peter Dronke argumenterer for at utgangspunktet for sekvensen finnes i 700-tallets sangtradisjoner. Dronke (1984), s. 115–44, konklusjon på 140.

⁶³ "Haec iubilatio, quam cantores sequentiam vocant, illum statum ad mentem nostram ducit, quando non erit necessaria locutio verborum, sed sola cogitatione mens menti monstrabit quod retinet in se." Fra Amalarius' *Liber officialis*, bok III, kapittel 16, sitert i Fassler (1993), s. 38.

store høytidsdagene.⁶⁴ Sekvensene, derimot, hadde en fast plass i messen, og senere i middelalderen fikk de sluttrim og en regelmessig rytme. Sekvensene hadde altså en fremtredende posisjon i middelalderliturgien. Det tok lang tid å synge dem (oftest som vekselsang mellom gutte- og mannskor, der man hadde ressurser til det), og de hadde en avansert og samtidig iørefallende melodi. Sekvensen ble en måte å krone festdagens liturgi på, som enda en "æresbevisning" til den aktuelle helgenen eller Kristus-festen.

Middelalderens sekvensdiktning kan inndeles i tre perioder: den tidlige, den midtre (en overgangsfase med "transitional sequences") og den sene.⁶⁵ Den første perioden dominert av "Notker-sekvenser" strekker seg fra ca. 800 til 1050, mellomperioden fra 1050 til ca. 1150 og den sene perioden fra 1150 og utover. Den mest kjente enkeltkomponist i den tidlige fasen var Notker Balbulus (840–912), som var munk ved benediktinerklosteret i St. Gallen.⁶⁶ Franske klostre var også viktige steder for sekvensdiktning. Det er mulig å skille mellom den anglo-franske (vestlige) og tyske (østlige) tradisjon basert på noen av trekkene i melodien og rytmen. I den vestlige tradisjonen ble det for eksempel vanlig ganske tidlig at verselinjene endte på *-a*.⁶⁷ I de østlige og tyske Notker-sekvensene var det mindre vanlig. De tidlige sekvensene har gjerne en regelmessig struktur med doble verselinjer. Dette blir et kjennetegn for alle sekvenser. Ellers var verseformen, rimstrukturen og melodien nokså fri.

Det vi kaller for sene sekvenser er en genre som er nokså fast etablert på begynnelsen av 1100-tallet. Margot Fassler kaller genren, representert ved sekvensen *Laudes crucis*, for "den nye sangen på 1100-tallet."⁶⁸ Den er annerledes enn noen av forgjengerne på grunn av verseformen og melodien. Rytmen og rimene er blitt regelmessige, teksten er organisert i strofer, og melodiene har endret seg fra å være basert på én stavelse per tone til å bli melismatisk, altså flere stavelser per tone.⁶⁹ De sene sekvensene ligner på mange vis en regulær hymne, med det unntak at sekvensene er gjennomkomponerte, det vil si at hver strofe har en selvstendig melodi i to vers/halvstrofer. *Lux illuxit* har for eksempel åtte strofer som er delt i to halvstrofer som er like i melodi og verseform. Unntaket er første strofe, hvis to vers/halvstrofer har ulik melodi. Det viktigste åsted for sekvensdiktning på 1100-tallet var augustinerklosteret St. Victor i Paris. Her var dikteren Adam (død 1146) en hovedfigur, og det er Adams egne sekvenser og tradisjonen etter ham som utgjør det vi kaller for de "viktorinske sekvensene."⁷⁰ Viktorinske sekvenser betraktes som "sene" sekvenser fordi viktorinerne komponerte i den regelmessige stilen alt i første halvdel av 1100-tallet, og bidro

⁶⁴ *Ibid.*, s. 196.

⁶⁵ Se Fassler (1987).

⁶⁶ Hiley (1993), s. 185–6.

⁶⁷ *Ibid.*, s. 178. Vi finner *-a*-endelser i *Lux illuxit* i alle strofer unntatt 5, 7 og 8.

⁶⁸ Fassler (1993), s. 64ff. Se også s. 72ff.

⁶⁹ *Ibid.*, s. 180.

⁷⁰ *Ibid.*, s. 194; Fassler (1993), særlig s. 137ff. Om Adams identitet, se Fassler (1984).

til å popularisere hele sekvensgenren.⁷¹ *Lux illuxit* er interessant fordi den utviser trekk både fra en overgangsfase med variabelt rim og rytme og fra den sene fasens vekt på regelmessighet, noe som kanskje tyder på den doble påvirkningen i Nidaros erkebispedømme fra den tyske og franske sekvenstradisjonen.⁷² Den ble antagelig komponert av en norsk geistlig med nær tilknytning til St. Victor-klosteret.⁷³ Mange før meg har påvist likhetstrekk mellom *Lux illuxit* og viktorinske sekvenser; det har vært et poeng i forskningen siden Georg Reiss' pionérarbeid i 1912.⁷⁴ Den nære forbindelsen mellom Nidaros og pariserklosteret har også vært mye omtalt i forskningen. Men det har også vært sådd tvil om *Lux illuxit* virkelig har vært av viktorinsk proveniens. Særlig på grunn av dens uregelmessige verseform noen steder har sekvensen blitt karakterisert som "gammeldags," og dermed kanskje ikke en del av de regelmessige viktorinersekvensenes familie.⁷⁵ Senere i denne oppgaven skal jeg argumentere for at *Lux illuxit* kanskje er enda mer viktorinsk enn vi har tenkt.

Lux illuxit letabunda er ikke den eneste sekvensen som ble komponert til Olavsmessen i middelalderen, men den er den eldste og uten sidestykke mest utbredte. De andre tre sekvensene er *Salutamus te rex ave*, *Postquam calix Babilonis* og *Veneremur sanctum istum*.⁷⁶ Av disse er bare de to første kjent fra norske kilder; den siste er antagelig av svensk opprinnelse. *Postquam calix* er bare kjent fra *Missale Nidrosiense* fra 1519, men er antagelig knyttet til *Salutamus*, da den deler dens to siste strofer. Teksten til *Salutamus* tyder på at den ble skrevet for å minnes Olavs død i en votivmesse på onsdager, siden helgenen etter tradisjonen døde på en onsdag.⁷⁷ Ingen av disse sekvensene fikk den samme utbredelse som *Lux illuxit*, og ble antagelig bare sunget lokalt. Det ble også komponert flere Olavshymner til bruk i officiet. Av disse ligner vesperhymnen *Rex Olavus gloriosus* mest på *Passio Olavi* og *Lux illuxit*. Den finnes imidlertid ikke i *Ordo Nidrosiensis*.⁷⁸

Sekvensenes popularitet dalte på 14- og 1500-tallet. Den andre sesjonen av Trent-konsilet i

⁷¹ Selv om viktorinerne ikke var de første – eller på langt nær de eneste – til å komponere regelmessige sekvenser, hadde det parisiske repertoaret den største konsentrasjon med sene sekvenser i 1100-tallets Frankrike, fire eller fem ganger så mange originale sekvenser som noe annet sentrum for sekvensdiktning. Parisersekvensene fant veien til andre land i løpet av andre halvdel av 1100-tallet, og fikk stor innflytelse på nye komposisjoner, blant dem *Lux illuxit*. Se Fassler (1993), s. 156.

⁷² Se diskusjonen i kap. 1.7.

⁷³ Se kap. 1.8.

⁷⁴ Reiss (1912).

⁷⁵ Ommundsen (2009), s. 167; *idem* (2007a), s. 48. Eyolf Østrem kaller antagelsen om en direkte innflytelse fra viktorinske sekvenser på *Lux illuxit* for en mulig "overfortolkning": "[T]here is a risk of over-interpreting the material in certain details, [...] The assumption that there should be a direct influence from the sequences of Adam de Saint Victor on the Olav sequence *Lux illuxit* is one such point." Se Østrem (2001), s. 183 + n. 4.

⁷⁶ *Salutamus te rex ave* var lenge kjent som *Predicasti dei care*, etter første linje i et bevart norsk manuskript. Høsten 2017 ble det oppdaget to fragmenter i det svenske Riksarkivet som inneholdt resten av sekvensen, hvis *incipit* altså er *Salutamus te rex ave*. Se Ommundsen (2017), s. 305–7. Se Ommundsen (2012) for en oversikt over alle fire sekvenser.

⁷⁷ Se Gjerløw (1968), s. 127. Lilli Gjerløw foreslo at sekvensen kan ha blitt sunget på onsdagene i fastetiden, men en sekvens – som var ment for festdager – kan ikke ha blitt sunget på hverdager i fastetiden. Ommundsen tror at sekvensen kanskje kan knyttes til en økt bruk av votivmesser med tema styrt av ukedagene. Se Ommundsen (kommer), "The Mass of Saint Olaf and a Reconstructed for a *missa votiva*," i *The Cult of Saints in the Archdiocese of Nidaros*, Kimberley-Joy Knight, Jon Vidar Sigurdsson og Ragnhild Bø (red., kommer).

⁷⁸ Gjerløw (1968), s. 427. *Rex Olavus gloriosus* i AH 11, nr. 381.

1562–3 forsøkte å renske den romerske liturgien for overflødige elementer. Liturgireformen i Trent førte til pave Pius Vs reviderte missale av 1570, som skulle gjelde for hele Den katolske kirke. En av de mest omfattende endringene gjaldt sekvensene: Bare fire av middelalderens mange tusen sekvenser overlevde konsilets strømlinjeforming av liturgien, ingen av dem viktorinske.⁷⁹ Begrunnelsen for endringen var å bevare en kirkemusikk som ifølge historikeren John O'Malley kunne "oppmuntre til andakt, og som var enkel nok til at ordene i de hellige tekstene kunne bli tydelig hørt og forstått."⁸⁰ I så måte lignet de katolske reformatorenes begrunnelse for liturgisk fornyelse – i alle fall på dette punktet – i overraskende grad deres protestantiske motparts. Ironisk nok overlevde også flere sekvenser i den lutherske liturgien enn i den katolske.⁸¹

Reformasjonens innføring i Danmark-Norge medførte slutten for Olavskulten, og dermed slutten for Olavssekvensen. Når vi nå skal se på *Lux illuxits* vei fra glemsel til gjenoppdagelse, må vi ha i bakhodet at sekvensen var et uttrykk for en form for religionsutøvelse som ble forbudt ved lov i 1537 og nærmest over natten betraktet som avguderier. Da landets siste katolske erkebiskop, Olav Engelbrektsson, flyktet fra Nidaros det året, hadde han Olavsskrinet med seg. Dermed forsvant, konkret som symbolsk, den kirkelige dyrkelsen av Olav den hellige fra vårt land. Olavsskikkelsen var til stede i folketroen også etter reformasjonen. Men overleveringen av sekvensen ble naturligvis påvirket av den gamle religionens oppløsning. Nesten alle liturgiske bøker fra middelalderen ble ødelagt etter reformasjonen, og det skulle ta flere århundrer før norske historikere fattet interesse for det resterende kildematerialet.

FORSKNINGSHISTORIE: FRA "PAPISTISK SKRAP" TIL NORGES DOKUMENTARV

I 1904 gjorde den autodidakte historikeren Fr. Macody Lund et oppsiktsvekkende funn i Det norske riksarkivet: Han oppdaget en rekke manuskriptfragmenter fra liturgiske bøker, blant dem fire fragmenter med sekvensen *Lux illuxit letabunda*. Denne oppdagelsen gav startskuddet for den moderne sekvensforskningen i Norge.⁸² Vi har generelt svært få kilder fra middelalderens Norge. De liturgiske bøkene som ble avleggs umiddelbart etter reformasjonens innføring i 1537, ble som oftest

⁷⁹ Det dreiet seg om påskesekvensen *Victimae paschali laudes* fra 900-tallet, pinsesekvensen *Veni sancte spiritus* fra 1100-tallet, Thomas Aquinas' Corpus Christi-sekvens *Lauda Sion salvatorem* fra 1264, og sekvensen til allesjellers- og requiemmesse, *Dies Irae*, fra 1200-tallet. Se en diskusjon om Trient-konsilets liturgireform i Lang (2017), s. 117–22.

⁸⁰ O'Malley (2013), s. 192.

⁸¹ Det var Martin Luther selv som sto for oversettelsen til tysk av noen av de i dag mest kjente sekvensene, til tross for at han skrev at "det knapt er noen av dem som har ånden over seg." Se Leaver (2007), s. 228–30. Mange av disse regnes i dag for klassikere innenfor den nordeuropeiske salmetradisjonen, slik som *Christ lag in Todesbanden* (*Victimae paschali laudes*) og *Komm, Heiliger Geist, Heiliger Gott* (*Veni sancte spiritus*).

⁸² Ommundsen (2007a), s. 48.

ødelagt. Men noen av dem fikk nye bruksområder. Mellom 1560-tallet og 1640-tallet ble mange av middelalderbøkene stykket opp og brukt til å binde inn lensregnskap i det norske lydriktet.⁸³ Et stort antall av disse innbundne regnskapsbøkene ble gjenoppdaget i Riksarkivet på 1800-tallet. Det samme hadde skjedd i de andre skandinaviske landene. De oppstykkede håndskriftene fra regnskapsbøkene er, som Tuomas Heikkilä og Åslaug Ommundsen skriver, "manuskriptene som *nesten* klarte seg – men ikke helt."⁸⁴ Praksisen med oppstykking av skinnpergament har ført til at de fleste middelalderbøkene i Skandinavia er overlevert til oss som ufullstendige fragmenter. På den annen side: Hadde ikke denne praksisen funnet sted, ville vi hatt enda færre kilder å støtte oss til.

Espen Karlsen anslår at det på det meste kan ha eksistert mellom 13 og 14 000 bøker i Nidaros erkebispedømme i middelalderen, dersom vi går ut fra at hver kirke var i besittelse av omtrent ti bøker, og at større kirker eide flere bøker.⁸⁵ De fleste av disse har antagelig hatt et liturgisk innhold. Åslaug Ommundsen tror at det ca. år 1300 fantes mellom 10 og 12 000 liturgiske bøker og 500–1000 andre bøker.⁸⁶ Men begge forskere understreker den store usikkerheten knyttet til det totale antallet. Over 99 prosent av bøkene som eksisterte ved reformasjonens begynnelse er i dag gått tapt.⁸⁷ Det har naturligvis også rammet Olavssekvensen *Lux illuxit letabunda*. Ommundsen mener at det

ikke er urimelig å anta at sekvensen ville ha vært til stede i så å si hver eneste kirke i Norge. En sekvenssamling nevnes i flere av kirkeinventarene, og det ser ut til å ha vært en vanlig bok. I tillegg har flere missaler og gradualer inkludert sekvensen, særlig de aller viktigste. Gitt at det fantes 1200 sognekirker, 30 klosterkirker og 5 katedraler, vil det ikke være urimelig å anta at *Lux illuxit letabunda* fantes i minst ett tusen skrevne eksemplarer ved reformasjonstiden, og antagelig enda flere.⁸⁸

Av disse omtrent tusen norske eksemplarene sitter vi altså igjen med bare fire.⁸⁹ Det største av disse fragmentene er datert til begynnelsen av 1400-tallet, og inneholder strofe 1 til 6 over to blad.⁹⁰ Fragmentet ble i 2016 tatt opp i Norges dokumentarv, en del av UNESCOs *Memory of the World*-register over verdifulle kulturdokumenter. I nominasjonsteksten skrev Riksarkivet at

⁸³ For dateringene, se Karlsen (2013), s. 28.

⁸⁴ "[T]he manuscripts which *almost* made it – but not quite[.]" Heikkilä og Ommundsen (2017), s. 1.

⁸⁵ Karlsen (2013), s. 36.

⁸⁶ Ommundsen (2007a), s. 79.

⁸⁷ Heikkilä og Ommundsen (2017), s. 4

⁸⁸ "Regarding *Lux illuxit letabunda*, the sequence for St. Olav, it is not unreasonable to assume that this sequence would have been present in virtually every church in Norway. A sequentiary is mentioned in several of the church inventories, and it seems to have been a common book. In addition several missals and graduals would have included sequences, at least the most important ones. Considering the 1200 parish churches, 30 monastic churches and 5 cathedrals, it would not be unreasonable to assume that *Lux illuxit letabunda* existed in at least a thousand written copies at the time of the Reformation, and probably more." Ommundsen (2007a), s. 79–80.

⁸⁹ Vi har derimot hele 39 svenske fragmenter, se kap. 1.4.

⁹⁰ Et utsnitt av dette håndskriftet, kalt fr. 986, er benyttet som forsideillustrasjon.

Olavssekvensen nomineres av tre grunner: Fordi den representerer kristningen av Norge, den middelalderlige feiringen av Olav den hellige, og fordi det er et "enestående eksempel på dikterisk og musikalsk skaperkraft i en ellers lite dokumentert periode av vår historie."⁹¹

Det var ikke alltid slik. I begynnelsen var ikke norske middelalderhistorikere overvettes interessert i de gjenoppdagede liturgiske fragmentene i Riksarkivet. Historikeren P. A. Munch, for eksempel, var mest opptatt av de norrøne fragmentene, og skrev om de latinske fragmentene i Riksarkivet som følger: "Blandt det saaledes Forefundne er vistnok det Meste Brudstykker af latinske Bøger af asketisk Indhold, og saaledes ei af nogen synderlig Interesse for os, uden forsaavidt de i Almindelighed ere meget smukt skrevne og synes at være ældgamle."⁹² Musikkhistorikeren O. M. Sandvik oppsummerte en utbredt holdning da han senere skrev om de liturgiske bøkene fra norsk middelalder: "Saa grundig syntes nemlig hvert spor av vor middelaldermusik at være utslettet, at man maatte anta det altsammen hadde delt skjæbne med det papistiske "skrap" som efter reformationstidens skik anvendtes som kardus i kanoner og geværer, til tætning af bygninger o.s.v."⁹³ Noe av den manglende interessen skyldtes den rådende materialistiske historieoppfatningen. Edvard Bull avsluttet sin avhandling *Folk og kirke i middelalderen* fra 1912 slik: "Kristendommens virkelig religiøse resultat i Norge i middelalderen har ikke været stort. [...] Nordmændene bekjendte sikkerlig mere med munden end med hjertet."⁹⁴ Fordi den kristne religion gjennom middelalderen etter Bulls oppfatning hadde vært av rent "formell" art, som et av kirken påtvunget rituelt system løsrevet fra folks virkelige, hverdagslige liv, forble kirkens egne tekster uinteressante som studieobjekter. Han ville vite "ikke, hvad kirken lærte, men hvad den virkelig hadde fåt folket til at tro" – og svaret var altså: ikke særlig mye.⁹⁵

Det var i hovedsak musikkforskere og filologer som skulle fatte interesse for de liturgiske tekstene fra middelalderen. Det samme året som Bulls avhandling utkom, ble også det første store arbeid om Olavsliturgiens kilder publisert. Ikke lenge etter Macody Lunds oppdagelse mottok musikologen Georg Reiss statsstipend for å arbeide med de liturgiske fragmentene, og i 1912 fullførte han sin doktoravhandling om *Musiken ved den middelalderlige Olavsdyrkelse i Norden*.⁹⁶ I løpet av denne perioden publiserte han også en oversikt over de fragmentene i Riksarkivet, samt sin egen firstemmige sats til de to Olavssekvensene *Lux illuxit* og *Postquam calix*.⁹⁷ Reiss' arbeid med Olavssekvensen var et pionérarbeid, ikke minst fordi det bidro til å kaste lys over forbindelsen mellom *Lux illuxit* og de viktorinske sekvensene. "Digtets hele stil, strofebygning, rytmus og rimdannelse peker bestemt paa, at det maa være tilblit, efterat Adam av St. Victor var fremtraadt,"

⁹¹ Riksarkivet (2016), s. 1.

⁹² Sitert i Ommundsen (2007a), s. 24.

⁹³ Sandvik (1921), s. 12.

⁹⁴ Bull (1912), s. 255.

⁹⁵ *Ibid.*, s. 7.

⁹⁶ Reiss (1912).

⁹⁷ Reiss (1908) og (1910).

skrev Reiss, som hadde studert originalmanuskripter i Paris i forbindelse med sitt arbeid.⁹⁸ For Reiss hersket det ingen tvil: Dikteren av vår sekvens hentet sin inspirasjon rett fra St. Victor-klosteret og dets mester, Adam: "Den ukjendte forfatter av vor store Olavssekvens har under sit studieopphold i det parisiske kloster vistnok følt sig tiltalt av den skjønne og (som vi har set) yndede melodi ..."⁹⁹ Siden Georg Reiss' arbeid har mange forskere bidratt til å kaste nytt lys over viktorerne og deres sekvensdikting. Ikke minst skikkelsen Adam av St. Victor er blitt grundigere forstått. Tidligere ble de fleste såkalte viktorinske sekvenser tilskrevet Adam, som man trodde levde til sent på 1100-tallet.¹⁰⁰ Som Margot Fassler har vist, må Adam sekvensdikteren identifiseres med den tidligere forsangeren i Notre-Dâme-katedralen, Adam *precentor*, som forlot katedralen og bosatte seg i St. Victor-klosteret i 1133. Adam døde sannsynligvis i 1146, og han kan ikke tilskrives på langt nær så mange sekvenser som man tidligere har trodd.¹⁰¹ Men det oppsto en rik sekvenstradisjon etter ham, en tradisjon dikteren av *Lux illuxit* tydelig identifiserer seg med.

En ny vind blåste over forskningen på Olavskulten i årene rundt 1930, da 900-årsjubileet for slaget på Stiklestad ble markert. Mange oversettelser av sekvensen ble gjort i dette tidsrommet, både av katolske oversettere som Ragnhild Foss og av protestantiske oversettere som biskop Bernt Støylen.¹⁰² I sin oversettelse til *Nynorsk salmebok* utelater Støylen to av de mest "hagiografiske" strofene (5 og 8). Protestantiske kirkehistorikere var på denne tiden preget av nedarvede konfesjonelle fordommer mot katolsk fromhetsliv. I 1930 utgav Andreas Seierstad ved Det teologiske Menighetsfakultet boken *Olavsdyrking i Nidaros og Nord-Europa*, som oppsummerer flere viktige aspekter ved Olavskulten i middelalderen, men ikke uten en viss slagside: "[D]ei sette Jesus Kristus høgt, men [...] hadde ikkje syn og sans for Kristi serstode i mannaætta."¹⁰³ Flere steder uttrykker Seierstad en skepsis til at middelalderens mennesker *virkelig* trodde på Olavskulten og det kirken sa om den, en skepsis som minner om den Edvard Bull og de materialistiske historikerne la for dagen, om enn på andre premisser: "I det heile ligg det bakum all den kyrkjelege Olavsdyrking at det er gjennom sin død Olav har vunne slik makt til å hjelpe menneska. Men denne tanken har nok som mangt av det kyrkja elles har forkynt, vore heller framand i det breide folk."¹⁰⁴

Forskningen på *Lux illuxit* fortsatte i det spor som Reiss hadde tråkket opp. Det viktigste arbeidet fremover ble utført av språkfolk. Filologen Eirik Vandvik skrev en kort monografi over sekvensen i 1941 hvor han sammenfattet noen av Reiss' oppdagelser, og gikk enda et stykke i å

⁹⁸ Reiss (1912), s. 16 og 53ff.

⁹⁹ *Ibid.*, s. 55.

¹⁰⁰ Reiss skriver at Adams "virksomhet væsentlig falder i den 2den halvdel av det 12te aarh. indtil 1173 (†1192)," *ibid.*, s. 6.

¹⁰¹ Fassler (1984), s. 265ff.

¹⁰² Se mer om oversettelsene i kap. 1.3.

¹⁰³ Seierstad (1930), s. 29.

¹⁰⁴ *Ibid.*, s. 30.

sammenligne innholdet i *Lux illuxit* med andre viktorinske sekvenser.¹⁰⁵ Samme år utgav han en liten bok med latinske tekster der også *Lux illuxit* inngår og blir kommentert.¹⁰⁶ Senere gjorde Egil Kraggerud et tilsvarende arbeid. Han publiserte et kurs i middelalderlatin myntet på latinstudenter hvor Olavssekvensen får en fyldig filologisk kommentar.¹⁰⁷ Generelt følger hans oversettelse og tolkning av sekvensen Reiss' og Vandviks. Kraggerud har dessuten befattet seg med den store (*Lux illuxit*) og de mindre Olavssekvensene i flere artikler.¹⁰⁸ Arbeidet med det norske sekvensrepertoarets kilder fikk sitt gjennombrudd med norrønfilologen og skolemannen Erik Eggen *The Sequences of the Archbishopric of Nidarós*. Den ble posthumt utgitt i København i 1968, inneholder tekster og melodier og faksimiler av fragmenter i to separate bind. Kjente fragmenter med *Lux illuxit letabunda* er oppført, og sekvensens melodi er omsatt til moderne notasjon og kommentert.¹⁰⁹ Eggen finner det hevet over enhver tvil at dikteren må ha vært en norsk geistlig, og at denne antagelig hadde studert i Paris en gang før 1200.¹¹⁰ Eggen gir også verdifulle bidrag til utforskningen av *Lux illuxits* melodier. Det samme året utkom den norske arkivforskeren Lilli Gjerløws tekstutgave av *Ordo Nidrosiensis Ecclesiae*, basert på håndskrifter fra Island. I denne liturgiske ordningen fra tidlig 1200-tall finner vi *Lux illuxit* oppført under Olavsmessen.¹¹¹ Vi finner også en drøfting av Olavsliturgien mer generelt.¹¹² Gjerløw påpeker at *Ordo Nidrosiensis* gir den eldste fulle oversikt over Olavsliturgien, hvor de to tilføyelsene til den gamle messen, *alleluia*-verset *Sancte Olave qui in celis letaris* og sekvensen *Lux illuxit letabunda*, er inkludert.¹¹³

Til sist må noen nyere arbeider om sekvensrepertoaret nevnes. I Bergen og Trondheim har brede fagmiljøer arbeidet med fragmentmaterialet og andre kilder, og satt dem inn i en større bokhistorisk kontekst.¹¹⁴ Særlig antologien *The Sequences of Nidaros: A Nordic Repertory & Its European Context* (2006) må nevnes. Den gir en bred oversikt over fragmentene som tilhører det gamle Nidaros-repertoaret i ulike kilder. Åslaug Ommundsens doktoravhandling om sekvensene, *Books, Scribes and Sequences in Medieval Norway* (2007), samt to senere artikler om *Lux illuxit*, har vært viktige for mitt arbeid.¹¹⁵ Det har også Gunilla Iversens *Liturgical Sequences in Medieval Manuscript Fragments in the Swedish National Archives* (2015), som ligner Ommundsens studie av det norske sekvensmaterialet. Synnøve Midtbø Mykings doktoravhandling ved UiB fra 2017, *The French Connection*, bygger på fragmentforskningen og tolker kildematerialet i lys av forbindelsen

¹⁰⁵ Vandvik (1941b).

¹⁰⁶ Vandvik (1941a): tekst på s. 46–48, kommentar på s. 71–72.

¹⁰⁷ Kraggerud (1992), (1993) og (1994). Kommentartil teksten i Kraggerud (1993), s. 149–156.

¹⁰⁸ Kraggerud (1995), (2001) og (2002).

¹⁰⁹ Eggen (1968), s. 213–221.

¹¹⁰ *Ibid.*, s. 218.

¹¹¹ Gjerløw (1968), s. 372.

¹¹² *Ibid.*, s. 124–8.

¹¹³ *Ibid.*, s. 126.

¹¹⁴ Se også Karlsen (2013) for en bred oversikt over de norske fragmentene; Heikkilä og Ommundsen (2017) for en fellesskandinaviske antologi om liturgiske manuskriptfragmenter.

¹¹⁵ Ommundsen (2007), (2009), (2013).

mellom Nidaros og Frankrike, deriblant St. Victor-klosteret.

På bakgrunn av denne gjennomgangen kan vi slå fast at det fortsatt gjenstår en bredt anlagt analyse av *Lux illuxit letabunda*, en analyse som inkluderer både dens historiske og teologiske horisont. I denne oppgaven skal jeg forsøke å gjøre nettopp det. De spesialiserte studiene av musikken, manuskriptene og språket i sekvensen utgjør i så måte et uvurderlig forarbeid. Til slutt gjenstår det å si noe mer om hvordan jeg selv ønsker å lese sekvensen.

METODE: EN SPIRITUALITETSHISTORISK TILNÆRMING

Den spiritualitetshistoriske tilnærmingen jeg foreslår i møte med *Lux illuxit letabunda*, har i liten grad blitt anvendt på norske eller skandinaviske middelalderkilder.¹¹⁶ Den er heller ikke enkel å definere. Hvordan man skal tolke religiøs praksis og erfaring i middelalderen har vært en utfordring for historikere, som ofte enten har overvurdert eller overteoretisert slik erfaring, eller fullstendig avskrevet den. André Vauchez gir en nyttig definisjon av spiritualitet som den "dynamiske enhet av troens innhold og av måten den blir betraktet på av historisk betingede mennesker."¹¹⁷ Denne generelle definisjonen gir rom både for den dogmatiske og den historiske dimensjonen ved religiøs erfaring, og dermed for denne oppgavens doble anliggende om å tolke Olavssekvensen teologisk og historisk. Mitt poeng her er at sekvensen impliserer en spiritualitet, og at denne spiritualiteten har et normativt, dogmatisk innhold som nok ble erfart som "tidløst sant," men som samtidig er begrenset av historiske vilkår og tillater vanlig historisk analyse. Et annet begrepspar kan anvendes for å klargjøre hva jeg mener, nemlig "vertikal" og "horisontal." De overlapper et stykke på vei med Vauchez' definisjon. Det rituelle og åndelige livet til den kristne i middelalderens Skandinavia, som sekvensen dypest sett forsøker å "betjene," hadde en selvsagt vertikal dimensjon, i den forstand at kirkens liturgi, sakramenter og helgenenes forbønn satte mennesket i forbindelse med Gud, som var dets endelige opphav og formål. Men spiritualiteten hadde også en horisontal dimensjon, preget som den var av innflytelsen fra visse (historisk begrensede og betingede) interesser, hendelser og overordnede perspektiver som til syvende og sist tilhørte de mennesker som formulerte den.

Man kan bedrive historisk forskning både langs den vertikale og horisontale aksene. Tidligere forskning på kristen middelalderspiritualitet var, som Caroline Walker Bynum har understreket, oftest bare interessert i den teologiske og normative (altså den vertikale) dimensjonen. Denne

¹¹⁶ Jeg har funnet svært få treff på begrepet "spiritualitetshistorie" i norske akademiske databaser; ingen av dem hadde forbindelse med middelalderhistorie. Men som Caroline Walker Bynum påpeker, er begrepet beslektet med annalistenes mentalitetshistorie, se Bynum (1982), s. 3. I Norge har særlig Sverre Bagge vært en eksponent for denne skolen, se Bagge (1998), s. 13–17.

¹¹⁷ "La spiritualité [est] l'unité dynamique du contenu d'une foi et de la façon dont celle-ci est vécue par des hommes historiquement déterminés." Vauchez (1994), s. 8.

forskningen sprang gjerne ut av lærde klostermiljøer.¹¹⁸ Men den horisontale dimensjonen, altså den moderne interessen for de sosiale aspektene ved spiritualitetshistorien, har også sin begrensning. Interessen for legfolkets religiøse liv har de siste hundre årene seilt opp som et yndet tema, også hos noen norske forskere.¹¹⁹ I denne forskningen har man imidlertid langt på vei forkastet de gamle kildene til kunnskap om middelalderens religion, skriver Bynum, som "avhandlinger om mystikk, prekener, bibelkommentarer, bøker myntet på klosternoviser, visjonssamlinger og helgenvitaer."¹²⁰ I stedet har man erstattet dem med vel så upålitelige og begrensede kilder som legfolket har vært i kontakt med. Bynum skriver at vi har "ikke råd til å avvise det som alltid vil utgjøre brorparten av vår kunnskap om middelalderens religion," og tar til orde for "en middelvei mellom den gamle dogmatikk- eller mystiske teologihistorien, [...] og den nyere vektleggingen av den endrede sosiale konteksten til religiøse bevegelser."¹²¹ Med dette som utgangspunkt analyserer Bynum flere aspekter ved middelalderens spiritualitet, som kannikspiritualiteten på 1100-tallet og cisterciensernes "moderlige" gudsmetaforikk på 1200-tallet. Hun bruker de tekster som middelalderens mennesker selv skrev som hadde et normativt innhold, men uten å slippe den sosiale konteksten av syne. Det overordnede metodiske poenget her er ganske enkelt at det eksisterer en vekselvirkning mellom de normative tekstene og den sosiale konteksten. Det folk tror og tenker, og måten de formulerer troen og tenkningen på, er formet av deres sosiale og politiske horisont; samtidig blir den sosiale og politiske horisonten til de grader påvirket av det folk tror og tenker.

Jeg er grunnleggende enig med Bynums valg av denne metodologiske gyldne middelveien. Hennes observasjoner gjelder ikke minst liturgien. I de liturgiske tekstene kommer den dogmatiske og historiske dimensjonen sammen på en måte som gir oss en unik tilgang til kunnskap om middelalderens spiritualitet. Det er, som jeg håper å vise i denne oppgaven, mulig å lese en hel del om hva middelalderens nordmenn trodde om Olav den hellige (og om seg selv) ut av en tilsynelatende begrenset liturgisk sekvens.

Så hva slags spiritualitet kan vi kan tale om i forbindelse med Olavssekvensen? Jeg mener at vi kan karakterisere den som *reformistisk*. Utgangspunktet for påstanden er at kirken i Norge på slutten av 1100-tallet fundamentalt sett var en kirke i *reform* (lat. *reformatio*), en prosess som begynte ikke lenge etter opprettelsen av erkebispedømmet Nidaros i 1153. Moderne forskere på 1100-tallets europeiske kirkehistorie har benyttet både "reform" og "renessanse" for å karakterisere

¹¹⁸ Bynum (1982), s. 3ff.

¹¹⁹ I nyere tid representert f. eks. ved Sverre Bagges *Mennesket i middelalderens Norge* (1998) og Arnved Nedkvitnes *Lay Belief in Norse Society, 1000–1350* (2009).

¹²⁰ "[M]ystical treatises, sermons, biblical commentaries, works of advice for novices, collections of visions, saints' lives[...]" *Ibid.*, s. 5. Liturgiske tekster må kunne føyes til denne listen.

¹²¹ "We cannot [...] afford to abandon what will always be the bulk of our information on medieval religion. [...] We urgently need a middle ground between the older history of doctrine or mystical theology, [...] and the newer stress on the changing social context of religious movements." Bynum (1982), s. 6.

perioden.¹²² Reformbegrepet er heller ikke nytt i norsk historieforskning, og har i økende grad blitt anvendt om kirken i Norge i middelalderen.¹²³ Men måten jeg ønsker å gjøre det på, representerer, så vidt jeg kan se, i det minste et nytt perspektiv. Mens norske middelalderhistorikere gjerne har lagt vekt på den institusjonelle reform på 11- og 1200-tallet, har kirkens liturgiske og åndelige liv i forsvinnende liten grad vært tematisert.¹²⁴ Det er en stor mangel i forskningen, gitt hvor sentralt dette aspektet av livet var for våre middelalderske forfedre. De liturgiske tekstene gir oss, som jeg håper å vise, et vesentlig utgangspunkt for slik forskning.

Reformatorene som levde på 1100-tallet var opptatt både av den ytre og indre reform av kirken. De var opptatt ikke bare av den politiske kampen for kirkens autonomi, men av å reformere geistligheten og legfolket, i tråd med Romerbrevets ideal om sinnets fornyelse: "Ikke tilpass [*conformari*] dere etter denne verden, men reformér [*reformamini*] dere til et fornyet sinn, for at dere kan vise hva som er Guds gode, velbehagelige og fullkomne vilje" (Rom. 12,2).¹²⁵ Denne doble vektleggingen av ytre og indre fornyelse, av institusjonell og personlig reform, bidrar til å formulere mitt metodologiske utgangspunkt på enda en måte: Siden mennesket og kirken ifølge denne tenkningen er både en historisk/fysisk og en teologisk/åndelig realitet, må forskningen på reformen ta høyde for begge disse dimensjonene, som henger uløselig sammen. Den doble reformspiritualiteten kommer til uttrykk på en særlig måte i liturgien. Som jeg skal vise i denne oppgaven, kan Olavssekvensen betraktes som et instrument til å reformere den norske kirkeprovinsen og de troendes sjeler, komponert etter datidens teologiske og retoriske idealer, og i så måte er et fremtredende eksempel på en reformspiritualitet som gjorde seg gjeldende i Nidaros erkebispedømme på slutten av 1100-tallet. Denne reformspiritualiteten ser vi også uttrykt i sekvensens umiddelbare kilder: *vita*-delen av *Passio Olavi* og Olavsofficiet. Vi ser ansatser også i tidligere dokumenter som *Canones Nidrosiensis* og tronfølgeordenen. Men sekvensen setter reformspiritualiteten på vers, og dermed blir den på en måte ekstra tydelig for oss.

I kapittel 1 av oppgaven presenterer jeg en tekstkritisk utgave av *Lux illuxit*, med kommentarer til sekvensens innhold, form, kilder, melodi og datering. I kapittel 2 presenterer jeg den brede historiske og teologiske konteksten for sekvensen, og argumenterer grundig for hvordan

¹²² Trenden kan sies å ha begynt med Charles Homer Haskins' *The Renaissance of the Twelfth Century* (1927). Denne "reviderte" forståelsen av 1100-tallet som en renessanse- eller reformasjonstid ble videreført av historikere som Gerhart Ladner, Giles Constable og Robert Benson. Constables bok *The Reformation of the Twelfth Century* (1996) spiller på Haskins' tittel.

¹²³ Se for eksempel Heidi Anett Øvergård Beistads doktoravhandling fra 2016, *An Almost Fanatical Devotion to the Pope? Power and Priorities in the Integration of the Nidaros Province c. 1152–1300*, og Steinar Imsens artikkel *The Nidaros Church and Its Province* i boken *'Ecclesia Nidrosiensis' and 'Noregs veldi'* (2012a), s. 15–43. Begge bruker "reform" som et nøkkelbegrep for å beskrive kirkeprovinsen Nidaros, og særlig erkebiskop Eystein Erlendssons tid.

¹²⁴ Det finnes selvsagt unntak: De fleste av forskerne som har arbeidet med sekvensen som jeg nevnte tidligere i innledningen, har naturligvis ikke vært uinteressert i liturgi og spiritualitet. Flere kunsthistorikere har også arbeidet med kirkens kultiske liv i norsk middelalder. Men det har ikke vært vanlig å lese de liturgiske tekstene på bakgrunn av bredere teologiske og historiske strømninger.

¹²⁵ "Et nolite conformari huic saeculo sed reformamini in novitate sensus vestri ut probetis quae sit voluntas Dei bona et placens et perfecta." Se vektleggingen av dette skriftstedet i Constable (1996), s. 3.

sekvensen inngår som et produkt i en viktig reformperiode i Nidaros. Kapittel 3 er en tolkning av teksten i lys av konteksten. Der viser jeg hvordan et lærd teologisk vokabular anvendes for å skape en hittil lite utforsket og overraskende fremstilling av Olav den hellige.

Tekst

1.1. HISTORISK-KRITISK UTGAVE MED OVERSETTELSE

Den latinske teksten i denne kritiske utgaven er basert på *Missale Nidrosiense*, støttet av majoriteten av manuskriptfragmentene, særlig de tre norske fragmentene. *Missale Nidrosiense* og de norske fragmentene overensstemmer med hverandre i stor grad, og har gjennomgående mer plausible tekstvarianter enn de som er oppført i *Analecta Hymnica*. Jeg har konsultert alle kjente kilder i forbindelse med tekstutgaven, men ved hjelp av faksimiler og digitale fotografier, ikke egne arkivstudier. Alle tekstvarianter (angitt med forkortelse) avviker fra den latinske hovedteksten i det tekstkritiske apparatet. Det finnes også mange kilder som ikke avviker fra hovedteksten; de er følgelig ikke inkludert i apparatet. Teksten er bevart så kildenær som mulig, men jeg har tilføyet moderne tegnsetning og store bokstaver i egnenavn. Alle andre store bokstaver er basert på majusklene ved begynnelsen av hver halvstrofe i de fleste av de større manuskriptene. I de fleste manuskripter og trykte missaler skilles halvstrofene fra hverandre med punktum. Dette er videreført, men jeg har også lagt til komma og semikolon der det virker hensiktsmessig. Jeg har normalisert alle forkortelser, som *gaudiū* for *gaudium*. Alle betydningsfulle tekstvarianter er oppført, også små varianter som utgjør en grammatisk forskjell (for eksempel *orem* (akkusativ) i stedet for *ore* (ablativ)), eller som er åpenbare skrivefeil. Jeg har ikke inkludert ulike skrivemåter av noen få enkeltord, som de mange variantene av *sollempne* (med og uten dobbel *l*, med og uten dobbel *m*, med og uten *p*), og *Christi/Cristi*.¹²⁶ Kildene preges av senlatinsk skrivemåte, og har *devocio* fremfor *devotio*, *preconio* for *praeconio*, *penas* for *poenas*.¹²⁷

Tekstapparatet har fire deler. I venstre kolonne finnes den latinske hovedteksten, basert på *Missale Nidrosiense* og majoriteten av de andre tekstvitnene. I høyre kolonne finnes min egen oversettelse av teksten. Jeg har forsøkt å gjøre den så konkordant som mulig, men noen steder er syntaksen endret for å klinge bedre på norsk. Dette er gjennomført for at leseren skal kunne komme nærmere latinen. En kommentar til oversettelsesvalg og mulige tolkninger står oppført i kap. 1.3.

¹²⁶ Likevel har jeg tatt med forekomster av *sollemni*, fordi kasusformen her er endret (fra ablativ til dativ).

¹²⁷ Noen av kildene har en inkonsekvent veksling mellom *t* og *c* i ord som *devocio* (*devotio*). Her har jeg standardisert til *devocio*.

Referanseapparatet har to felt. Det øverste feltet gir en løpende historisk kommentar til teksten, der relevante bibelsteder, avsnitt fra *Passio Olavi* og enkelte viktorinske sekvenser trekkes frem. Utvalget her kan sikkert kritiseres eller utbroderes. Hensikten er å gi leseren en rask oversikt over de mulige assosiasjonene og typologiene i teksten. Referanser til patristiske og andre teologiske tekster er utelatt her, men er kommentert i tolkningen i kap. 3. I det nederste feltet finnes alle tekstvariantene. Kildene som disse forkortelsene svarer til, står i en oversikt nedenfor. Nummereringen i fotnotene viser til verselinjene i sekvensen. Denne nummereringen brukes bare i dette kapitlet og ikke ellers i oppgaven. Andre steder viser jeg i stedet til inndelingen i strofer og halvstrofer/vers, for eksempel 5B.

Jeg har oppsummert kildematerialet i kap. 1.4, og en tekstkritisk kommentar står i kap. 1.5. Hele teksten uten tekstkritisk apparat finnes som Tillegg A bakerst i oppgaven. Melodien finnes som Tillegg B, og er drøftet i kap. 1.7.

Manuskripter:

<i>A</i> Lat. frag. 986 (Norge, xv.)	<i>O</i> Fr. 28245 (Uppsala?, xv.)	<i>CC</i> Fr. 26123 (Linköping, xiv.)
<i>B</i> Lat. frag. 932 (Norge, xiii.)	<i>P</i> Fr. 28250 (Uppsala, xv.)	<i>DD</i> Fr. 27059 (Sverige, xv.)
<i>C</i> A.M. 98 8vo (Island, xv.)	<i>Q</i> Fr. 28254 (Linköping, xv.)	<i>EE</i> Fr. 27076 (Sverige, xiv–xv.)
<i>D</i> Fr. 28091 (Sverige, xiv.–xv.)	<i>R</i> Fr. 30884 (Västerås, xiv.)	<i>FF</i> Fr. 25022 (Sverige?, xv.)
<i>E</i> Fr. 28112 (Uppsala, xv.)	<i>S</i> Fr. 28306 (Sverige, xiii.)	<i>GG</i> Skara m.handskr. (Skara, xvi.)
<i>F</i> Fr. 28354 (Uppsala, xv.)	<i>T</i> Fr. 8327 (Västerås, xv.)	<i>HH</i> C415 (Ms. Lincop., 1422–48)
<i>G</i> Fr. 28127 (Upp.? Väs.?, xi.–xv.)	<i>U</i> Fr. 28312 (Västerås, xv.)	<i>II</i> C420 (Ms. Lincop., xv.)
<i>H</i> Fr. 28156 (Linköping, xv.)	<i>V</i> Fr. 28313 (Västerås?, xv.)	<i>JJ</i> C427 (Ms. Lincop., xv.)
<i>I</i> Fr. 28176 (Linköping, xv.)	<i>W</i> Fr. 28315 (Sverige?, xv.)	<i>KK</i> C513 (Västerås, ca. 1500)
<i>J</i> Fr. 28189 (Upp.? Väs.?, xv.)	<i>X</i> Fr. 28382 (Uppsala?, xv.)	<i>LL</i> Frag. I.145 (Åbo, xiv.–xv.)
<i>K</i> Fr. 2977 (Uppsala?, xv.)	<i>Y</i> Fr. 7575 (Strängnäs?, xv.)	<i>MM</i> Frag. I.232 (nordisk, xv.)
<i>L</i> Fr. 28205 (Strängnäs?, xiv.–xv.)	<i>Z</i> Fr. 2977 (Sverige, xv.)	<i>NN</i> Frag. II.77 (nordisk, xiv.–xv.)
<i>M</i> Fr. 28222 (Uppsala?, xv.)	<i>AA</i> Fr. 25218 (Linköping?, xiv.)	<i>OO</i> Frag. II.94 (nordisk, xiv.–xv.)
<i>N</i> Fr. 28237 (Västerås, xiv.)	<i>BB</i> Fr. 25323 (Sverige, xiv.)	<i>PP</i> V/IB3 (Finland, 1450–1550)

Trykte bøker:

<i>GS</i> Graduale Suecanum (Lübeck, 1493)	<i>MU</i> Missale Upsalense (Basel, 1513)
<i>MN</i> Missale Nidrosiense (København, 1519)	<i>ML</i> Missale Lundense (Paris, 1514)
<i>MA</i> Missale Aboense (Lübeck, 1488)	<i>MH</i> Missale Hafniense (København, 1510)
<i>MS</i> Missale Strengnense (Stockholm, 1487)	<i>MH2</i> 8189 (fragment av trykt missale?, lik <i>MH</i>)

De sancto Olavo Sequentia

Sekvens for Olav den hellige

1A) Lux illuxit letabunda,
lux illustris, lux iocunda,
lux digna preconio.

1B) In solempne gaudium
prorumpat fidelium
sincera devocio.

2A) Gloriosus hodie
Christi martyr glorie,
sublimatus solio.

2B) Pro eternis brevia
commutavit gaudia,
felici commercio.

1 1A) Et gledesfylt lys lyste opp,
2 et ærerikt lys, et lykkens lys,
3 et lys verdig til lovprisning.
4 1B) Måtte de troendes
5 høytidelige glede bryte ut
6 i oppriktig hengivenhet.
7 2A) I dag er den herlige
8 Kristi herlighets martyr
9 opphøyet på tronen.
10 2B) For evigheten vekslet han
11 de flyktige gleder
12 ved et salig bytte.

1–3 Lyset er en sentral bibelsk metafor. Jf. Gen. 1,3–5, 2. Kor. 3,6; Sal. 18,28, 27,1; 118,27; Jes. 9,2, Matt. 4,16, 5,14; Jes. 60,1.19; Luk. 1,79, 2,32; Ef. 5,8; 1. Pet. 2,9; Joh. 1,4f, 3,19, 8,12, 9,5, 12,35.46. Om *lux* som metafor i de viktorinske sekvensene, se Grosfillier (2008), s. 235–38. *Lux illuxit dominica* for påskeoktaven har en lignende innledning: "Lux illuxit dominica, / lux insignis, lux unica, / Lux lucis et leticie, / lux immortalis glorie." Grosfillier (2008), s. 307. Lysmetaforen finnes i dråpakvadet *Geisli*, der Olav typologiseres med Kristus i en trinitarisk metafor. Se Chase (2005a), s. 20ff, og *idem* (2005b).

1–2 *letabunda, iocunda*: Sekvensen springer ut av "jubelverset" i messen, *alleluia*. Adjektivene – og synonymer – benyttes i et utall sekvenser, f. eks. *Letabundus exultet*, som har inspirert åpningsstrofens melodi.

3 *solempne gaudium*: "[de troendes] høytidelige glede." Adjektivet *solem(p)ne* kan også tolkes som "årlig," som i "årlig høytid." Se Kraggerud (1993), s. 153. Frasen viser dermed til den årlige Olavsfesten den 29. juli.

7 *gloriosus*: Jf. *Passio Olavi*: "[G]loriosus rex Olavus, [...]" II.1, i Jiroušková (2014b), s. 17. Se også hymnen til første vesper, *Rex Olavus gloriosus. hodie*: "i dag," det vil igjen si på Olavs festdag.

9 *sublimatus solio*: Uttrykket kan assosieres med Jesajas visjon av Guds himmelske trone i Jes. 9,1: "[V]idi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum." I dag troner Olav blant Guds utvalgte. Samtidig er frasen en referanse til Olavs kongeverdighet, men han har byttet den jordiske for den himmelske tronen (se n. 12).

12 *felici commercio*: "salig bytte." Fra responsorievers 9 i matutinofficet: "Felici commercio pro celesti regnum commutans terrenum." I *Passio Olavi* heter det om hans martyrdød at han gikk "salig fra [det jordiske] slottet til kongens evige palasser" ("feliciter de castris ad eterna regis palatia"), X.2, i Jiroušková (2014b), s. 29.

2 illustris] illuxit *N* 3 preconio] preconia *C, I, R, EE, II* 4 solempne] sollempni *V, Y, GS* | gaudium] gaudio *R, V, MM, GS* 5 prorumpat] propinquat *GG*; prorumphat *C* 8 glorie] gloriose *GG* 9 sublimatus] sublimatur *D, I, K, Z, EE* | sublimatus solio] felici commercio *E, M, GG, MU, ML, MH*; felici commercio *X*; [felici?] commercio *FF* 10 eternis] terrenis *LL, OO, PP, MA* | brevia] bravia *N, Y, ML, MH*; gaudia *MA* 12 felici commercio] eterna celestia *E, M, X, GG, MU, ML, MH*

3A) Insignis martyr insignis gloria, dulcis est gaudii dulcis materia.	13 14 15 16	3A) Den prisverdige martyrs prisverdige herlighet er en vidunderlig kilde til vidunderlig glede.
3B) Insiste canticis, mater Ecclesia; celesti iubilo tange celestia.	17 18 19 20	3B) Stem i med sanger, Moderkirke; berør himlene med himmelsk jubel.
4A) Inter curas absolutus rex Olavus constitutus in regni fastigio.	21 22 23	4A) Etablert i kongens verdighet var kong Olav frigjort fra sine bekymringer.
4B) Suspirabat in eterna, prevolabat in superna mentis desiderio.	24 25 26	4B) Han sukket etter evigheten, fløy av sted mot det høye med en lengtende sjel.
5A) Christi tractus in odore, Christi languens in amore, vires sumens ex languore; corde, votis, factis, ore, quem amabat coluit.	27 28 29 30 31	5A) Han higet etter Kristi vellukt, og, vansmektende av kjærlighet til Kristus, fikk han styrke fra sin vanmakt; med hjerte, bønner, gjerninger og ord æret han ham som han elsket.

13–20 Jf. sekvensen for St. Victor, *Ecce dies triumphalis* (str. 4): "Invicti martyr / mira victoria / mire nos excitat / ad mira gaudia. / Deprome iubulum, / mater Ecclesia, / laudans in milite / regis magnalia." Grosfillier (2008), s. 381.

19 *iubilo*: Sekvensen er en utvidet *iubilus* over *alleluia*-verset, jf. n. 1–2.

21–26 Fra *Passio Olavi*: "In regali fastigio constitutus spiritu pauper erat et terrenis negociis implicatus nichilominus meditabatur celestia." P.III.1, i Jiroušková (2014b), s. 18. *curas: curae huius vitae* (Luk. 21,34).

27 *tractus in odore*: Jf. Høysangen 1,3: "Trahe me post te, curremus in odorem unguentorum tuorum."

28 *languens in amore*: Jf. Høysangen 5,8: "Quia amore langueo."

30 Bibelske metaforer for gudsyndyrkelse, jf. Sal. 48,15; Eccl. 39,41; Matt. 15,11; Rom. 10,8ff, jf. Deut. 30,14.

16 *dulcis materia*] *dulcis est materia* *N* | *materia*] *memoria* *ML, MH* **17** *Insiste*] *Insistentes* *C* **20** *tange*] *tangit* *ML, MH* **23** *fastigio*] *fastidio* *II* **24** *suspirabat*] *inspirabat* *ML, MH*; *suspitabat*] *D* | *in*] *ad* *HH* | *eterna*] *eternum* *R* **25** *prevolabat*] *prevalebat* *C, H*; *provolabat* *R, V, LL, MN, MA*; *prevolerat* *GG*; *prevolarat* *MU*; *pro[volabat?]* *OO* | *in*] *ad* *KK, MS* **27** *tractus*] *tactus* *I, Y, II, JJ, LL, PP, MA* | *odore*] *ardore* *R, V, GS* **29** *sumens*] *summens* *EE* | *ex*] *e* *A* **30** *votis, factis*] *factis, vocis* *LL, OO, PP, MA*; *factis, votis* *B* | *votis*] *vocis* *D, H, MN* | *factis*] *fractis* *DD* | *ore*] *orem* *C*

5B) Hic nec minis nec timore	32	5B) Knust hverken av trusler,
mortis fractus nec labore	33	frykt for døden eller lidelse;
idolorum ab errore,	34	med stor møyne
multo quidem cum sudore	35	befridde han sitt folk
gentem suam eruit.	36	fra avgudsdyrkernes vranglære.
6A) Tulit ab impia	37	6A) Han utsto de troløse
gente ludibria,	38	hedningers hån,
minas et odia,	39	løgnene og hatet,
penas, exilia,	40	avstraffelsene, eksilet,
sed mente stabili.	41	dog med et stødig sinn.
6B) Mira constancia	42	6B) Med beundringsverdig fasthet
devicit omnia,	43	beseiret han alt,
felix felicia	44	og den salige steg inn
migrans ad gaudia	45	i salighetens glede
cum palma nobili.	46	med sin edle palme.
7A) Ante diem passionis,	47	7A) Før sin lidelses dag
ad instantis vim agonis	48	ved den forestående kampens vold,
animatus visionis	49	ble han styrket av trøsten
divine solacio.	50	fra et guddommelig syn.

34 Jf. *Passio Olavi*: "Erubescant ydolorum cultores." P.IV.11, i Jiroušková (2014b), s. 22.

37–41 Selv om Olav gjorde godt for folket både ved sin lovgivning og sitt hellige eksempel, ble han likevel motarbeidet av sine egne. Jf. *Passio Olavi* P.VII.1–2, i Jiroušková (2014b), s. 23–24.

40 *exilia*: Olavs russiske eksil i *Passio Olavi*: P.VII.2–VIII.3, i Jiroušková (2014b), s. 24–25. *Passio* understreker at landflyktigheten ikke skyldtes Olavs feighet, men var en frivillig tilslutning til Guds forsyn (P.VII.3–4).

42 *constancia*: I *Passio* er Olav *fortissimus et constantissimus Christi athleta*, P.VII.3, Jiroušková (2014b), s. 24.

47–50 Olavs drøm er den første mirakelberetning i *Miracula Olavi*: "Nocte igitur precedente diem, qua martyr inclitus passus est, apparuit illi dominus Ihesus verbis consolationis demulcens [...] Qua uisione martyr admodum confortatus et suavitate ineffabili." M.I.1.3 i Jiroušková (2014b), s. 30.

49–50 *animatus visionis / divine solacio*: Ordlyden ligner Olavsofficiets niende responsorium til matutin: "Rex inclytus Olavus martyr Domini preciosus claritate confortatus divine visionis exultans [...]"

32 Hic] Sic *D, CC, PP*; Sit *EE*; Sed *LL, OO, MA*; Hec *C* | minis] nimis *GG, GS* | timore] terrore *Y, CC, EE, KK, LL, OO, PP, GS, MA, MS, MU* **33** fractus] fractis *EE* **36** eruit] irruit *EE* **37** Tulit] Tulid *C* **39** minas] misericordias *ML, MH* | odia] hodia *CC*; odio *EE* | penas, exilia] penas et exilia *X, GG, MU* **49** animatus] animatur *CC* **50** solacio] solacia *II*

7B) Quod amabat pregustavit, pregustatum plus optavit, plus optatum vendicavit illustri martyrio.	51 52 53 54	7B) Det han elsket, fikk han en forsmak på; det han fikk en forsmak på, begjærte han enda mer; det han begjærte enda mer, vant han ved sin ærerike martyrium.
8A) Rex et martyr triumphalis, tutor noster specialis, tua proles spiritalis sit ab huius mundi malis te tuente libera.	55 56 57 58 59	8A) Du seierrike konge og martyr, vår særlige beskytter; befri ditt åndelige avkom fra denne verdens ondskap, ved din bistand.
8B) Quos infestat vis carnalis corruptela generalis, pestis potens et letalis, nos sub tuis tutos alis tua salvet dextera. Amen.	60 61 62 63 64	8B) Fra den kjødets makt som plager oss, det allmenne forderv, den kraftige og dødelige pest, måtte du verne oss alle under dine vinger, og frelse oss ved din høyre. Amen.

51 *pregustavit*: "Forsmaken" på det evige liv er et vanlig uttrykk i monastisk litteratur og i sekvenstradisjonen. Viser også til *Miracula Olavi*: "Ad me, dilecte mi, tempus est, ut laborum tuorum fructus dulcissimos accipias [...] quam gustauerat, feliciter erat ascensus." M.I.2.3 i Jiroušková (2014b), s. 30.

55–59 Jf. sekvensen for mottagelsen av St. Victors relikvier, *Ex radice caritatis* (str. 10): "Victor miles triumphalis, / Christi martyr specialis, / nos a mundi serua malis, / ne nos amor mundialis / mergat in flagitia." I Grosfillier (2008), s. 360.

58 Uttrykk for *contemptus mundi*, en vanlig monastisk topos, jf. *Ex radice caritatis* (se n. over). Grosfillier knytter ordlyden til *libera nos a malo* i Fadervår (Matt. 6,13; Joh. 17,15). *I Passio Olavi* inspirerer Olav "seculi contemptum et amorem superne" hos dem han forkynner for. P.III.6 i Jiroušková (2014b), s. 19.

63 *sub tuis alis*: "Vinger" er en vanlig bibelsk metafor for Guds frelse og beskyttelse, særlig i Salmenes bok. Her: *In scapulis suis obumbrabit tibi et sub alis eius sperabis*, Sal. 91,4. Se også Sal. 17,18; 36,7; 61,4; 63,7.

64 *tua dextera*: "Guds høyre (arm eller hånd)" er en vanlig bibelsk metafor for Guds kraft: Ex. 15,6; Sal. 59,7, 80,16, 118,6.

51 Quod] Quos CC | amabat] amavit J, S, T, V, W, CC, DD, GS | pregustavit] pregustabat F, G, M, P, Q, FF, GG, LL, NN, PP, MA, MU, ML, MH **52** pregustatum ... optavit] morte mortem supe[rabat?] FF | pregustatum] morte mortem G, M, P, GG, MU, ML, MH | plus optavit] superabat F, G, M, GG, MU; sup[erabat?] P; superavit ML, MH | optavit] optabat Q, LL, NN, PP, MA **53** optatum] optato F, MU; optavit J | vendicavit] vendicabat F, G, M, P, Q, CC, GG, LL, NN, OO, PP, MA, MU, ML, MH; vindicavit H **59** te tuente] interventu ML, MH **64** dextera] gracia L

1.2. TEKSTENS INNHOLD

Lux illuxit letabundas åtte strofer kan deles i fire deler:¹²⁸

STROFE 1–3: En innledende invitasjon (*exordium*) til liturgisk lovprisning. Olav lovprises som "lys."

STROFE 4–6: Kort livsberetning (*vita*), hvor Olavs heroiske askese og forkynnelse understrekes.

STROFE 7: Olavs himmelske visjon (*visio*) natten før han lider martyrdøden.

STROFE 8: En avsluttende (*peroratio*) bønn om helgenkongens forbønn for land og folk.

Under følger en nærmere oversikt over innholdet i den enkelte strofe.

STROFE 1:

Olav lovprises som lyset (*lux*) som opplyste de hedenske nordmennene. Det er et gledesfullt lys (*lux letabunda*), verd å feire (*digna preconio*), det vil si: gjennom *Missa Olavi*, Olavsmessen (1A). De troende er samlet for å feire hans høytid med oppriktig jubel (1B).

STROFE 2:

Olavs hellighet er ikke bare et historisk faktum, men en liturgisk realitet, understreket av begrepet *hodie* ("i dag," 2A). De troende minnes om at Olav nå befinner seg i himmelen. Han er fremdeles konge, men en som har vekslet sitt jordiske liv for det himmelske (2B).

STROFE 3:

Temaet den liturgiske feiringen fortsetter. Martyrens ære er en kilde til glede (3A), på samme måte som han er et gledesfullt lys (*lux letabunda*). Moderkirken oppfordres til å synge hans pris (3B), som den nå gjør ved å besynge hans hellighet i sekvensen *Lux illuxit*.

STROFE 4:

Her begynner en kort beretning om Olavs liv i sekvensens form. Kong Olav var opptatt med sine verdslige bekymringer, men likevel løst (*absolutus*, 4A) fra dem, og lengtet etter Gud (4B). Han var i så måte alt beredt til martyriet; til å foreta det "salige bytte" (*felix commercium*) i strofe 2B.

STROFE 5:

Olavs lengsel etter Kristus blir utsmykket med åndelige metaforer (5A). Selv under sterk motgang gav han ikke opp å forkynne for sine landsmenn. Han dyrket (*coluit*) Gud, i motsetning til deres avgudsdyrkelse (*error idolorum*), som han til slutt drev ut fra riket (5B).

¹²⁸ En lignende inndeling i fire deler finnes hos Ommundsen (2013), s. 60, og hos Kraggerud (1993), s. 151. De latinske begrepene fra retorikken er til dels basert på Grosfillier (2008).

STROFE 6:

Temaet fra forrige strofe fortsetter. På grunn av motstanden fra sine hedenske landsmenn, ble Olav hånet og drevet i eksil, men med et "stødig sinn" (*mente stabili*, 6A). Til slutt vender han tilbake og "overvinner alt" (*devicit omnia*), ja, selve døden, og trer inn i den himmelske glede (6B).

STROFE 7:

Olavs himmelske visjon dagen før sitt siste slag. Han finner trøst i et guddommelig syn (*visio*) som styrker ham (*animatus*, 7A). Det sanselige vokabularet fra strofe 5 fortsetter her. Olav får en forsmak på saligheten (*pregustavit*, 7B). Han stiger opp til ham gjennom sitt martyrium.

STROFE 8:

En avsluttende bønn om helgenens forbønn. Olav er "vår," det vil si nordmennenes, "særlige beskytter" (*tutor noster specialis*, 8A). Olavs forbønn påkalles til intet mindre enn kampen mot "det allmenne forderv" eller arvesynden (*corruptela generalis*) og for vår egen frelse (8B).

1.3. KOMMENTAR TIL OVERSETTELSEN

Oversettelsen i kap. 1.1 forsøkte å være så konkordant som mulig. Mange tidligere oversettelser har vært skrevet for salmesang eller andre kirkelige sammenhenger, eller har forsøkt å videreføre noe av sekvensens opprinnelige poetiske kraft.¹²⁹ De ligner således mer på gjendiktninger enn oversettelser, og forholder seg nokså fritt til latinen. Hensikten med oversikten nedenfor er å drøfte noen ord eller fraser der tolkningsmulighetene er flere, og begrunne egne ordvalg. Etter denne drøftingen følger en oversikt over tidligere oversettelser av sekvensen.

1A) *Lux illuxit letabunda*: "Et gledesfylt lys lyste opp"

Egil Kraggerud påpeker at ordet *lux* har både betydningen "lys" og betydningen "dag," samt nyanser som "liv," "lykke," "frelse" og "lyskilde."¹³⁰ Flere oversettere har anvendt "dag" i gjengivelsen av ordet: Reiss har "Den glade dag er oprunden," Vandvik en kombinasjon: "Dagen rann med ljøs og sæle." Bernt Støylen: "Ljoset yver landet dagna." Foss er enda friere: "Ljoset rann med liv um lande'." Alle oversettelsene fanger noe av det sentrale poenget, nemlig overgangen fra hedendommens mørke til troens lys ved Olavs kristning av

¹²⁹ Eirik Vandviks oversettelse hadde "einast det mål å freista syne fram den kunstnarlege rikdomen i vår ypparste latin-dikting frå mellomalderen." Vandvik (1974), s. 113. Særlig hans og Ragnhild Foss' oversettelser til nynorsk tar språklige friheter, i et forsøk på å bevare originalens varierende rim og rytme for hver strofe. Den katolske presten Karl Kjelstrup har en lignende tilnærming på bokmål, men bruker 8p+8p+7pp sekvensen igjennom.

¹³⁰ Kraggerud (1993), s. 152.

landet. Som jeg viser i kap. 3, er denne lysmetaforikken sentral. Derfor har jeg i gjengivelsen av 1A lagt vekt på ordet "lys." Kraggerud har også rett i at det momentane aspektet i perfektumsverbet *illuxit* er viktig og bør markeres: Olav *lyste opp* nordmennene – den gang da – ved sin forkynnelse og død.¹³¹ (Derfor er det også verdt å feire (*digna preconio*) i dag.)

2B) *felici commercio*: "ved et salig bytte"

Reiss har bare "ved en omveksling" her, som Kraggerud med rette påpeker er for upresist.¹³² Hans egen "lykkelig (bytte-)handel" er mer dekkende. Støylen gjendikter, og gjør dette og andre vers – formodentlig av konfesjonelle grunner – til å handle ikke bare om Olav, men alle Guds helgener: "Stutte gleder hev dei vraka." Vandviks oversettelse ligner, men beholder fokuset på Olav: "Stutte gledor vanda han." Begrepet *felix commercium* er teologisk rikholdig. For det første handler det om at Olav veksler sitt jordiske liv for et liv i himmelen; for det annet er *commercium* tradisjonelt anvendt om Kristi sonoffer på Golgata. Olav har gjennom et salig bytte – sitt martyrium – gitt livet som en "soning" og oppreisning for nordmennene.

4A) *absolutus*: "frigjort"

Dette ordet er drøftet utførlig i del 3. Flere oversettere har oversatt det til "benådet," og tolket det som en allusjon til Olavs dåp eller omvendelse. Daae og Reiss har "benaadet" for *absolutus*, Kraggerud har "syndefri." Men en slik tolkning passer dårlig i sammenhengen, som vektlegger Olavs himmellengsel og hellighet. Ikke noe av Olavs "førkristne" liv hører hjemme i sekvensen. Ommundsen har "detached," den etter mitt skjønn beste oversettelse, fordi sekvensen legger vekt på Olavs åndelige "detachment." Det norske ordet "frakoblet" er dekkende, men språklig klønete, og jeg har valgt oversettelsen "frigjort" i teksten.

6A+B) *mente stabili, mira constancia*: "med stødig sinn, beundringsverdig fasthet"

Strofen beskriver hvordan Olav utsto prøvelser. Ordene utgjør en parallellisme, så det kan hende at Kraggerud har rett i å lese dem sammen, og at de utgjør en bro mellom de to versene: "...men med urokkelig forsett, med beundringsverdig fasthet overvant han alt." Jeg er enig i hans oversettelse av *mira constancia*, men holder meg nærmere til grunnbetydningen "sinn" for *mens*. Ordet dukker også opp i 4.B. (*mentis desiderio*), og Kraggerud påpeker at vi må tolke det pleonastisk, dvs. som "hjerte" eller "sjel."¹³³ "Urokkelig forsett" virker dermed for fritt. Ommundsen har "unwavering mind," Reiss "standhaftig sinn." Men vi må nok en gang merke oss en teologisk grunnbetydning, jf. kap. 3.

¹³¹ *Ibid.*, s. 153.

¹³² *Ibid.*, s. 154.

¹³³ *Ibid.*, s. 155.

8B) *corruptela generalis*: "det allmenne forderv"

Den konkrete frasen har jeg ikke funnet i noen annen kilde. Selv om jeg oversetter til "det allmenne forderv," synes det klart at også dette uttrykket har en teologisk klangbunn, og må forstås omtrent som "arvesynd." Reiss har "den almindelige fordærvelse." Kraggerud har "det allmenne forfall," men "forfall" lyder mer som en prosess enn den grunnleggende tilstand jeg tror ordet viser til. Ommundsen har "general depravity," som treffer bedre. Fordervet – eller "korrupsjonen" (*corruptela*) – er *generalis*, altså allment, og blir en parallellisme med pesten (*pestis*) i neste linje. Dette blir en måte å be Olav om åndelig hjelp mot alt som vederfares mennesket, enten det er sykdommer eller synder ("kjødets makt," *vis carnalis*), og bør antagelig leses i sammenheng med at pilegrimer oppsøkte Olavsskrinet i Nidaros for forbønn og helbredelse.

Olavssekvensen har blitt oversatt mange ganger de siste to hundre årene, i takt med den økende interessen for middelalderens latinske og kirkelige litteratur i protestantiske land. Den tidligste oversettelse jeg har funnet er av Peter Wieselgren (1800–77). Wieselgren var luthersk prest og litteraturhistoriker, og forfattet et verk om *Sveriges sköna litteratur* i fem bind, utgitt fra 1833 til 1849. *Lux illuxit* fantes i flere kjente svenske kilder, og inngår i det første bindet fra 1833 (*Kyrkans sköna litteratur*). Men den mangler vers 3A og hele strofe 8, kanskje av konfesjonelle årsaker. Den første oversettelsen til norsk av Ludvig Daae finnes i hans *Norges Helgener* fra 1879. Georg Reiss' oversettelse er i hans doktoravhandling om den norske Olavsfeiringen fra 1912, og ligger nær Daaes. Etter Reiss kommer det mange oversettelser, særlig i årene rundt 900-årsmarkeringen for slaget ved Stiklestad i 1930. Blant dem har kanskje biskop Bernt Støylens oversettelse, *Ljoset yver landet dagna*, hatt den mest varige betydning i nyere norsk kirkeliv. Den ble innlemmet i *Nynorsk salmebok* av 1925, betegnende nok under kapitlet "Salmar for folk og fedreland" (hvor olsok kommer etter 17. mai). Som tidligere nevnt utelot Støylen de sterkt hagiografiske strofene 5 og 8, og la vekten ikke på Olavs martyrium, men på det kristnede norske folket. Under følger en oversikt over noen tidligere oversettelser i kronologisk rekkefølge med oversettelsens tittel/*incipit*.¹³⁴

¹³⁴ Oversettelsene – eller artiklene/bøkene de er en del av – som det ikke refereres til utover dette kapitlet, er ikke nevnt i litteraturlisten bakerst i oppgaven. Oversikten her er ikke uttømmende, men jeg har tatt for meg alle oversettelser til norsk jeg kjenner til. Det finnes noen få flere oversettelser til engelsk, fransk og tysk jeg ikke har inkludert – kanskje finnes det også andre.

- Peter Wieselgren: "Dag gått upp att fröjd oss bära" (svensk), i: *Sveriges sköna litteratur, bind 1: Kyrkans sköna litteratur*, Lund: C. W. K. Glerup, 1833, s. 120–22.
- Ludvig Daae: "Den glade Dag er oprunden" (riksmål/dansk), i: *Norges helgener*, Christiania: Cammermeyer forlag, 1879, s. 113–14.
- Georg Reiss: "Den glade dag er oprunden" (riksmål), i: *Musiken ved den middelalderlige Olavsdyrkelse i Norden*, Kristiania: Dybwad forlag, 1912, s. 14.
- Bernt Støylen: "Ljoset yver landet dagna" (nynorsk), nr. 627 i: *Nynorsk salmebok*, Bjørgvin: Lunde forlag, 1925, s. 469.
- Karl Kjelstrup: "Glædens gyldne dag er runden" (riksmål), i: *St. Olav katolsk tidende*, 30:1923. Lettere endret og modernisert til "Gledens store dag er runnen" (riksmål/bokmål), i: Sr. Margrethe Marie Krohn, *Våre fedres gamle kristentro*, Oslo: Nationaltrykkeriet, s. 140–41.
- Eirik Vandvik: "Dagen rann med ljøs og sæle" (nynorsk), i: *Vardar på vegen*, Noregs boklag, 1974 (skrevet ca. 1935), s. 113–15.
- Ragnhild Foss: "Ljoset rann med liv um lande" (nynorsk), i: *Latinske hymnor og sekvensar*, Oslo: Det norske Samlaget, 1938, s. 95–98.
- Egil Kraggerud: "Gledeslyset lyste opp" (bokmål), i: "Olavssekvenser – den kjente og de glemte," s. 106–108, i: *Middelalderforum* 2:2002. Denne oversettelsen er nesten identisk med versjonen i Kraggeruds *Pensum i middelalderlatin III: Oversettelser*, 1994, Klassisk avdeling, s. 55–56.
- Åslaug Ommundsen: "A joyous light has begun to shine" (engelsk), i: "A Saint and His Sequence: Singing the Legend of St. Olaf," s. 164–66, i: *Viking and Medieval Scandinavia* 5:2009.

1.4. KILDER OG UTGAVER

I dette delkapitlet ønsker jeg å gi en summarisk oversikt over kildene til sekvensen. Det finnes en oversikt over kildene med tekstvarianter før tekstutgaven i kap. 1.1. Vi har til sammen 67 kilder til *Lux illuxit*, som kan deles i to hovedgrupper: manuskripter og trykte bøker. I tillegg kommer de vitenskapelige utgavene av sekvensen fra 1700-tallet og fremover. Videre kan kildene deles inn etter opprinnelsesland. Selv om *Lux illuxit letabunda* ble komponert av det norske erkebispedømmet, er den overlevert hovedsaklig gjennom utenlandske manuskriptfragmenter.

De fire norske fragmentene er det verdt å trekke frem. De finnes alle i Riksarkivet i Oslo. Tre av dem kan dateres til 1200-tallet, mens det største, fragment nr. 986, stammer fra 1400-tallet:

Lat. frag. 418, fol. 3r (troparium/sequentiarum, Norge?, 1200–1250). Deler av åttende strofe.

Riksarkivet i Oslo

Lat. frag. 932, (missale, Norge, 1200–1250). Fjerde og femte strofe. Riksarkivet i Oslo

Lat. frag. 1030 (antiphonarium, Norge, 1250–1300). *Incipit*. Riksarkivet i Oslo

Lat. frag. 986, fol. 5 (sequentiarum, Norge, 1400-tallet). Første til sjette strofe. Riksarkivet i Oslo

Oversikten og dateringene ovenfor er basert på Ommundsen (2007b): Seqv. 1, Lat. frag. 418 (s. 13–17); Seqv. 13, Lat. frag. 986 (s. 65–68); Seqv. 18a-c, Lat. frag. 881, 882 og 932 (*Lux illuxit* på 932) (s. 85–92); Seqv. 64 add, Lat. frag. 1030 (s. 302–4). Forskningsprosjektet ved Universitetet i Bergen "Fra manuskriptfragmenter til bokhistorie" refererer til frag. 986 som en del av "The Saint Olaf Sequentiary." På hjemmesiden fragment.uib.no finnes en digital rekonstruksjon med flere blader som tilhørte denne sekvensboken, inklusive frag. 986. Fragmentene ble også studert og redigert av Eggen (1968a+b). Faksimiler i sort-hvitt av de tre viktigste fragmentene finnes i Eggen (1968b): s. 14 (faks. 22, Lat. frag. 418), s. 81 (faks. 131, Lat. frag. 932), s. 62 (faks. 102, Lat. frag. 986).

Det finnes 40 fragmenter som inneholder sekvensen i Det svenske riksarkivet. I Sverige ble liturgiske bøker anvendt som innbindingsmateriale på samme måte som i Danmark-Norge etter reformasjonen. Disse fragmentene har vært gjenstand for en omfattende undersøkelse av Gunilla Björkvall (2015). De mange forekomstene av *Lux illuxit* gjør at Björkvall antar at sekvensen har eksistert i alle de svenske bispedømmene, en viktig indikasjon på Olavssekvensens og -kultens spredning i Skandinavia.¹³⁵ Jeg vil gjerne trekke frem en tidlig kilde, Fr 1504 og 1505 fra codex 224, et breviarium fra 1200-tallet, Skara.¹³⁶ Dette er den tidligst daterte fullstendige teksten jeg har funnet. Teksten er komplett og lesbar, og interessant nok helt uten avvik fra de norske fragmentene og *Missale Nidrosiense*, mens senere svenske kilder ofte har mange slike avvik (jf. teksten i kap. 1.1). Det tyder på at teksten er mer opprinnelig, og dermed en viktig kilde til den fortsatt uskrevne historien om overleveringen av *Lux illuxit* i Sverige og ellers. Alle forekomstene er behandlet i Björkvalls bok, og jeg viser til denne for ytterligere opplysninger. Flere av fragmentene er også digitalt tilgjengelige på riksarkivet.se.

Utover disse fragmentene finnes det seks andre viktige svenske senmiddelalderske håndskrifter som inneholder hele sekvensen. Tre av dem (alle unntatt de tre fra *Missale Lincopense*)

¹³⁵ Björkvall (2015), s. 127. Fragmentene hører sammen, men regnes som to separate to kilder.

¹³⁶ *Ibid.*, s. 378.

ble konsultert da Georg Reiss skulle rekonstruere sekvensen utover det mangelfulle norske fragmentmaterialet. Oversikten finnes (med kommentarer) i Reiss (1912), s. 23–24.

Brocmans antiphonarium, Brocm. 196, fol. 18–19 (papircodex, sent 1500-tall). Kungliga biblioteket, Stockholm

Skara musikhandskrift 1, fol. 245 (Omfangsrík papircodex i 263 blad, ca. 1550). Skara Stifts- och Landsbibliotek

C 415, 124r (fra *Missale Lincopense*, uten melodi, 1400-tallet). Uppsala universitetsbibliotek

C 420, 177v+178r (fra *Missale Lincopense*, uten melodi, 1400-tallet). Uppsala Universitetsbibliotek

C 427, 111v+111r (fra *Missale Lincopense*, uten melodi, 1400-tallet). Uppsala Universitetsbibliotek

C 513, fol. 74–76 (svensk papircodex (graduale, inneholder for det meste sekvenser, ca. 1500).

Uppsala universitetsbibliotek

Gjennom Fragmenta Membraneas database (fragmenta.kansalliskirjasto.fi) har jeg funnet fire forekomster av sekvensen i Helsinkis universitetsbibliotekets samling; to fra missaler og to fra gradualer:

Frag. I.145, siste folio (missale, Åbo bispedømme, 13–1400-tallet). Komplet (uten melodi).

Fragmenta membranea, Helsinki universitetsbibliotek

Frag. I.232, fol. 3v (missale, nordisk, 1400-tallet). Strofe 1 til og med *hodie*. Fragmenta

membranea, Helsinki universitetsbibliotek

Frag. II.77, fol. 26r (graduale, nordisk, 13–1400-tallet (antagelig 1400-t.)). Mangler strofe 1 til 7;

begynner på *quod amabat*. Fragmenta membranea, Helsinki universitetsbibliotek

Frag. II.94, fol. 5–6 (graduale, nordisk, 13–1400-tallet (antagelig 1300-t.)). Komplet, noe

beskadiget øverst (melodilinjen ikke lesbar, en linje i v. 7.B. mangler). Fragmenta

membranea, Helsinki universitetsbibliotek

En oversikt over denne håndskriftsamlingen finnes i Toivo Haapanens *Verzeichnis der mitteralterlichen Handschriftenfragmente in der Universitätsbibliothek zu Helsingfors* fra 1922: bind I: *Missalia* (*Lux illuxit* i frag. 145, s. 70–71; frag. 232, s. 115); bind 2: *Gradualia* (*Lux illuxit* i frag. 77, s. 44–46; frag. 94, s. 53–54). I tillegg finnes det et fragment i Det finske nasjonalarkivet i Helsinki:

V / IB3, fol. 31–32 (antifonarium, Finland, 1450–1550). Nesten komplett; begynner med det siste

ord i første strofe, *devocio* (1.B.). Det finske nasjonalarkivet, Helsinki (finnes på

Til slutt finnes det to islandske kilder:

Pjms 3411, II, fol. 10–13 (missale?, Island, 1400–1500-t.). Strofe 1–2 t.o.m. *commutavit*; har også komplett *introitus* og *alleluia*-vers. Stofnun Árna Magnússonar, Reykjavík.

AM 98 8vo, del II, fol. 5r–8r (missale?, Island, 1400-tallet). Komplet, men i dårlig forfatning fra fol. 7, med lakuner. Den arnamagnæanske samling, København.

Det islandske fragmentet Pjms 3411 er faksimile 170 i Eggen (1968b), s. 108, og er tilgjengelig i farger på www.ismus.is (<https://www.ismus.is/i/book/uid-3355ce4d-d617-437f-9c42-5210a9d3725b>). A.M. 98 er faksimiler 192–198 i Eggen (1968b), s. 128–134. A.M. 98 er også digitalt tilgjengelig i farger på [handrit.is](https://handrit.is/is/manuscript/view/da/AM08-0098) (<https://handrit.is/is/manuscript/view/da/AM08-0098>).

TRYKTE BØKER OG UTGAVER MED SEKVENSEN

Olavssekvensen finnes i *Ordo Nidrosiensis Ecclesiae* fra tidlig 1200-tall, som har sekvensens *incipit* til Olavsfesten.¹³⁷ *Ordo Nidrosiensis* oppgav de festdager og rubrikker som skulle anvendes i den vidstrakte kirkeprovinsen. Dens nåværende form ble til under erkebiskop Tore Gudmundsson (1206–14) eller hans etterfølger Guttorm (1214–24), men i teksten finnes det indikasjoner på at arbeidet med en slik *ordo* ble iverksatt allerede av erkebiskop Eystein.¹³⁸

Sekvensen finnes også i mange senmiddelalderske trykte missaler og gradualer. Den viktigste er *Missale Nidrosiense*, trykket i København i 1519, som fortsatt eksisterer i ti eksemplarer og er en uvurderlig kilde til senmiddelalderens liturgi i den norske kirkeprovinsen. Den har hele sekvensens tekst (uten melodi) og er nesten helt identisk med fr. 986.¹³⁹ Dessuten finnes sekvensen i de svenske missalene som ble trykt på 14- og 1500-tallet: *Missale Stregnense* (Strängnäs bispedømme) fra 1487, *Missale Scarense* (Skara) fra 1498, *Missale Upsalense* (Uppsala) fra 1513, og *Missale Lundense* (Lund) fra 1514. Den finnes også i *Graduale Suecanum* ("Svensk graduale"), trykket i Lübeck ca. 1490. Den er i danske *Missale Hafniense* (København) fra 1510, og finske *Missale Aboense* (Åbo) fra 1488.¹⁴⁰

¹³⁷ Gjerløw (1968), s. 372.

¹³⁸ Se *ibid.*, s. 29–30 og 87ff; Hankeln (2012), s. 135ff. *Ordo Nidrosiensis'* opprinnelse og funksjon er noe omdiskutert. Her avventes ytterligere publikasjoner.

¹³⁹ *Missale Nidrosiense* (M.N.) (1519), s. 583.

¹⁴⁰ Et dansk fragment av et trykt missale, fr. 8189 i Det danske riksarkivet, er nesten identisk med *Missale Hafniense*.

Det er viktig her å understreke at Olavssekvensen aldri gikk "tapt" i egentlig forstand. Den dukket opp i sekvenssamlinger også etter reformasjonen, og i kirkehistoriske verk. Det jesuittiske Bollandistselskapets *Acta Sanctorum* har en svært grundig beskrivelse av kildene til Olavskulten i bind VII (*Acta Sanctorum Iulii*) fra 1731; der er også sekvensen med (s. 87–88). Bollandistene har brukt "*Missale Suecicum*" fra "slutten av 1400-tallet" som kilde, men en slik messebok er ukjent. Det må i så fall være en av de eldste svenske messebøkene (*Suecicum* betyr "svensk"), som *Missale Scarense* eller *Stregnense*. Tredje bind av den danske historiker og riksarkivar Jakob Langebeks *Scriptores rerum danicarum Medii Ævii* fra 1774 bruker *Missale Aboense* som sitt kildegrunnlag (s. 637). Denne overleveringen av teksten har imidlertid mange feil. Peter Wieselgrens bind om *Kyrkans sköna litteratur* fra 1833 er alt nevnt i kap. 1.3. Den anglikanske presten og hymneforskeren John Mason Neales sekvenssamling *Sequentiae ex missalibus Germanicis, Anglicis, Gallicis, aliisque medii ævii, collectæ* fra 1852 bruker *Missale Nidrosiense* (s. 140–42); den tyske hymnolog og salmediker Herman Adalbert Daniels *Thesaurus Hymnologicus* fra 1856 baserer seg igjen på Neale (s. 282–3). Ludvig Daae presenterer sekvensen i sin bok om middelalderens helgener (*Norges helgener*) fra 1873, basert på utgaven i *Missale Nidrosiense*, og inneholder den første norsk-/danskpråklige oversettelse av sekvensen jeg har funnet (s. 111–13).

Tre verker fra 1900-tallet er de eneste vitenskapelige utgaver i moderne forstand. *Lux illuxit* dukker opp i det 42. bindet av *Analecta Hymnica* fra 1903 (s. 302f). Den gir den mest komplette kildeoversikt før oppdagelsen av fragmentene i Riksarkivet og Reiss' forskning, med et tekstkritisk apparat. *A.H.* har bare teksten og ingen melodi. Det har Georg Reiss' avhandling *Musiken ved den middelalderlige Olavsdyrkelse i Norden* fra 1912, som vier stor plass til *Lux illuxit*, samt til officiet og andre sekvenser som *Postquam calix Babilonis* og *Predicasti Dei care*. Hans arbeid med *Lux illuxit* er basert på det nyoppdagede fragmentmaterialet, og et tekstkritisk apparat viser forskjellene mellom fragmentene og mange av de utenlandske håndskriftene og utgavene. Dessuten vier musikologen Reiss stor plass til en drøfting av melodien. Erik Eggens *The Sequences of the Archbishopric of Nidarós* fra 1968 tar for seg, som tittelen antyder, hele det omfattende sekvensrepertoaret i Nidaros erkebispedømme, basert på håndskriftene særlig i Den arnamagnæanske samling (fra Island, nå oppbevart i København). De to håndskriftfragmentene med *Lux illuxit* derfra sammenlignes med de tre fra Riksarkivet (s. 213–21 i bind I).

1.5. TEKSTKRITISK KOMMENTAR

Nedenfor ønsker jeg å belyse overleveringen av *Lux illuxit* gjennom noen eksempler. Årsaken er at selv om det finnes en del variasjoner i de utenlandske kildene på visse steder, er de ikke av stor betydning. Min vurdering er at overleveringen av teksten i *Missale Nidrosiense* (heretter *M.N.*) fra 1519 inneholder med svært få unntak den opprinnelige versjonen av sekvensteksten. Den er nesten identisk med den norske hovedkilden, frag. 986, som inneholder strofe 1 til 6 (til og med *ad*). Enkeltord og mulige skrivefeil i *M.N.* kan diskuteres, og Reiss har etter min oppfatning den rette korrektur til feilene. Han har med de tre norske fragmentene og de fleste trykte missalene i sin tekstkritiske utgave, mens Erik Eggen har brukt de norske og islandske fragmentene. Sammen gir de to et pålitelig bilde av tekstens (og melodiens) overlevering. Som nevnt inneholder særlig *M.N.* en pålitelig overlevering. Siden *M.N.* ble compilert av norske forfattere på oppdrag fra Nidaros' nest siste erkebiskop Erik Valkendorf (1510–22), er det rimelig å anta at de hadde tilgang til de beste norske manuskriptene.

De eneste tilsynelatende feilene i *M.N.* er *provolabat* for *pr(a)evolabat* i strofe 4.B. og *vocis* for *votis* i 5.A. Siden både prefikset *pre-* og *pro-* ofte forkortes i manuskriptene, kan tekstsamleren/trykkeren på 1500-tallet lett ha byttet dem om. Det gir ingen vesentlig betydningsmessig endring – *provolare* betyr "å fly avgårde (med hast)"; *prevolare* "å fly i forveien (med hast)" – men det er altså prefikset *pre-* som er best attestert. Det er ikke umulig at *provolabat* er opprinnelig, men jeg har valgt å holde meg til *prevolabat* i denne oppgaven. *Vocis* gir liten mening i sammenhengen og må forklares som en skrivefeil (*c* og *t* hadde den samme uttale ("ts")), og bokstavene kunne dessuten ligne mye på hverandre).¹⁴¹ Det er også viktig å understreke at *M.N.s* *penas* i strofe 6.A. må leses *poenas*, som her skrives med en vanlig senlatinsk sammentrekning.

Til slutt ønsker jeg å omtale overleveringen gjennom en relevant *case study*. Da Georg Reiss skulle skrive om Olavssekvensen basert på de nyfunnede norske fragmentene, måtte han lene seg til utenlandske manuskripter og trykte bøker for å utfylle strofe 7 og 8. Det er i disse strofene vi finner de betydeligste variasjonene. Særlig det opprinnelige elegante spill på tempus i syvende strofe har det rotet seg til med i flere overleveringer. Noen steder er verbene *amare*, *pregustare* og *optare*, som veksler mellom perfektum, imperfektum og partisipp for å beskrive Olavs martyrium (se kommentar til denne retoriske devisen i kap. 6 nedenfor), blitt endret til bare én av formene. Nedenfor følger en liste med fem varianter over strofe 7B i de utenlandske manuskriptfragmentene (forskjeller fra *M.N.* er **uthevet**):

¹⁴¹ *Vocis* er genitiv entall av *vox* ("røst," eller overført: "ord"), og kan vanskelig stå til *corde* eller *factis*. Det sannsynlige er en oppramsing av fire ord – som er Olavs måter å "dyrke" (*coluere*) Kristus på – i ablativ (med innskutte komma): *corde, votis, factis, ore*. Som jeg viser i kap. 3.5, er kilden sannsynligvis en preken av Augustin.

<i>Missale Nidrosiense</i>	1504/5 (Sverige, seq., xiii.)	28306 (Sverige, seq., xiii.)	28222 (Sverige, seq., xv.)	<i>Missale Hafniense</i> (1510)	V/IB3 (Finland?, antiph., xv./xvi.)
Quod amabat pregustavit / pregustatum plus optavit / plus optatum vendicavit / illustri martyrio.	Quod amabat pregustavit / pregustatum plus optavit / plus optatum vendicavit / illustri martyrio.	Quod amavit pregustavit / pregustatum plus optavit / plus optatum vendicavit / illustri martyrio.	Quod amabat pregustabat / morte mortem superabat / plus optatum vendicabat / illustri martirio.	Quod amabat pregustabat / morte mortem superavit / plus optatum vendicavit / illustri []	Quod amabat pregustabat / pregustatum plus optabat / plus optatum vendicabat / illustri martirio.

Av disse har bare de svenske fr. 1504 og 1505 den identiske ordlyd som *M.N.*. I noen viktige svenske og danske manuskripter og trykte missaler har en hel linje blitt byttet om, uvisst av hvilken grunn. Både i *Missale Hafniense* fra 1510, *Missale Upsalense* fra 1513 og *Missale Lundense* finner vi *morte mortem superavit* for *pregustatum plus optavit*. Både *M.H.*, *M.U.* og *M.L.* har, i likhet med de to fragmentene, *pregustabat* for *pregustavit*, og de har i neste verselinje *morte mortem superabat*, som er identisk med det svenske fragmentet. *M.U.* har dessuten *optato vendicabat*, som gir en ellers usett variant for ordet *optatum*. En lignende variant finnes i et svensk fragment, 28222. De mest avvikende fragmentene er fra sent 1400-tallet eller 1500-tallet, og altså nokså sene. På bakgrunn av dette er det nærliggende å tro at denne overleveringen av en helt annen setning i syvende strofe – *morte mortem superavit/superabat* – har oppstått i Sverige eller Danmark, og senere blitt innlemmet i de trykte missalene for deres to respektive erkebispedømmer, som ble utgitt nesten samtidig.¹⁴² Frasen kan komme fra hymnen for opphøyelsen av korset 14. september, *Honor crucis dilatetur*, som har *morte mortem superavit* i strofe 8.A., men den er lite attestert, og finnes ikke i noen skandinaviske missaler.¹⁴³ Frasen kan sies å være en generisk beskrivelse av Kristi død (og dermed også av martyriet), så den kan ha opptrådt som en substitutt for et manglende eller ødelagt vers i avskrifteksemplaret. Det kan også dreie seg om en feillesning av den svenske eller danske skriveren. Men de fleste kilder har *Missale Nidrosienses* ordlyd, som må være opprinnelig, også fordi den har en bestemt retorisk betydning.

Tekstutgaven i kap. 1.1 viser tydelig at mange av de utenlandske (ikke-norske) fragmentene byr på til dels store tekstvariasjoner, særlig i syvende strofe. Men jeg vil, som antydnet, argumentere for at *Missale Nidrosiense* har den korrekte varianten av *Lux illuxit*, av tre grunner: Den er blitt trykket på norsk initiativ, antagelig med norske manuskripter som forelegg; dens syvende strofe har en språklig og teologisk sett mer meningsfull veksling mellom verbformer enn noen av variantene; en "ustabil" overlevering som de utenlandske fragmentene vitner om, er langt fra et uvanlig

¹⁴² Jeg har ikke analysert den mulige opprinnelsen til feillesningene i detalj, men det vil kanskje være mulig å rekonstruere en slik tekstgenealogi på bakgrunn av tekstutgaven i kap. 1.1.

¹⁴³ *Analecta Hymnica* vol. 8 (1890), s. 23–24.

fenomen i middelalderens håndskriftkultur. Vi ser også at manuskriptene som har store variasjoner er av senere dato. Motsatt ser vi at tidlige kilder, som codex 224 fra 1200-tallet (Skara), har en nær identisk tekst med *Missale Nidrosiense* og de norske fragmentene.¹⁴⁴ Av disse grunnene tar jeg i denne oppgaven utgangspunkt i at *Missale Nidrosiense* har den riktige teksten, og min tolkning følger deretter.

1.6. OM FORMEN

Lux illuxit letabunda er en mellomfase- eller sen sekvens i åtte strofer. Seks av strofene har hovedsaklig trokeisk rytme (tung-lett) og to daktylisk (tung-lett-lett) rytme. Mønsteret varierer sekvensen igjennom.¹⁴⁵

1. 8p + 8p + 7pp
2. 7pp + 7pp + 7pp
3. 6pp + 6pp + 6pp + 6pp
4. 8p + 8p + 7pp
5. 8p + 8p + 8p + 8p + 7pp
6. 6pp + 6pp + 6pp + 6pp + 6pp
7. 8p + 8p + 8p + 7pp
8. 8p + 8p + 8p + 8p + 7pp

Hver av strofene gjentar sitt mønster to ganger. Eksempel: Strofe 1 følger den regelmessige såkalte *Stabat mater*-rytmen (8p+8p+7pp). Strofen har de følgende stavelser og rytme i vers 1.A.:

1 2 3 4 5 6 7 8 / 1 2 3 4 / 5 6 7 8 / 1 2 3 4 5 6 7
Lux il-lux-it le-ta-bun-da / lux il-lust-ris / lux io-cun-da / lux di-gna pre-co-ni-o.

De to første linjene har altså 8 trokeiske stavelser med s.k. kvinnelig (trykklett) utgang; den siste har 7 stavelser med mannlig (trykktung) utgang. Denne *Stabat mater*-rytmen er gjennomført i sekvenser som *Laudes crucis* og de fleste av de viktorinske og andre sekvenser av "sen" fase. Siden *Lux illuxit* har flere irregulære strofer, har flere forskere sådd tvil om den kan kalles en ekte viktorinsk eller sen sekvens etter regulær rytme. Åslaug Ommundsen har beskrevet *Lux illuxits* form som noe "gammeldags" ("old-fashioned"), fordi den er uregelmessig i formen, som gjør den til en sekvens av

¹⁴⁴ Se kommentaren i kap. 1.4.

¹⁴⁵ Verseskjemaet finnes i Ommundsen (2009), s. 166.

overgangsfasen.¹⁴⁶ Særlig den daktyliske rytmen i seks stavelser i tredje og sjette strofe bryter med den sekvensformen som var godt etablert da *Lux illuxit* ble skrevet i siste halvdel av 1100-tallet. I tredje strofe heter det:

1 2 3 4 5 6 / 1 2 3 4 5 6 / 1 2 3 4 5 6 1 2 3 4 5 6
 A. **In**-si-gnis **mar**-ty-ris, / **in**- si-gnis **glo**-ri-a, / **dul**-cis est **gau**-di- i / **dul**-cis ma- **te**-ri-a.
 B. **In**-sis-te **can**- ti-cis, / **ma**-ter ecc- **le**- si-a, / **ce**- les- ti **iu**- bi-lo, / **tan**-ge ce-**les**-ti-a.

Dette skjemaet (6p+6p+6p) bryter øyensynlig med det "moderne" viktorinske skjema, og reiser spørsmålene: Hvorfor skulle komponisten bruke en slik uregelmessig metrikk, når han på så mange andre måter synes å ha inngående kjennskap til det viktorinske sekvenskorpuset? Er Olavssekvensen ikke et "rent" produkt av viktorinsk komposisjonskunst likevel?

I mine øyne er det to alternative måter å forklare det faktum at sekvensen er komponert i overgangsstilen: For det første finnes det, som David Hiley påpeker, svært mange regelmessige sekvenser med skiftende verseform, til dels som komponistens demonstrasjon av tekniske ferdigheter.¹⁴⁷ Dette gjelder ikke minst *Laudes crucis*, som har en uregelmessig tredje strofe. Svaret til *Lux illuxits* tredje strofe ligger antagelig i sekvensen viet til St. Victor, *Ecce dies triumphalis*, som kan ha vært ført i pennen av Adam selv. Der lyder fjerde strofe som følger:

Invicti martyris / mira victoria / mire nos excitat / ad mira gaudia.
 Deprome iubilum, / mater ecclesia, / laudans et milite / regis magnalia.

Denne strofen har også skjemaet 6p+6p+6p, som er uvanlig for de viktorinske sekvensene. Men Olavssekvensens veksling mellom verseformer og likheten mellom den og *Ecce dies triumphalis* ble bemerket allerede av Georg Reiss.¹⁴⁸ Også et par andre strofer i *Lux illuxit* og *Ecce dies triumphalis* avviker fra det regelmessige skjemaet. Men her er likheten særlig slående, fordi Olavssekvensens forfatter åpenbart også har imitert flere av Victorsekvensens ord og vendinger: Frasen *invicti martyris* har blitt til *insignis martyris*, og *deprome iubilum* til det synonyme *insiste canticis*; *mater Ecclesia* er på samme sted; sluttrimene er de samme (-ia). Denne uregelmessigheten deler altså *Lux illuxit* på en sted i sekvensen som også er påfallende tekstmessig med en erketypisk viktorinsk sekvens, *Ecce dies triumphalis*. Dette må leses i sammenheng med at også den andre sekvensen for Adam, *Ex radice caritatis*, synes å ha influert språket vår egen sekvens (se særlig note til vers 8.A.). Når vi samtidig husker på at noen av det samtidige Olavsofficiets melodier og

¹⁴⁶ Ommundsen (2009), s. 168.
¹⁴⁷ Hiley (1993), s. 190ff.
¹⁴⁸ Reiss (1912), s. 15.

tekster er hentet fra officiet til St. Victor, tegner det seg et bilde av en bevisst allusjon mellom Olavsliturgien og liturgien til St. Victor og den som er tilknyttet St. Victor-klosteret mer generelt, både gjennom tekst og versemønster (og, som vi skal se, melodi).

For det andre: Siden innslaget av overgangssekvenser er nokså stort i Nidaros-repertoaret, kan det ha vært en bevisst intensjon å komponere med vekslende verseformer, for å vise både til den tyske og franske sekvenstradisjonen i Nidaros-repertoaret. Inntrykket av at *Lux illuxit letabunda* er særlig "gammeldags" bør uansett modereres, etter mitt syn.

Flere filologiske analyser av sekvensen er gjort av Egil Kraggerud og Åslaug Ommundsen, og jeg viser til dem for ytterligere kommentarer til rim og retorikk.¹⁴⁹ Men ett eksempel på komponistens retoriske kyndighet er det verdt å fremheve her. Åslaug Ommundsen har vist at stigen i Olavs drøm er illustrert gjennom den retoriske figuren *climax* (lat. *scala*), som betegner en "stigning," i vers 7.B.:

Quod amabat pregustavit, (A)
pregustatum (A) plus optavit, (B)
plus optatum (B) vendicavit illustri martirio (C).

"Det [Olav] elsket, fikk han en forsmak på; (A)
det han fikk en forsmak på (A), begjærte han enda mer; (B);
det han begjærte enda mer (B), vant han ved sitt ærerike martyrium." (C)

Her har komponisten gjort bruk av sine retoriske evner: Det opprinnelige stedet i *Passio Olavi* beskriver en *scala* som Olav ser i drømmen før slaget på Stiklestad. Men i stedet for å skrive ordet, benytter komponisten anledningen til å flette sammen fortellingen om Olavs stigevisjon og fortellingen om martyriet gjennom en retorisk devise – det hele kledd i den kontemplative teologiens språk, som jeg skal komme tilbake til i kap. 3.

1.7. OM MELODIEN

Denne oppgaven ikke er et musikologisk arbeid. Sekvensens melodi vil derfor ikke bli studert inngående, selv om relevante melodiske momenter vil trekkes inn i argumentasjonen. I sekvensgenren henger melodi og tekst svært nøye sammen. Melodien har en retorisk funksjon, blant annet ved å understreke dramatiske høydepunkter i teksten. Dessuten er de melodiske *contrafacta* – lån av melodi fra andre sekvenser – et viktig kjennetegn ved sekvensene, og danner et slags musikalsk referansesystem som også er ment å uttrykke den teologiske sammenhengen for eksempel mellom ulike helgener. Som Margot Fassler skriver, utviklet middelalderens poeter og

¹⁴⁹ Se Ommundsen (2009) og (2012); Kraggerud (1993) og (1995).

komponister "mange tilnærminger til *contrafacta* som spente fra det helt enkle til det komplekse, og noen kunstnere brukte teknikken for å knytte sammen [*interrelating*] tekster."¹⁵⁰ Det er allerede etablert at *Lux illuxit* bygger på melodier fra sekvenser som *Letabundus exultet* og *Laudes crucis*, to sekvenser fra sent 1000- og tidlig 1100-tall som begge – dog særlig den sistnevnte – ble viktige modeller for viktorinske sekvenser.¹⁵¹ Disse melodiske lånene er også av betydning for min egen argumentasjon.

Særlig tilknytningen til *Laudes crucis* er viktig.¹⁵² Den ble komponert for festen for oppdagelsen av korset (*In inventione Sancte Crucis*), som ble feiret som en viktig fest den 3. mai.¹⁵³ Melodien var selve hjørnesteinen for det viktorinske sekvensrepertoaret, og mange nye viktorinske sekvenser ble komponert med *Laudes crucis* som musikalsk forelegg. Dette var ifølge Fassler en måte å bevisstgjøre sammenhengen mellom ulike sekvenser, og særlig sammenhengen med korsrelikvien og dens teologiske betydning. Korsrelikvier hadde funnet veien til Europa etter frankernes erobring av Jerusalem i 1099. Det var der Helena, keiser Konstantins mor, etter tradisjonen hadde oppdaget Jesu kors. Et korsrelikvie ble gitt til Sigurd Jorsalfare av kong Baldwin av Jerusalem etter at nordmannen hadde hjulpet til med å erobre byen Sidon. Denne korsrelikvien kom til Konghelle-kirken i Norge i 1111 og endte muligens senere opp i Nidaros.¹⁵⁴ Tilstedeværelsen av en korsrelikvie i Nidaros erkebispedømme kan ha gitt en ekstra dimensjon til de mange allusjonene til *Laudes crucis* i *Lux illuxit*. Åslaug Ommundsen påpeker at evangelielesningen i Olavsmessen, fra Matt. 16/Luk. 9, passer godt med korstematikken: "Om noen vil komme etter meg, la ham fornekte seg selv, ta opp sitt kors daglig, og følge meg."¹⁵⁵ Disse tolkningene av sammenhengen med *Laudes crucis* gir et inntrykk av hvordan de melodiske *contrafacta* kunne forstås i middelalderen. Jeg er oppmerksom på at det kan finnes andre melodiske lån som tidligere forskning ikke har fanget opp. Jeg har forsøkt å finne melodiske korrespondanser til noen av de viktorinske sekvensene som synes å ha influert tekst og verseform i *Lux illuxit*, men har ikke lyktes. En fremtidig komparativ undersøkelse av Olavssekvensens melodi og andre sekvenser av en forsker på middelaldermusikk vil forhåpentlig lede til nye resultater.

En sekvens ligner i form en hymne. Men i motsetning til en hymne blir ikke sekvensens melodi gjentatt for hver strofe, men for hver verselinje, og er såkalt gjennomkomponert.¹⁵⁶ Et eksempel: I Olavssekvensens åttende og siste strofe har første og annen verselinje (8.A. og 8.B.) den

¹⁵⁰ "[M]edieval poets and composers developed many approaches to *contrafacta*, ranging from the simple to the complex, and some artists used the technique as a means of interrelating their texts." Fassler (1993), s. 162.

¹⁵¹ Se. f. eks. Ommundsen (2009), s. 167–68; Eggen (1968a), s. 219.

¹⁵² Melodi i Fassler (1993), s. 416–18.

¹⁵³ *O.N.*, s. 339.

¹⁵⁴ I alle fall Arne Odd Johnsen mente dette, se Johnsen (1955), s. 32–33.

¹⁵⁵ Ommundsen (2009), s. 171–72.

¹⁵⁶ Fassler (1993), s. 73.

eksakt samme melodi.¹⁵⁷ Tonearten er miksolydisk. Melodien har stor ambitus, avstand mellom laveste og høyeste note, fra D1 til A2 (når grunntone er G). Georg Reiss gir ellers en utførlig kommentar til melodiføringen.¹⁵⁸ Underveis har som sagt sekvensdikteren sitert flere melodier som har vært identifisert av moderne forskning.¹⁵⁹ En liten oversikt over de melodiske lånene i hver strofe følger under:

1. Åpningsstrofen ligner åpningen i overgangssekvensen *Letabundus exultet*, som gjentar sin melodi to ganger.¹⁶⁰ *Letabundus* ble sunget i Nidaros på vigilien for Epifania (dvs. festen for Herrens åpenbaring, 6. januar) og søndagen etter oktaven.¹⁶¹ I middelalderen var den nærmest for en popmelodi å regne. Blume og Dreves kaller den for "en av de mest elskede og sungne sekvenser i middelalderen," og den fant veien til messebøker over hele Europa.¹⁶² Dens grunnmelodi ble anvendt til flere hundre sekvenser, og ble populær også utenfor liturgien.¹⁶³ Siden melodien *Letabundus* var så utbredt, kan vi ikke si sikkert om det lå noen typologisk intensjon i å knytte den til første strofe i *Lux illuxit*. Likevel: *Letabundus* handler om inkarnasjonsmysteriet, og *Lux illuxit*s lovprisning av Olav den hellige som "lys" kan ha ment å vekke assosiasjoner til *Letabundus'* *iubilatio* over Kristi fødsel. Typologien mellom Kristus og Olav er godt etablert andre steder, ikke minst gjennom solstrålemetaforen i *Geisli*.
2. Siste vers av *Salve mater salvatoris* for Jomfru Marias fødsel, en sekvens tilskrevet Adam av St. Victor fra svært tidlig av.¹⁶⁴ Den finnes ikke i *O.N.* Det er også en første allusjon til *Laudes crucis* her. Den ble fremført på festen for korsets opphøyelse den 14. september (også i *O.N.*), og var et viktig melodisk grunnlag for det viktorinske sekvensrepertoaret.
3. Mulig allusjon til *Celsa lux Syons* sjette strofe i siste verselinje.¹⁶⁵ *Celsa lux* var en tidlig (ikke-viktorinsk) sekvens skrevet for St. Pantaleon, som ble feiret 28. juli, altså vigilien for Olavsfesten. Sekvensen finnes ikke i *O.N.*, men festen er indikert med fellestekster for flere martyrer.¹⁶⁶ *Celsa lux* og *Lux illuxit* finnes imidlertid sammen på det islandske fragmentet 3411, II (se referanse i kap. 4), som viser at *Celsa lux* ble fremført i kirkeprovinsen. St. Pantaleon led martyrdøden under Diokletians forfølgelser (†303), og den tematiske og

¹⁵⁷ Dette er konsekvent gjennomført i syv av sekvensens åtte strofer; unntaket er første strofe. Se Reiss (1912), s. 15.

¹⁵⁸ Reiss (1912), s. 39–44.

¹⁵⁹ I særdeleshet Reiss (1912), s. 53–56, og Eggen (1968a), s. 218–21.

¹⁶⁰ Eggen (1968a), s. 219.

¹⁶¹ *O.N.*, s. 172 og 183.

¹⁶² Blume og Dreves (1909b), s. 17.

¹⁶³ Se Benton (1991), s. 54–55 med videre referanser. At vi kan høre et snev av norsk folkemelodi særlig i åpningsstrofen, er ingen tilfeldighet. Nyere forskning viser at sekvensmelodiene har øvet innflytelse på europeisk folkemusikk (og ikke motsatt).

¹⁶⁴ Jf. Fassler (1984), s. 233.

¹⁶⁵ Eggen (1968a), s. 220.

¹⁶⁶ *O.N.*, s. 371; Eggen (1968), s. 211–13.

kronologiske nærheten til Olav sannsynliggjør et melodisk lån. Jf. Gunilla Iversens bemerkning om at kollektbønnen fra St. Pantaleon-festen er anvendt som bønn i Olavsofficiets non-tidebønn.¹⁶⁷

4. Første halvdel basert på *Laudes crucis*.¹⁶⁸

5. Både Reiss og Eggen nevner en allusjon til *Vox sonora nostri chori* for St. Catharina, en viktorinsk sekvens basert på *Laudes crucis*.¹⁶⁹ Men ifølge Fassler er *Vox sonora* et sent tillegg til det viktorinske sekvensrepertoaret, fra ca. 1210–20.¹⁷⁰ Det er en altfor sen datering for *Lux illuxit*, så det er mer sannsynlig at melodibasisen er *Laudes crucis* fremfor *Vox sonora*.

6. Ukjent?

7. *Laudes crucis*; Eggen påpeker også at første halvdel av *Stola iocunditatis'* syvende strofe ligner mye på *Lux illuxit*'s første halvdel av syvende strofe.¹⁷¹ *Stola iocunditatis* ble skrevet for den romerske diakonen og martyren St. Laurentius, som ble feiret 10. august. I *O.N.* synges *Stola* på oktaven.¹⁷² Lori Kruckenberg har skrevet en grundig artikkel om de nye sekvensene (*sequentiae novae*) *Celeste organum* og *Stola* i Nidaros-repertoaret, hvor hun påpeker at *Stola* kom til den norske kirkeprovinsen fra kontinentet (Frankrike), og utviser noen av de nyeste trekkene i den liturgiske diktningen på den tiden.¹⁷³ St. Laurentius var en viktig helgen i Skandinavia, og var skytshelgen for Lund erkebispedømme, som de norske bispedømmene hørte under frem til 1153.¹⁷⁴ Den kan altså ha kommet til under Lund-tiden.

8. Fra sluttstrofen i *Laudes crucis*. Eggen viser til at Laurentius-sekvensen *Prunis datum admiremur* (en del av det viktorinske repertoaret, i motsetning til *Stola iocunditatis*) gjør det samme: Bruker *Laudes*-melodien bare i siste strofe.¹⁷⁵

Jeg har valgt å inkludere melodien som et tillegg (Tillegg B). Denne versjonen er hentet fra den moderne katolske salmeboken *Lov Herren*, har tekst og melodi med pneumenotasjon, og er gjort

¹⁶⁷ Iversen (2000), s. 413.

¹⁶⁸ Ommundsen (2012), "Sources and Literary Models."

¹⁶⁹ Reiss (1912), s. 55; Eggen (1968a), s. 218. Fassler (1993), s. 179 (under II.A.1).

¹⁷⁰ Fassler (1993), s. 145. Hun nevner at Catharina-kulten var stor i Paris på begynnelsen av 1200-tallet. Se også *idem*, s. 296–7.

¹⁷¹ Eggen (1968a), s. 220. Se *Stolas* melodi i Kruckenberg (2006), s. 392 og 406, smn.l. *Lux illuxit* i Eggen (1968), s. 217.

¹⁷² *O.N.*, s. 385.

¹⁷³ Kruckenberg (2006), s. 367–411, konklusjon på 403.

¹⁷⁴ Mortensen (2006), s. 256.

¹⁷⁵ Eggen (1968a), s. 220–21.

fritt tilgjengelig på nettet.¹⁷⁶ For utgaver av melodien med notasjon i fem staver viser jeg til Georg Reiss og Erik Eggen. Deres utgaver får også frem ulikhetene i de forskjellige overleveringene.¹⁷⁷

1.8. FORFATTER OG DATERING

Dette delkapitlet handler om å etablere en sannsynlig datering og kontekst for komposisjonen av *Lux illuxit*. Først må dateringsspørsmålet behandles. Jeg argumenterer i denne oppgaven for at sekvensen er basert på *Passio Olavi*. Som Åslaug Ommundsen har påpekt, er sekvensen en del av en "tekstlig mosaikk" (*textual mosaic*) som omfatter messen og officiet.¹⁷⁸ Det er klart at officiet er modellert etter *Passio Olavi*, mens forbindelsen mellom *Passio Olavi* og sekvensen virker mindre klar. Lenka Jiroušková er blant dem som er skeptiske til å trekke slutninger på bakgrunn av ordlikhetene mellom sekvensen og *Passio Olavi*. Hun kommenterer at den tematiske likheten med *Passio* ikke beviser at den har fungert som forelegg.¹⁷⁹ Hun støtter seg til et sitat fra Åslaug Ommundsen, som spør om ikke ordlikheten mellom *rex Olavus constitutus in regni fastigio* fra sekvensen (IV.1) og *in regali fastigio constitutus* fra *Passio Olavi* (P.III.1) tyder på en bevisst allusjon, eller om disse uttrykkene var en del av hans "Olav-vokabular."¹⁸⁰ Eyolf Østrem er tilsvarende skeptisk til forbindelsen mellom de viktorinske sekvensene og *Lux illuxit*, og kaller antagelsen om en direkte påvirkning for en mulig "overfortolkning av materialet."¹⁸¹ Jeg er ikke overbevist av disse argumentene. Ikke bare er tekstlikhetene mellom *Passio Olavi*, *Officium Olavi* og sekvensen påfallende; omstendighetene rundt komposisjonen av sekvensen og officiet synes å være de samme, og vitner om innflytelse fra det samme miljø, som jeg identifiserer som augustinsk eller viktorinsk (fra St. Victor-klosteret i Paris). Olavsbildet, altså helgenidealet som formuleres, er også det samme i hagiografien og liturgien. Det kan rett nok være farlig å lene seg i for stor grad på sammenfallende ord og vendinger i analysen av tekster, men nettopp fordi man ikke tar høyde for den større historiske og teologiske sammenhengen. Dette vil være et hovedpoeng i min diskusjon av konteksten i kapittel 2 og teksttolkningen i kapittel 3.

Nyere forskning har argumentert for at *Passio Olavi* må være skrevet etter Theodoricus

¹⁷⁶ Link: [http://liturgi.info/Lux_illuxit_\(LH614\)](http://liturgi.info/Lux_illuxit_(LH614))

¹⁷⁷ Reiss (1912), s. 36–39; komparativt på s. 24–34; Eggen (1968a), s. 215–17.

¹⁷⁸ Ommundsen (2013), s. 62.

¹⁷⁹ Jiroušková (2014a), s. 335.

¹⁸⁰ "One may wonder whether the composer of the sequence deliberately wanted to relate the sequence to the office and/or *Passio*, or if these expressions were part of his 'Olaf vocabulary'." Ommundsen (2009), s. 170. Det må her understrekes at Ommundsen deler min oppfatning av sekvensens opphav, se *idem*, s. 172: "It seems likely that the references to *Passio Olavi* and/or the office *In regali fastigio* were made consciously, and that the sequence was composed after these."

¹⁸¹ Østrem (2001), s. 183.

Monachus' *Historia*, som ble skrevet tidligst 1176.¹⁸² Theodoricus Monachus bringer til veie nyoppdaget informasjon om Olavs dåp som også finnes i *Passio Olavi*, noe som tyder på at Theodoricus skrev først. Det gir mening i det franskorienterte Nidaros-miljøet på slutten av 1100-tallet at opplysningen om at Olavs dåp i Rouen var betydningsfull. Steffen Hope skriver at opplysningen om Olavs dåp "viser tydelig at erkebiskopens krets forsøkte å omformulere Olav i denne perioden," og at den får stor betydning for den senere Olavslitteraturen.¹⁸³ *Passio et miracula beati Olavi* i sin endelige form har sannsynligvis blitt til like etter dette, omtrent 1180. Lars Boje Mortensen fremhever Eystein Erlendsson som "prosjektleder" for prosjektet snarere enn som eneforfatter.¹⁸⁴ Hagiografien har en kompleks og mye omtalt overleveringshistorie som kan ha foregått i flere faser.¹⁸⁵ De eldste to manuskripter av *Passio Olavis vita*-del, altså den første del av hagiografien, er to ulike versjoner: den korte og den lange *vita*. Mirakeldelen, den annen del av hagiografien, har sin egen, kompliserte overleveringshistorie, og deler flere av de samme miraklene som i dråpakvadet *Geisli* fra 1153. Når vi snakker om overleveringen av *Passio Olavi*, snakker vi derfor om minst to separate overleveringshistorier. Olavsbildet vi finner formulert i *Passio Olavi*, skiller seg vesentlig fra tidligere tekster, også fra Theodoricus' *Historia*, som for øvrig befant seg i det samme kirkelige miljø. Jeg skriver mer i kapittel 2 om de politiske omstendighetene rundt denne nyformuleringen. Etter at Sverre Sigurdsson utfordret konge- og kirkemakten fra omtrent 1177, kan det ha vært et incentiv til å skape et mer kirkelig Olavsbilde, det vil si av en konge som har den åndelige, ikke den verdslige makten som sitt høyeste ideal, ikke praktiserer vold, men forkynner evangeliet, og så videre. Sverre drev Eystein i landflyktighet i 1180–83. *Passio Olavi* kan ha blitt til i denne perioden, men den kan også ha blitt til før eller etter eksilet. Men den ble etter all sannsynlighet til mellom 1180 og 1188, året Eystein døde, siden han selv dukker opp i noen av de siste mirakelberetningene.

Vi kan ikke vite sikkert når officiet og sekvensen ble til, men jeg antar at officiet ble skrevet enten like før eller samtidig med sekvensen, på grunn av noen tekstlikheter som jeg beskriver nærmere i kap. 3. Siden tekstenes forbindelse til St. Victor-klosteret er så sterk, antar jeg at de ble skrevet der eller i Helgeseter – som var et augustinerkloster i Nidaros opprettet av Eystein, og som kan ha vært tilknyttet viktorinerne – omtrent 1183–88.¹⁸⁶ Dersom liturgien ble komponert i Nidaros,

¹⁸² Hope (2017), s. 131.

¹⁸³ "[This information] shows clearly that the archbishop's circle sought to reformulate Olaf in this period." Hope (2017), s. 134.

¹⁸⁴ "In my opinion, then, Eystein wrote one miracle himself (and possibly one or two more), and he composed or coordinated the *Passio* part as a natural aspect of his position as "project leader" in a campaign in which the later bishop/archbishop Tore was also involved. The pieces fit best if we assume that all this happened in the 1170's and the diffusion of that text began then and in the 1180's." Mortensen (2012), s. 83.

¹⁸⁵ Den mest oppdaterte oversikt over overleveringen i Hope (2017), s. 138–145. Se tabelloversikt i Jiroušková (2010), s. 238–39.

¹⁸⁶ Hope daterer officiet til 1185–1200, på slutten av eller like etter Eysteins tid. Hope (2017), s. 134. Jeg synes at det er noe sent; i alle fall mener jeg at den ble til under Eystein, jf. argumentasjonen nedenfor.

var det sannsynligvis etter Eystein vendte hjem fra eksilet sommeren 1183, men dersom den ble komponert i utlandet, er det ikke noe i veien for at den ble til i årene før.

Vi kan heller ikke vite helt sikkert om sekvensen ble til under erkebiskop Eystein (d. 1188) eller hans etterfølger Eirik Ivarsson (1189–1205), som selv var viktoriner og var utdannet i pariserklosteret. Men vi har svært gode grunner til å anta at det var på Eysteins tid. Eysteins bispegjering er et viktig tema i neste kapittel, og vi vet at han iverksatte en kirkereform ikke lenger at han kom tilbake som erkebiskop i 1161. Det augustinske preget på hans pontifikat er tydelig. Mens Eystein Erlendssons siste fem år som erkebiskop synes å ha vært relativt fredelige, var Eirik Ivarsson i strid med kongemakten fra begynnelsen av. Han vendte hjem med palliet i 1190, og var i eksil i Lund alt fra 1191. Han dro ikke tilbake til landet før kong Sverre døde i 1204. I denne perioden hadde kongen konfiskert all kirkelig eiendom. Det virker lite sannsynlig at Eirik Ivarsson og hans menn hadde ressurser til å gjennomføre en omfattende liturgisk reform i denne perioden. Vi har svært få opplysninger om denne perioden i kirkehistorien (utover kong Sverres egne skrifter), men det virker rimelig å karakterisere den som begynnelsen på slutten for den viktorinske innflytelsen over norsk kirkeliv. Som jeg skal vise i denne oppgaven, er Olavsofficiet og -sekvensen de sterkeste – og utvilsomt mest langvarige – eksempler på denne innflytelsen.

Jeg vil til slutt gi noen momenter til forfatterspørsmålet. I en forstand er spørsmålet om den konkrete forfatter av *Lux illuxit* underordnet. De fleste sekvensdiktere i middelalderen var anonyme, med unntak av noen berømte skikkelser som (ofte feilaktig) er blitt tilskrevet en stor mengde sekvenser. Likevel er vi ikke helt uten indisier til hva slags skikkelse dikteren av *Lux illuxit* kan ha vært, eller hvilket miljø han tilhørte. Jeg har argumentert for at sekvensdikteren har en sterk tilknytning til augustinerklosteret St. Victor i Paris. Argumentene for Olavssekvensens viktorinske proveniens kan oppsummeres i fire punkter:

1. Selve sekvensen: *Lux illuxit letabunda* har, som jeg har vist i de foregående kapitlene, flere strofer som ligner strofer i viktorinske sekvenser både i tekst, melodi og verseform. Språket i første strofe synes påvirket av viktorinske sekvenser som *Lux illuxit dominica* og *Lux iocunda, lux insignis*. Tredje strofe har uregelmessig rytme i seks stavelser, i likhet med fjerde strofe i sekvensen for St. Victor *Ecce dies triumphalis*, som også har en påfallende lik ordlyd her. Fjerde til syvende strofe forteller om Olavs *vita* og *passio* med utgangspunkt i *Passio Olavi*, men i åttende strofe vises påvirkningen fra de viktorinske sekvensene igjen. Den har en ordlyd som ligner den tiende strofen i sekvensen for mottagelsen av St. Victors relikvier, *Ex radice caritatis*. *Lux illuxit* er for det meste komponert på bakgrunn av *Laudes crucis attollamus*, som er en av de melodiske hjørnesteinene i det viktorinske sekvensrepertoaret.¹⁸⁷

2. Resten av Olavsliturgien: Som jeg skal vise i kap. 2, vitner også *Officium Olavi* om sterk

¹⁸⁷ Fassler (1993), s. 290–320, særlig 296ff. Se kap. 1.7. i denne oppgaven for en oversikt over de melodiske lånene.

augustinsk innflytelse. Olavsofficiet har flere *contrafacta* fra offisiene til St. Augustin, St. Victor, St. Vincent, St. Denis og St. Martin; det vil si at melodier fra disse helgenoffisiene har vært brukt til de nye tekstene i Olavsofficiet.¹⁸⁸ Disse helgenene utgjør hva jeg kaller for viktorinske kjernehelgener, helgener som var særlig venerert i St. Victor-klosteret.¹⁸⁹

3. Det augustinske preget på resten av liturgien: Resten av *Ordo Nidrosiensis* bærer preg av augustinsk innflytelse. Eystein Erlendsson har befalt at Augustin-festen skal feires i alle kirker med særlig høytid, en uvanlig skikk utenfor augustinerklostrene. Både officiumshymnene og Augustin-sekvensen *Interni festi gaudia* er uvanlige innslag i en sekulærkirkelig *ordo*.

4. Konteksten for øvrig. Den nære forbindelsen mellom Nidaros erkebispedømme og St. Victor-klosteret har lenge vært et tema i forskningen, og jeg drøfter den i detalj i kapittel 2.2.

Ingen av argumentene ovenfor er nye i forskningen, men de er ikke blitt satt sammen til en helhet. Forfatteren av Olavssekvensen kan ha vært en norskfødt geistlig som virket i kretsen rundt erkebiskop Eystein. Den samme kretsen var det som i løpet av noen få år utferdiget en latinsk Olavs-*vita* (*Passio Olavi*), samlet de kjente mirakler (*Miracula Olavi*), og, ikke minst, gav *vita*-et og mirakelberetningen liturgisk og hymnisk form. Det er ingenting i veien for at mannen som komponerte *Lux illuxit* også komponerte noen eller flere av de andre liturgiske stykkene til Olavsliturgien, men det virker mer sannsynlig at et så stort prosjekt besto i en arbeidsfordeling mellom flere dyktige liturgiske komponister. Fordi Olavssekvensen synes influert av de viktorinske sekvensene både i tekst, melodi og verseform, er det nærliggende å se til St. Victor-klosteret for sekvensens opphavsmann. Som jeg skrev i innledningen, var St. Victor-klosteret i Paris et viktig lærdomsmiljø og en utdanningsinstitusjon for norske geistlige i siste halvdel av 1100-tallet. Det var dessuten et senter for sekvensdiktning, med et eget og prestisjefyllt sekvensrepertoar som stammet fra den store dikteren Adam av St. Victor (†1146). Den norske tilknytningen til St. Victor kan ha kommet i stand i tiden rundt opprettelsen av Nidaros erkebispedømme i 1153, og den utstrakte kontakten mellom kirken i Nidaros og klosteret i Paris vil bli drøftet inngående i neste kapittel. Også Erik Gunnes foreslår at en viktoriner kan være mannen bak vår sekvens, og "at en av de norske knyttet til St. Victor har tilegnet seg tilstrekkelig ferdighet i versekunst og komposisjon." Jeg er for min del overbevist om at komponisten må ha vært norsk, simpelthen fordi kultusen og liturgien var norsk. Det er naturlig å tro at sekvensen ble komponert lokalt, ikke som et rent bestillingsverk fra utenlandske klostre. Det forutsetter imidlertid at det har gått nok tid mellom opprettelsen av erkebispedømmet og av kontakten mellom klostre som St. Victor, og komposisjonen

¹⁸⁸ Forbindelsen mellom Olavsofficiets melodier og disse helgenenes melodier ble analysert av Eyolf Østrem i hans doktoravhandling i musikkvitenskap, Østrem (2001). Senere har Roman Hankeln demonstrert de "referensielle kvalitetene" ved Olavsofficiets melodiske lån (*contrafacta*), se f. eks. konklusjonen i Hankeln (2012), s. 144. Denne typologiseringen gjennom musikk ligner måten de viktorinske sekvensene er tematisk relatert til hverandre gjennom felles kjernemelodier som *Laudes crucis*. Fassler (1993), s. 290ff.

¹⁸⁹ Se Hankeln (2012), s. 140ff. Oversikten over alterdedikasjonene i St. Victor-klosteret i Fassler (1993), s. 254–55, viser at de aktuelle helgenene alle hadde en prominent plass i kirken.

av *Lux illuxit*. Sekvensen bærer preg av en som har inngående kjennskap ikke bare til *Passio Olavi*, men til den kontinentale og viktorinske sekvenstradisjonen. Derfor gjetter jeg at han var en augustinerkannik utdannet i St. Victor som senere ble medlem av Helgeseter kloster i Nidaros, augustinerklosteret like på den andre siden av Nidelven for Kristkirken og erkebisppegården.

Erkebiskop Eystein hadde grunnlagt Helgeseter en gang før 1180. Siden flere av hans etterfølgere på 1100- og 1200-tallet hadde vært medlemmer av kommuniteten i St. Victor, er det nærliggende å tro at de også har tilhørt Helgeseter kloster, og kanskje også at Helgeseter, i likhet for eksempel med Æbelholt kloster i Danmark, har tilhørt den viktorinske kongregasjon av augustinerordenen. Synnøve Midtbø Myking argumenterer imidlertid for at Helgeseter ikke har vært en del av den viktorinske kongregasjonen.¹⁹⁰ Jeg tror at kongregasjonstilhørigheten ikke er avgjørende, men at den ikke kan utelukkes helt, med tanke på bevisene vi har for erkebiskopenes kontakt med pariserklosteret. Igjen er de liturgiske kildene påfallende; særlig at Olavsoffisiet låner melodier og tekster fra officier til helgener som er særlig venerert i klosteret, ikke minst St. Victor selv. Når det gjelder sekulærkannikene ved Kristkirken, skriver Steinar Imsen at lite tyder på at det ble etablert et sekulært domkapittel allerede på Eysteins tid. Tvert imot mener Imsen at vi kan betrakte Helgeseter som et slags "proto-domkapittel."¹⁹¹ Dersom Imsen har rett, har augustinerklosteret fungert som et viktig verktøy for erkebiskopen, og spilt en viktig rolle i hans kirkelige reform.

Jeg må understreke her at det forblir gjettverk å lokalisere forfatteren av *Lux illuxit letabunda* til Helgeseter eller noe annet kloster. Vi har svært få kilder til Helgeseter klostrets historie før 1200-tallet, og ingen til prosessen rundt Olavsliturgiens tilblivelse. Mine argumenter tar utgangspunkt dels i omstendighetene, dels i tekstene selv. På denne bakgrunn mener jeg likevel at vi kan danne oss et ganske rikholdig bilde av sekvensens opprinnelse.

¹⁹⁰ Myking (2017), s. 110.

¹⁹¹ Imsen (2012b), s. 16. Dette tror jeg også er i tråd med Eysteins overordnede augustinske program, nettopp fordi det var augustinerbevegelsens ideal at de regulære kannikene var ment å påvirke sekulærgeistligheten i en positiv retning.

Kontekst

For å forstå Olavssekvensen, må vi fremfor alt forstå dens historiske og teologiske kontekst. Dette kapitlet har til hensikt å presentere en slik kontekst, som fungerer som en lesenøkkel for tolkningen i kapittel 3. Sekvensen ble til under en omfattende reformperiode i det unge erkebispedømmet i Nidaros. Da Olavsliturgien skulle ekspanderes, måtte helgenkongen tolkes i tråd med samtidens teologi og hellighetsidealer. Denne nytolkningen begynte med hagiografien *Passio Olavi* og de nye tekstene til Olavsoffisiet (*Officium Olavi*), som var basert på *Passio Olavi*. Men den fikk kanskje sitt ypperste uttrykk i *Lux illuxit letabunda*. Kristkirken, der hvor Olavsskrinet lå, ble på samme tid utvidet med et oktagonalt gravkapell etter modell av Jesu gravkirke i Jerusalem, et tegn på at Olav ble betraktet ikke bare som en Guds apostel, men som en Kristus-skikkelse. Samtidig var det viktig at martyrkongen forble "relevant" for nordmennene på slutten av 1100-tallet, som på det tidspunktet for lengst var blitt kristnet. At han kunne være ikke bare en forbeder, men et *forbilde*, både for geistligheten, kongemakten og for den enkelte nordmann.

I denne perioden var forbindelsen til det kontinentale Europa blitt langt sterkere, noe som gjorde det mulig for norske kirkefolk å skrive lærde bøker og liturgiske komposisjoner. Norske prestestudenter – i alle fall de som var av god ætt – ble fra midten av 1100-tallet sendt til prestisjetunge skoler i utlandet. Der lærte de samtidens teologiske strømninger å kjenne. Og, som vi ser av de liturgiske tekstene, har noen av dem også lært seg latinsk diktekunst og musikkkomposisjon på et høyt nivå. Olavssekvensen er i så måte preget av sitt doble opphav: På den ene side er den preget av dikterens inngående kjennskap til Olavslegenden og teksten *Passio Olavi*; på den annen side av hans teologiske og retoriske dannelselse fra det europeiske kontinentet. I dette kapitlet ønsker jeg å gå dypere inn i disse ulike kontekstene for Olavssekvensen: den norske og den europeiske, den politiske og den teologiske. Begrepet som binder kontekstene sammen, er *reform*. Vi må derfor begynne med den europeiske reformbevegelsen og den norske virkeligheten på 1000- og 1100-tallet.

2.1. GREGORIANSK OG AUGUSTINSK REFORM

Da Nidaros erkebispedømme ble opprettet i 1153, befant den romerske kirke seg i slutfasen av en hundre år lang reformepoke som innebar store endringer i kirkens styresett, spiritualitet og politiske innflytelse. Kirken hadde blitt en vesentlig maktfaktor i det middelalderske Europa, med et sterkt pavedømme sentralisert i Roma, men som samtidig hadde stor innflytelse over resten av kontinentet. Ideene bak den moralske og politiske reform av kirken kom opprinnelig fra klosterbevegelsen.¹⁹² Benediktinerne i Cluny, det mektigste klosteret på 900- og 1000-tallet, ble viktige premissleverandører for den nye tidens idealer. Reformperioden begynte med valget i 1049 av pave Leo IX, som var sterkt påvirket av benediktinerne. Leo og den reformbølge som kom etter ham sørget for å etablere pavestolen som en utforder til patriarkatet i Konstantinopel, gjenreise den gamle disiplinen om prestelig sølibat, og fullstendig omforme kirkens sakraments- og botspraksis. Disse monastisk inspirerte idealene for moralsk disiplin og kirkelig suverenitet ble bestemmende for det neste århundrets reformbølger, i tillegg til at kirkens sakramentsteologi fikk en avgjørende formalisering og klerikalisering.¹⁹³

Historikeren Giles Constable foreslår en inndeling av reformen på 1000- og 1100-tallet i fire perioder:¹⁹⁴ Første periode, fra ca. 1040 til 1070, dreiet seg om den moralske reform av geistligheten. Her spilte kirkens kamp mot simoni (kjøp og salg av kirkelige rettigheter eller posisjoner) og innskjerpingen av sølibatskravet en viktig rolle. I den andre perioden, fra 1070 til 1100, begynte reformen også å omfatte spørsmålet om kirkens selvråderett vis-à-vis den verdslige makt. I denne perioden satt de viktige reformpavene Gregor VII (1073–85) og Urban II (1088–99) på Peters stol. Gregor VII var paven som ekskommuniserte den tysk-romerske keiser Henrik IV under den såkalte "investiturstriden," etter at denne hadde fortsatt å utnevne sine egne biskoper på tross av pavens befaling. Urban II fortsatte Gregors politiske linje, men er også kjent som paven som innledet det første korstog i 1096. I den tredje reformperioden, fra 1100 til 1130, ser vi en økt vektlegging av klosterlivets betydning. Flere viktige monastiske reformer finner sted i denne perioden, som de reformerte benediktinerne (kalt cisterciensere) som grunnla kloster i Cîteaux i Bourgogne i 1098. Særlig viktig i vår forbindelse er imidlertid klostrene som fulgte Augustins regel, og dermed ikke var monastiske i streng forstand, men besto av *canones regulares*, regulære (regelbundne) kannikere.¹⁹⁵ Premonstratenserordenen (kjent også som norbertinere, etter grunnleggeren St. Norbert av Xanten) ble stiftet i 1120, og var et slikt fellesskap av prester som fulgte den augustinske regel og ofte gjorde tjeneste ute i menighetene. Men denne ordensdannelsen

¹⁹² Luscombe og Riley-Smith (2004), s. 3.

¹⁹³ Se f. eks. Bynum (1982), s. 10 for dette viktige poenget: "[The church] began the process of locating supernatural power most centrally in the eucharist, which the priest controlled."

¹⁹⁴ Oversikten finnes i Constable (1996), s. 4, her noe utbrodert.

¹⁹⁵ Bynum fremhever Augustins preken nr. 355 om de geistliges liv som utgangspunktet for middelalderens augustinske klosterbevegelse. Bynum (1982), s. 48–49.

var bare et symptom på en mer omsegripende augustinsk tendens i Europa på denne tiden, en tendens som også fant veien til Norge. Den fjerde og siste reformperiode som Constable beskriver, fra 1130 til 1160, dreiet seg om et intenst fokus på *personlig* reform. De spesifikt monastiske og spirituelle reformidealene hadde nå funnet veien til en bredere del av kirken, og bidro til å artikulere en spiritualitet som omfattet både prester og legfolk.

Hvis vi nå vender oss til den norske situasjonen, kan vi slå fast at reformen av Nidaros erkebispedømme i siste halvdel av 1100-tallet omhandlet alle de ovenfor nevnte aspektene. På en måte kan vi si at alle de fire kontinentale reformbølgene, hver med sitt distinkte preg, skylte inn over den norske kirkeprovinsen samtidig. Norge befant seg geografisk sett i periferien av den verdensvide kirke, og ble sent kristnet – omkring 500 år etter de britiske øyer. Om vi betrakter Olav den helliges martyrium i 1030 som den symbolske fullendelse av Norges kristning, er det fremdeles over 120 år frem til erkebispedømmets opprettelse. Det tok med andre ord lang tid før den fulle institusjonalisering av kristendommen i landet. De kristne kongene på 1000-tallet hadde egne biskoper i hoffet, såkalte hirdbiskoper, med Olav Haraldssons engelske hirdbiskop Grimkjell som den viktigste. Egne bispedømmer fikk Norge først mot slutten av århundret: Nidaros, Bjørgvin og Oslo. De norske bispedømmene hørte under erkesetet i Hamburg-Bremen fra ca. 1043 til 1103, da erkebispedømmet i Lund ble opprettet. Nidaros fikk endelig status som erkebispedømme etter den engelske kardinal Nicolaus Breakspeares (senere pave Hadrian IV) legasjon til Norge i 1152 og 1153. Jon Birgirsson mottok palliet (det biskoppelige verdighetstegn) av kardinal Breakspeare og ble den første erkebiskop. Han døde imidlertid etter bare fire år, i 1157. Det samme år ble stormannssønnen Eystein Erlendsson valgt til ny erkebiskop av kong Inge, og mottok palliet i Roma i 1161.

Eystein Erlendsson ble født ca. 1120 i Børsa, syd for dagens Trondheim. Han var av god ætt, og fikk sin tidlige utdannelse ved biskop Simon i Nidaros.¹⁹⁶ Senere har han blitt teologisk utdannet i utlandet, kanskje hos viktorinerne i Paris. Kildene forteller oss lite om Eysteins personlighet og bakgrunn. Noe kan vi lese av sagaene, særlig *Sverres saga*. Erik Gunnes' biografi fra 1996 er for det meste en rekonstruksjon basert på kunnskap om Eysteins samtid for øvrig. Men vi vet at hans bispegjerning var langvarig og hadde langtreckende innflytelse på kirken i Norge. Eystein var, som tittelen på en nyere artikkelsamling indikerer, erkebiskop, politiker og kirkebygger.¹⁹⁷ Ikke bare bidro han vesentlig til å styrke og fremme Olavskulten gjennom den liturgiske reformen og utbyggingen av Nidarosdomen som Olavshelligdom; han innstiftet en lokal kirkerett, inviterte til nye klostergrunnleggelser, og ikke minst: han gikk i bresjen for en i norsk sammenheng hittil uhørt allianse med kongemakten. Det er ikke uten grunn at Erik Gunnes kaller ham, ved siden av kong

¹⁹⁶ Gunnes (1996), s. 26–31.

¹⁹⁷ Bjørlykke et al (red.), *Eystein Erlendsson – Erkebiskop, politiker og kirkebygger* (2012).

Sverre, den "helt sentrale figur i norsk 1100-talls historie."¹⁹⁸

Erkebiskopens tilknytning til den augustinske reformbevegelsen er antydnet allerede i det latiniserte navn han gav seg selv, *Augustinus*. Han later dermed til å modellere seg selv etter kirkefaderen St. Augustin (354–430), biskopen av Hippo. Navnet fremstår som en programerklæring: Erkebiskopen ville utøve sin bispegjerner etter 1100-tallets augustinske reformidealer. Han ønsket å forbedre utdannelsen og den moralske standarden til det norske presteskapet, slik at de kunne være eksempler for andre, for, som Olav Nenseter skriver: "Augustinerne levde på en måte som tilfredstilte alle disse idealene."¹⁹⁹ Som vi har sett, dreiet den gregorianske reform seg om kirkens frihet og dens presters åndelige og moralske integritet. Den augustinske regel og spiritualitet satte dette reformprogrammet ut i praksis. Caroline Walker Bynum karakteriserer en regulærkannik som en som oppbygger sin neste gjennom å *docere verbo et exemplo*, å "undervise" eller "forkynne gjennom ord og eksempel." Hun skriver: "Det som skiller regulære kanniker fra munk er kannikens følelse av ansvar for å bygge opp sine medmennesker både gjennom det han sier og gjennom det han gjør."²⁰⁰ Her ligger også forskjellen mellom en munk og en regulærkannik. Kanniken lever både aktivt og kontemplativt, utadrettet (mot menneskene) og innadrettet (mot Gud). Han er på samme tid munk og forkynner for folket. Denne kombinasjonen av "livsformer" skulle bli bestemmende for 1200-tallets tiggerordener, fransiskanerne og dominikanerne, som begge la augustinerregelen til grunn, i tillegg til sine egne konstitusjoner. Augustinerne forkynte evangeliet ut mot samfunnet og legfolket, et for kirken stadig viktigere oppdrag i et Europa med økende urbanisering og økonomisk vekst. Til dette hører også den idéhistoriske endring som kan oppsummeres med det Bynum kaller for 1200-tallets "gjenoppdagelse av selvet," det indre mennesket.²⁰¹ Denne endringen kommer ifølge Bynum fra paradokset som ligger bak mye av religiøsiteten på 11- og 1200-tallet: "I denne perioden ser vi både at geistlighetens makt og at antiklerikalt kjetteri og legreligiøsiteten øker," som hun tilskriver det faktum at "idet presten ble stadig fjernere, ble Gud mer tilgjengelig; idet presten ble "guddommeliggjort," ble Gud "menneske."²⁰² Med andre ord: Ikke bare fikk legfolket en ny viktighet på 1200-tallet; de fikk en mer "tilgjengelig" Gud – og mer tilgjengelige helgener, kan vi føye til – å modellere sine liv etter. Liturgien, med feiringen av nattverdssakramentet som det klare høydepunkt, får på 1100-tallet en avgjørende betydning. Den er en bredt anlagt reform som berører alle sjikt av kirkens hierarki, leg som lærd, men som først og fremst går gjennom geistligheten. I

¹⁹⁸ Gunnes (1996), s. 13.

¹⁹⁹ Nenseter (2003), s. 49.

²⁰⁰ "What distinguishes regular canons from monks is the canon's sense of a responsibility to edify his fellow men both by what he says and by what he does." Bynum (1982), s. 36.

²⁰¹ *Ibid.*, s. 106.

²⁰² "Behind the many changes in twelfth- and thirteenth-century religion lies therefore a paradox: the period saw the increased power of the clergy as well as waves of antisacerdotal heresy and lay religiosity. . . . As the priest became more distant, God became more accessible; as the priest was "divinized," God became "human." *Ibid.*, s. 19.

Nidaros erkebispedømme fikk denne geistlig orienterte reformspiritualiteten et viktig uttrykk gjennom forbindelsen til augustinerklosteret St. Victor i Paris, hvor flere erkebiskoper og prester var utdannet. Forbindelsen mellom Nidaros og St. Victor er også vesentlig fordi den danner utgangspunktet for den reformerte Olavsliturgien på slutten av 1100-tallet.

2.2. DEN VIKTORINSKE FORBINDELSEN

Klosteret St. Victor ble etablert av William av Champeaux, som hadde vært sekulærkannik (i motsetning til regulær) og en viktig læremester ved Notre Dame-katedralen i Paris. Etter at han bosatte seg som eremitt på sydsiden av Seinen i 1108, fulgte mange av hans elever etter ham. Den nye kommuniteten adopterte den augustinske klosterregel. St. Victor ble i løpet av få tiår blant de mest berømte sentra for teologisk og liturgisk kultur i Europa, en forløper til universitetene på 1200-tallet. I en tid som var preget av økt urbanisering, økonomisk og befolkningsvekst, en sterkere kirkelig struktur og et økende behov for sakramental betjening, ble St. Victor en viktig utdannelseinstitusjon for prestekandidater fra fjern og nær, etter hvert også fra Norge. Juliet Mousseau og Hugh Feiss skriver i en antologi om viktorinerklosteret som utkom nylig: "Viktorinerne hadde en felles livsform (*conversatio*) der studier, undervisning og pastoral virksomhet (*doctrina veritatis*) var verdsatt, men der intellektuelt arbeid og prestedtjeneste var integrert i en livsstil med åndelig vekst og kontemplativ bønn som formål."²⁰³ Den mest kjente teolog ved klosteret var tyskeren Hugo (†1141), og etter ham hans disippel Richard (†1173). Adam av St. Victor (†1146) var den viktigste dikter av liturgiske sekvenser i det tolvte århundre. Hans sekvenser – og sekvensene tilskrevet ham – utgjør en familie der felles melodier og språk danner typologiske forbindelser mellom tekstene. Hugos teologiske verker og Adams liturgiske sekvenser er alle myntet på et idealpublikum: den velutdannede prest, rensket for all sekulær innflytelse, klar til å hengi seg til livet i det geistlige fellesskapet, som skal bringe reformen videre utover gjennom ord og eksempel. Dette er Hugos reformatoriske visjon av kirken, en visjon som i Adams penn blir konsipert som liturgiske symboldikt.²⁰⁴

I det følgende vil jeg forsøke å samle noen av bevisene vi har for den nære forbindelsen mellom Nidaros erkebispedømme og St. Victor-klosteret i siste halvdel av 1100-tallet.²⁰⁵ Den norske

²⁰³ "The Victorines shared a common way of life (*conversatio*), in which study, teaching, and ministry (*doctrina veritatis*) were valued, but in which intellectual work and priestly service were integrated into a lifestyle aimed at spiritual growth and contemplative prayer (*disciplina virtutis*)." Feiss og Mousseau (2018), s. ix.

²⁰⁴ Fassler (1993), s. 214.

²⁰⁵ Mykings (2017) oversikt er oppdatert og grundig, s. 90–110. Se også Lenka Jiroušková's oversikt i *idem* (2014a), s. 291–298. En mer generell oversikt over forbindelsen mellom viktorinerne og de skandinaviske land finnes i Harðarson (1995), s. 9–37. Gunnes (1996) har også den augustinsk-viktorinske tilknytningen som en rød tråd.

kirkens mektigste menn på 1100-tallet enten var viktorinere eller sto i nær forbindelse med dem. Og, som Gunnar Hardarson skriver: "Der hvor det har fantes en biskop eller en viktorinsk kannik, kan man gå ut fra viktorinske påvirkninger."²⁰⁶ Eystein kan selv ha vært viktoriner, dog mangler vi konkrete bevis for dette. Vi vet at hans umiddelbare etterfølgere i erkebispesetolen, Eirik Ivarsson (1188–1205) og Tore Gudmundsson (1206–1214), samt Tore, biskop av Hamar (†1196), alle var viktorinere. De senere erkebiskopene og biskopen er nevnt i klosterets obituarium under de latiniserte formene *Henricus* og *Theodoricus*, og omtales som *canonicus noster* eller *frater noster* – "vår kannik" eller "vår bror."²⁰⁷ En av Torene – sannsynligvis Tore Gudmundsson – kan være identisk med Theodoricus Monachus, forfatter av *Historia de antiquitate regum Norvagiensium*. Det er også et åpent spørsmål om hvorvidt Thorlak, biskopen av Skálholt på Island som ble innsatt av erkebiskop Eystein i 1178 og æret som helgen like etter sin død i 1193, også var viktoriner.²⁰⁸ Han var i alle fall augustinerkannik, og grunnla klosteret Tykkvibær etter at han kom hjem fra sine utenlandsstudier – blant annet i Paris – i 1161, for øvrig samme år som Eystein kom tilbake fra sin palliereise via Paris. Selv om vi ikke vet om Thorlak kom fra St. Victor-klosteret, må det regnes som svært sannsynlig. Vi vet at Tykkvibær spilte en sentral rolle i den augustinske reformen av den islandske kirke. Thorlak må ha vært innsatt som biskop av Eystein for å bringe den augustinske reformen videre på Island.²⁰⁹

Eystein kan ha besøkt alle disse som studenter ved St. Victor-klosteret på vei hjem fra sin Hardarsonpalliereise i 1161. Det samme året hadde den senere skandaleombruste og avsatte Ernis (1161–72) blitt abbed av klosteret.²¹⁰ Hans søster var gift med en norsk adelsmann, et forhold som Arne Odd Johnsen mener kan ha ført til den nære forbindelsen mellom Nidaros og St. Victor-kommuniteten.²¹¹ Eystein tilhørte selv den norske adelen, og det er sannsynlig at han kjente Ernis. Ernis' norske nevø Geirmund var også viktoriner, som det fremgår av viktorinernes nekrolog og av et brev sendt fra Geirmund til onkelen.²¹² Siden Eysteins besøk i klosteret antagelig fant sted innenfor samme år som at Ernis ble valgt til abbed – og teologen Richard valgt til prior – kan det også hende at han var der til abbedkonsekrasjonen, eller kom like etter denne. Når det gjelder hans egen tilhørighet til ordenen, er det påfallende at Eystein ikke er nevnt i obituariet eller i andre kilder dersom han virkelig var viktoriner. Men fravær av bevis er ikke bevis for fravær. Eystein kan ha vært "ekstern" prestestudent ved klosteret – altså sekulærgeistlig student uten å være medlem av

Nenseter (2003) gir relevante kommentarer til den viktorinske forbindelsen på s. 30–33.

²⁰⁶ "Là où il y avait un évêque ou bien un chanoine victorin, on peut supposer des influences victorines." Hardarson (1995), s. 20.

²⁰⁷ Se *ibid.*, s. 25–26, og fotnoter (med kildehenvisninger) 76, 79 og 81.

²⁰⁸ *Ibid.*, s. 28.

²⁰⁹ Se Beistad (2016), s. 50–57. Som Beistad påpeker, er Island et interessant *case* for å studere Eysteins reformprogram, på grunn av det større islandske kildematerialet.

²¹⁰ Om Ernis-skandalen, se Crossnoe (2018), s. 28.

²¹¹ Johnsen (1955), s. 56.

²¹² *R.N.* I, nr. 138, s. 67. Se også brevet fra Ernis' søster, nr. 137, s. 66.

augustinerordenen – en vanlig praksis ved St. Victor frem til i alle fall midten av århundret.²¹³ Det ville forklare hvorfor han ikke er nevnt i ordenens eget obituarium. Dersom Eystein faktisk var blant de første norske studentene ved St. Victor, men ikke selv augustiner, gir det mening at han senere besøkte klosteret som nyvigslet erkebiskop. Men det er ikke slik at den augustinske reformen av Norge står og faller på at også erkebiskop Eystein var viktoriner, eller augustiner. Det viktorinske preget på den reformerte Olavsliturgien er, som jeg snart skal vise, helt tydelig.²¹⁴ Vi har også andre indisier.

Det ble grunnlagt en rekke augustinske klostre i Norge på erkebiskop Eysteins tid, som Halsnøy, Utstein og Jonsklosteret i Bergen.²¹⁵ I tillegg sto han selv for grunnleggelsen av to augustinerklostre som, som Olav Nenseter påpeker, kan ha tilhørt den viktorinske kongregasjonen, i likhet med Æbelholt kloster på Nord-Sjælland.²¹⁶ I et av pave Alexander III's brev kan vi lese at Eystein ønsket å danne en augustinerkommunitet i Konghelle i Bohuslän, hvor han selv hadde tjent som prest.²¹⁷ Eysteins andre augustinske klostergrunnleggelse, Helgeseter kloster i Nidaros, er den viktigste for vår sammenheng. Helgeseter kloster på den andre siden av Nidelven hadde en nær forbindelse til Kristkirken, og erkebiskopen var dens abbed, og domkapitlet og abbeden hadde rett til å utnevne klosterets prior. Helgeseter var således en viktig brikke i Eysteins reform, og det kan godt ha vært noen av de senere norske viktorinske erkebiskopenes opprinnelige hjem. Johnsen påpekte til og med at Nidarosdomen og Helgeseter kloster ligger i samme forhold til hverandre som Notre-Dame-katedralen og St. Victor-klosteret i Paris.²¹⁸ Navnet Helgeseter ("hellig stol") kommer fra det offisielle latinske navnet *Monasterium Sanctae Sedis*, et besynderlig navn for et kloster. Jeg har ikke klart å finne andre klostre i middelalderen med et slikt navn. "Den hellige stol" er en betegnelse på pavens, eventuelt en biskops sete og dermed hans autoritet. Min hypotese er at Helgeseter kloster sto under Den hellige stols jurisdiksjon og dermed var *subjectus immediate Sanctae Sedis*, en vanlig betegnelse på klostre som er "umiddelbart underlagt Den hellige Stol," det vil si: i motsetning til å være autonomt. Dette gir en i sammenhengen logisk forklaring til det ellers merkelige navnet.²¹⁹ Den rimer også med våre opplysninger om at erkebiskop Eystein fungerte

²¹³ Ulike forskere daterer dette ulikt, jf. Mousseau (2018), s. 60: "For at least a part of the history of Saint Victor, there were boys coming from outside the abbey to be educated by the canons, especially by Master Hugh. It is unknown whether they lived on the abbey grounds, and the practice of welcoming outside students ended by the latter part of the 12th century." Se også n. 16: "[C. Stephen] Jaeger states that outside students came to Saint Victor until about the time of Hugh's death in 1141. ... Beryl Smalley states that students stopped coming around 1140. ... Stephen Ferruolo ... states that outsiders stopped coming to Saint Victor with the death of Hugh's successor in the schola, Richard, in 1173."

²¹⁴ *Ordo Nidrosiensis Ecclesiae*, s. 387. Se drøftingen nedenfor.

²¹⁵ Se Nenseter (2003).

²¹⁶ *Ibid.*, s. 32–33.

²¹⁷ *Lat.dok.*, s. 68–71.

²¹⁸ Johnsen (1955), s. 114–15.

²¹⁹ Det er selvsagt også mulig at det norrøne navnet (Helgisetr) kom først, og betegnet et hellig sted i den gamle religionen. Jeg synes at den alternative forklaringen – at den latinske betegnelsen på klosteret har gitt navn til det norrøne "Helgisetr" – har mer for seg gitt konteksten på 1100-tallet, og den har bedre støtte i kildene.

som klosterets abbed *ex officio*. I likhet med klostre som Cluny, som hadde sin storhetstid på 1000-tallet, kan erkebiskopen ha søkt den såkalte *libertas romana* for sin egen grunnleggelse for å motvirke lokale potentaters innflytelse.²²⁰ Det gir mening med tanke på Eysteins tidlige oppslutning om og nære forbindelse til reformpaven Alexander III, og det gir mening med tanke på den pågående konflikten mellom ulike kongsemner og mellom kirken og kongemakten.

Alle disse opplysningene rimer også med Steinar Imsens karakteristikkk av klosteret som erkebiskop Eysteins "proto-domkapittel."²²¹ Helgeseter kloster har sannsynligvis vært en viktig brikke i Nidaros-reformarbeidet. Vi vet ikke konkret hvilke funksjoner klosteret har hatt i den aller tidligste fasen. Den vanskelige kildesituasjonen gjør at vi ikke vet noe om hvem som levde i Helgeseter kloster på slutten av 1100-tallet, eller hvordan dagliglivet var der. Men vi vet at det var et augustinerkloster grunnlagt av erkebiskop Eystein, og at det var nært knyttet til hans pontifikat. Derfor er det sannsynlig at det spilte en viktig rolle i den augustinske reformen av erkebispedømmet. Det er for eksempel rimelig å anta at de senere norske erkebiskoper med en tilknytning til St. Victor, også hadde en tilknytning til Helgeseter. Det kan hende at kannikene ved Helgeseter først fikk sin utdannelse ved det prestisjetunge St. Victor-klosteret i et miljø preget av Hugos og St. Augustins teologi og av Adams sekvenser, for så å reise tilbake til Norge og delta i reformen av erkebispedømmet. Den raffinerte liturgiske diktekunsten som Olavsofficiet og sekvensen er eksempler på, må uansett ha kommet fra et sted, og St. Victor-klosteret er, dets forbindelse til Norge tatt i betraktning, en svært god kandidat. Jeg vil av disse grunner hevde for at det er sannsynlig at dette klosteret eller Helgeseter var åstedet for komposisjonen av den reformerte Olavsliturgien – og sekvensen *Lux illuxit letabunda*.

2.3. DEN AUGUSTINSKE REFORMEN AV NIDAROS I: POLITISK REFORM

Vi har sett på noen indiser på den sterke forbindelsen mellom Nidaros erkebispedømme og klosteret St. Victor fra midten av 1100-tallet. Nå gjelder det å si noe mer om hva den i dobbelt forstand *augustinske* – preget av erkebiskop Eystein (*Augustinus*) og av augustinismens idealer – hvordan den ble realisert i erkebispedømmet. Det er mulig å dele Eystein Erlendssons reform i to faser: En tidlig, fra ca. 1161 til 1175, og en sen, fra ca. 1175 til Eysteins død i 1188. Den tidlige fasen kan kalles for organisatorisk og politisk. Den dreiet seg om å utvikle en lokal kirkerett og etablere et gunstig forhold til kongemakten, som førte til en allianse med barnekongen Magnus Erlingssøn og hans far, Erling Skakke. Denne alliansen mellom krone og kirke skapte en midlertidig

²²⁰ Om Cluny, se Melville (2016), s. 62. Jeg takker kanonisten p. Claes Tande for å ha satt meg på dette sporet.

²²¹ Imsen (2012b), s. 16. Se også diskusjonen i kap. 1.8 i denne oppgaven.

fred i landet som ble brutt da birkebeinerne kom på banen i midten av 1170-årene. Den senere fasen handlet om kultisk reform, og innebar en nydiktning av Olavsoffisiet og en utbygging av Kristkirken som kanskje var direkte knyttet til den liturgiske reformen. Selv om de to reformfasene er distinkte, har de også et viktig fellesstrekk, nemlig augustinismen. I det følgende vil jeg gjennomgå den første reformfasen i korte trekk, før jeg drøfter den senere fasen, i lys av den generelle politiske og kirkelige situasjonen.

Våre kilder til Eysteins organisatoriske reform finner vi blant annet i korrespondansen med pave Alexander III. Hele 15 av brevene fra paven til erkebiskopen er bevart, og de fleste av dem handler om praktisk-rettslige spørsmål – alt fra etableringen av provinshierarkiet til avstraffelser av prester som begår drap eller seksuelle forsyndelser.²²² Som Heidi Beistad skriver, vitner korrespondansen om "en erkebiskop som var svært opptatt av reform og integrasjon. Defineringen av det kirkelige hierarkiet og tilpassingen av lokale forhold dekker så godt som hele tekstkorpuset."²²³ Eystein var erkebiskop over et enormt geografisk område med mange mindre bispedømmer på fjerntliggende øyriker som Island, Færøyene og Hebridene (norr. *Suðreyjar*), og Beistad fremhever derfor *integrasjon* som et nøkkelord i Eysteins forsøk på å innlemme og reformere også disse delene av kirken ut fra universalkirkens idealer. I denne integrasjonsprosessen var de lokale kirkerettsbestemmelsene, *Canones Nidrosiensis*, av avgjørende betydning. Dokumentets bestemmelser er klart preget av Gratians *Decretum* fra ca. 1140, en tekst som ble modell for kirkelige lovtekster i den europeiske kirkereformen fra midten av 1100-tallet. Det viktigste vi i vår forbindelse kan si om *Canones*, er at de strammer inn reglene for hvordan embedsbærerne i kirken, det vil si prestene og biskopene, skal te seg. Dette er ifølge Beistad et uttrykk for et ønske om "et klarere skille mellom kirken og det øvrige samfunnet. [...] Gjennom en rekke regler skisseres et klart mål om at kirkens representanter ikke bare skulle forvalte Guds ord, men også lede gjennom eksempel" – og dermed gjentar Beistad den viktige devisen for den augustinske reformen, *docere verbo et exemplo*.²²⁴ Her blir geistlighetens sølibat et tema, noe det hadde vært i universalkirken siden Gregor VIIIs tid eller enda tidligere. Sølibatskravet for prester må ha vært komplisert å gjennomføre i en kulturell sammenheng der ætten og familien hadde stor betydning, og den svake kirkestrukturen og de store avstandene lenge hadde gjort det vanskelig å håndheve kirkelige bestemmelser. De sekulære kannikene ved domkapitlene i bispekirkene blir i *Canones Nidrosiensis* forbudt å gifte seg og holde friller.²²⁵ Dette gir også en ytterligere forklaring til at Eystein ønsket å etablere augustinerkommuniteter av regulære (og ikke-gifte) kanniker til byene. Augustinerne må ha kommet til kirken i Nidaros – og andre steder i Norge – på Eysteins

²²² Se *Lat.dok.*, se også Beistad (2012), s. 113–33.

²²³ Beistad (2012), s. 116.

²²⁴ *Ibid.*, s. 119.

²²⁵ *Loc.cit.*

initiativ for å oppfordre resten av den norske geistligheten til å leve etter kirkens bestemmelser, og gjennom dette bygge kirken og sine medmennesker *verbo et exemplo*, i tråd med det augustinske-viktorinske reformprogrammet.²²⁶

Eystein Erlendssons politiske program ble antydnet allerede i hans første år i erkebispembedet. I Kristkirkens sydlige tverrskip finnes et alter med den følgende inskripsjon over:²²⁷

Altare hoc dedicatum est ab Augustino archiepiscopo anno primo episcopatus eius laudem domini nostri Jhesu Christi in honore sancti Johannis baptiste et sancti Vincentii martyris et sancti Silvestri anno ab incarnatione domini millesimo centesimo LXI sexto Kalendas Decembrium.

("Dette alter er innviet av erkebiskop Eystein i hans bispedømmes første år, til vår Herre Jesu Christi lov, til ære for den hellige Johannes døperen, og for den hellige Vincent martyren og for den hellige Silvester, år etter Herrens byrd 1161, den 26de november.")

Johanneskapellets tre dedikasjonshelgener synes ikke å ha vært tilfeldig valgt. Johannes Døperen var den som i evangeliene gikk forut for Kristus og forkynte Kristi komme, men som ble drept av Herodes. St. Sylvester (314–35) var paven som etter tradisjonen mottok den såkalte konstantinske skjenkelse, *Donatio Constantinii*, en gave fra keiser Konstantin den store for at Sylvester lot ham døpe og helbrede, og som gav kirken råderett over Roma og store friheter og privilegier.²²⁸ I Eysteins korrespondanse med paven finner vi også et svar på et spørsmål om hvem det var som døypte Konstantin, et spørsmål som kan ha sammenheng med alteret i Kristkirken. St. Vincent var Spanias protomartyr, og ble drept under Diocletians kristenforfølgelser ca. 304. I middelalderen ble han særlig æret i Frankrike, ikke minst ved klosteret St. Victor. Kanskje kan vi også tolke inskripsjonen som enda et indisium på forbindelsen til St. Victor, siden alle disse helgenene hadde sine egne altre der.²²⁹ Men det er også en kirkepolitisk *statement* med utgangspunkt i gregorianismens parole om *libertas ecclesiae*. St. Johannes Døperen og Vincent ble begge forfulgt og drept av øvrigheten for å forkynde evangeliet. St. Sylvester var derimot et eksempel på en kirkeleder som maktet å etablere det rette forhold til øvrigheten. Alt tyder på at Eystein Erlendsson forsøkte det samme, med martyrkongen Olav den hellige som symbolsk bindeledd mellom kirken og kongen – og i begynnelsen med stort hell. Han inngikk tidlig en allianse med Erling Skakke og hans sønn Magnus Erlingssøn, som han kronet i Bergen i 1163. Erik Gunnes utpeker Eystein som hovedforfatteren bak den såkalte tronfølgeoven.²³⁰ Dette skriftet tok sikte på å legitimere Magnus'

²²⁶ Olav Nenseter skriver tydelig om dette i *idem* (2003), s. 128–7.

²²⁷ Teksten og oversettelsen er fra Vandvik (1974), s. 145–46.

²²⁸ Se Gunnes (1996), s. 217f. Skjenkelsen var et viktig politisk verktøy i middelalderen, men viste seg senere å være et falsum.

²²⁹ Se oversikten i Fassler (1993), s. 251–2.

²³⁰ Gunnes (1996), s. 111ff.

kongedømme, som allerede ble oppfattet som kontroversielt. Men det var også ment, som Gunnes skriver, til å "skape et stabilt grunnlag for kongedømmet rent generelt, og etablere det i kristent perspektiv."²³¹ "Kort kan vi si at tronfølgeoven kodifiserer det synet på kongedømmet som hadde festnet seg som kirkens gjennom det siste århundrets kamp for *libertas ecclesiae*."²³² Det er idealet om den rettferdige konge, *rex iustus*, som ifølge Gunnes gjennomsyrrer Eysteins tronfølgeov. En regent som mangler moralske kvaliteter, diskvalifiserer vedkommende fra kongegjeringen. Programmet for valget av kongsemner ligner i så måte ganske mye på programmet for utdannelsen av geistligheten. Eystein kan også ha stått bak skrivingen av kong Magnus' privilegiebrev, hvor den unge kongen "kaller [Gud] til hjelp, for di menneskenaturen er veik og der ikkje er styringsmakt anna frå Gud."²³³ Til slutt skal vi merke oss at kong Magnus – med Eystein, altså, som den sannsynlige bakmann – i dette brevet gir sitt rike "hugheilt" til hellig Olav ved "ei særskild offerakt": "Og så langt det tekkjest Gud, skal eg stå føre dette riket som den gjæve martyrs arv, under hans lenshøgd og som hans varamann og vasall."²³⁴ Denne nye kongeideologien ligger et godt stykke unna tidligere norske kongers selvforståelse, og er et viktig bakteppe for den reformerte Olavsliturgien og sekvensen. Olav den hellige var en viktig figur og identitetsmarkør i den kirkelige og politiske reformen. Eysteins reforminitiativer og Olavskulten henger altså nært sammen; både kirkeretten og alliansen med kongen, ble symbolsk eller praktisk knyttet til Olav.

Eysteins allianse med Magnus Erlingssøn og Erling Skakke ble truet da tronpretendenten Sverre Sigurdsson kom på banen i 1176.²³⁵ Han ble leder av partiet birkebeinerne, som var fiendtlig innstilt til kong Magnus og biskopene som støttet ham. Birkebeinerens kjerneområde var Trøndelag, og deres program var det stikk motsatte av Eysteins: De søkte ikke bare å få eiendomsrett over kirkene de bygget, men retten til selv å utnevne prester til den enkelte kirke.²³⁶ Men også Sverre og birkebeinerne begrunnet sitt eget krav på tronen ut fra kristne forutsetninger. Som Fredrik Paasche skriver, var det "jo et eiendommelig drag ved denne strid at hver av de stridende konger mente seg å stå i den hellige Olavs tjeneste."²³⁷ I juni 1179 ble Erling Skakke drept i et slag på Kalvskinnet like utenfor Nidaros, og året etter ble erkebiskopen tvunget i landflyktighet i England. Der ble han til 1183, da han vendte hjem og forsonet seg med kong Sverre. I mellomtiden hadde Sverres Sigurdssons parti blitt sterkt, og i 1184 ble Magnus Erlingssøn drept i slaget på Fimreite.

I kapittel 1.8 argumenterte jeg for at helgenlegenden *Passio Olavi* og liturgien ble skrevet i årene mellom Sverre Sigurdssons oppkomst og Eysteins Erlendssons død. Det er ikke vanskelig å se for seg at komposisjonen av det nye Olavsbildet i *Passio Olavi* var foranlediget av den

²³¹ *Ibid.*, s. 112.

²³² *Ibid.*, s. 114.

²³³ *Lat.dok.*, s. 59, oversatt av E. Vandvik.

²³⁴ *Ibid.*, s. 61.

²³⁵ Om Sverre-ættens maktovertagelse, se Sigurdsson (1999), s. 112–36.

²³⁶ Sigurdsson (1999), s. 122–23.

²³⁷ Paasche (1966), s. 52.

eksistensielle trusselen mot Eysteins allianse med kongen. I *Passio Olavi* fremstår Olav som en "kirkelig" mer enn en verdslig kongehelgen, og dette helgenidealet er, som jeg skal vise i kap. 3, videreført og om mulig forsterket i sekvensen. Likevel vil det være reduksjonistisk å si at den endrede politiske situasjonen var den eneste eller aller viktigste faktoren i dette arbeidet. Som jeg skrev i innledningen, gir hagiografien og liturgien uttrykk for en spiritualitet, som til syvende og sist har et åndelig og ikke et verdslig-politisk siktemål. Vi skal ikke undervurdere det politiske potensialet i Olav den hellige som en klart kirkelig utformet helgen, men det er bare ett av flere aspekter ved denne spiritualiteten, som hadde reformen av *hele* samfunnet og mennesket for øyet. Det er med dette som utgangspunkt at vi nå kan se nærmere på den kultiske og liturgiske reformen på slutten av 1100-tallet.

2.4. DEN AUGUSTINSKE REFORMEN AV NIDAROS II: KULTISK REFORM

Utbyggingen av Kristkirken (Nidarosdomen) har direkte sammenheng med reformen av Olavsliturgien, for den hadde huset Olavshelligdommen siden Olav Kyrres tid. Nå ble den utvidet og oppdatert i tråd med nye byggeidealer. Eystein arkitektoniske visjon var, som Stuart Harrison påpeker, ikke grandios etter engelske og franske mål, men likevel noe nytt og storslått i norsk sammenheng.²³⁸ Det kanskje mest slående og originale trekk ved Kristkirken er oktogonen, det åttekantede rommet sentralt plassert helt øst i kirken hvor Olavsskrinet sto plassert. Oktogonen er unik i skandinavisk sammenheng, men har viktige paralleller andre steder. Arkeolog Øystein Ekroll har drøftet oktogonen utførlig i sin avhandling av 2015. Han påpeker at oktogonen må ses i sammenheng med Olav den hellige som konge og martyr. Utformingen gav assosiasjoner til et *martyrion*, en martyrgrav i den tidlige kirke.²³⁹ Men enda viktigere er det at oktogonen tilsynelatende er utformet med Gravkirken i Jerusalem som eksplisitt modell. Ekroll har gjort den oppdagelse at Kristkirkens oktagonale kapell har den samme diameter som Gravkirkens rotunde.²⁴⁰ Det later dermed til at Olavs gravkapell har hatt Kristi gravkapell som arkitektonisk prototyp, noe som tyder på en bevisst identifikasjon av Olav med Kristus. Når det gjelder dateringen av oktogonen, skriver Ekroll i avhandlingen at den må ha blitt påbegynt nærmere år 1200, med andre ord under Eirik Ivarssons tid.²⁴¹ Etter avslutningen av avhandlingen har Ekroll imidlertid begynt å tenke nytt om dateringen av oktogonen; georadarundersøkelser har vist et eldre, åttekantet fundament under dagens midtrom, men dette kan ha vist seg å ha vært for lite da oktogonen etter

²³⁸ Harrison (2012), s. 105.

²³⁹ Se Ekroll (2015), s. 347ff.

²⁴⁰ *Ibid.*, s. 354ff, se illustrasjon s. 356.

²⁴¹ *Ibid.*, s. 341–51.

hvert skulle bygges.²⁴² Det kan altså ha vært Eystein Erlendsson som sto for planleggingen og byggingen av oktogonen, og dermed for den arkitektoniske typologiseringen av Olav med Kristus.

Denne kirken med Olavshelligdommen ble et viktig valfartsmål og kultisk sentrum under middelalderen. Skrinet var selve Nidaros-katedralens eksistensberettigelse, og grunnen til at den gjennomgikk stadige og stadig mer spektakulære utvidelser fra 1100-tallet til ca. 1300.²⁴³ Kristkirken er dermed også *Lux illuxits* primære *Sitz im Leben*. Selv om sekvensen var ment å fremføres langt utover Nidaros' bygrenser, hørte den – sammen med resten av Olavsmessen – på en særskilt måte til Kristkirken og den årlige feiringen rundt Olavsskrinet. Kristkirken var samtidig erkebiskopens katedral, hans *cathedra*, "sete," det symbolske uttrykk for hans myndighet. Derfor gir det mening at den samme mann som iverksatte reformer av liturgien og kulten, også iverksatte reformer av kirkeretten og av kirkebyggene, og på det samme stedet. At han var personlig involvert i kirkebyggingen, kan vi lese av hans egenopplevde mirakelberetning i *Miracula Olavi*: Han befant seg på et stillas utenfor Kristkirken da han ramlet ned og ble hardt skadet, før han på Olavs forbønn ble helbredet slik at han ble i stand til å feire messe og holde preken den dagen.²⁴⁴

Eysteins personlige engasjement for liturgiske spørsmål fremgår også klart av kildene. I korrespondansen med pave Alexander III handler flere av brevene om liturgisk praksis.²⁴⁵ Han tok initiativ til en messe og et officium viet til "Fingergullrelikviet," en ring med en ampulle med Kristi blod som kom til Nidaros i 1165.²⁴⁶ Vi vet at Eystein Erlendsson påbegynte en *Liber ordinarius* som skulle gjelde for hele erkebispedømmet, den såkalte *Ordo Nidrosiensis Ecclesiae*.²⁴⁷ Ordoen foreskrev hvilke liturgiske feiringer som skulle gjelde i den aktuelle kirkeprovinnsen, og hvordan de skulle feires. Den er av Åslaug Ommundsen karakterisert som av "betydelig størrelse" og "eklektisk."²⁴⁸ Vi lese mye ut av et slikt dokument. Under Augustin-festen den 28. august heter det i *Ordo Nidrosiensis* at han skal feires med sitt fulle officium – med ni lesninger under matutinofficet – etter erkebiskop Eysteins (*Augustinus*) eksplisitte befaling: "Festen for den hellige Augustin med ni lesninger skal feires med høytid, [og] med [fellestekstene] for de hellige biskoper og bekjennere som er blitt anført. Dette har erkebiskop Eystein, i ærverdig minne, høytidelig fastsatt."²⁴⁹ Denne teksten gir en indikasjon om at Eystein har ønsket å prege liturgien med den augustinske reformbevegelse som utgangspunkt.

Janka Szendrei har påpekt at det nye Augustinofficet knytter an til Augustin som en modell

²⁴² Øystein Ekroll i privat epost-korrespondanse av 02.08.2017. Det faktum at Eirik Ivarsson var i eksil fra 1191 til 1204, styrker etter min mening en tidligere datering av oktogonen.

²⁴³ Jf. Andås et al (2007), s. 10.

²⁴⁴ M.XXXVII, Jiroušková (2014), s. 64ff.

²⁴⁵ Se *Lat.dok.*, f. eks. s. 68–69.

²⁴⁶ Se Attinger og Haug (2004).

²⁴⁷ Publisert i Lilli Gjerløws redaksjon (1968). For Eysteins involvering i dette arbeidet, se Ommundsen (2007a), s. 66.

²⁴⁸ Ommundsen (2007a), s. 47.

²⁴⁹ "Festum beati augustini cum .ix. lectionibus festiue celebretur sicut in suffragio sanctorum de episcopo confessore annotatum inuenitur. Hoc autem sinodaliter statuit uenerande memorie augustinus archiepiscopus." *O.N.*, s. 387.

for geistlig liv. Magnificat-antifonen *Adest dies celebris* er hentet inn i *O.N.* fra dette officiet, og dens melodi er også grunnlaget for tilsvarende antifon i Olavsofficiet, *Adest dies leticie*.²⁵⁰ De andre antifonene i officiet i *O.N.* er hentet fra fellestekstene for en bekjennerbiskop (*episcopo confessore*).²⁵¹ Denne kombinasjonen av fellestekster og særttekster var et vanlig fenomen. Men det faktum at akkurat Augustin-officiet var representert i kirkeprovinsens *ordo* med ni *lectiones* og nevnte antifoner er likevel slående. Vi kan selvsagt regne med at augustinerklostre som Helgeseter og Konghelle benyttet det fulle Augustin-officiet, men det var ikke vanlig å feire Augustin på denne måten utenfor augustinerklostrene: "På 1100-tallet var det bare de institusjoner hvis sentrale, grunnleggende ideal var den intellektuelle profil som Augustins personlighet representerte, som gav festen en høy status og adopterte hele officiet."²⁵² I officiet representerer Augustin et "ideal for en bestemt form for geistlig liv, det vil si, et fellesskap av prester."²⁵³ Det er et for vår sammenheng viktig faktum, og gjør den høytidelige feiringen av Augustins festdag i ikke-klosterkirker alt på Eysteins tid ganske slående. Inntrykket forsterkes av at Augustin-sekvensen *Interni festi gaudia* også dukker opp i *O.N.* Ifølge Margot Fassler dukker den opp "nesten utelukkende i augustinske bøker på 1100-tallet og tidlig 1200-tall."²⁵⁴ Også Erik Gunnes påpeker forekomsten av Augustin-sekvensen som "ikke særlig kurant," og enda en tydelig indikasjon på Eysteins augustanisme.²⁵⁵ St. Augustin ble altså feiret med stor høytid i Nidaros erkebispedømme, og det var en del av Eysteins augustinske reformprogram for provinsen, et reformprogram hvis hensikt, dypest sett, var å forme sekulærgeistligheten i Nidaros til det fellesskapsliv som augustinerne promoterte. Denne liturgiske feiringen av Augustin viser på enda en måte hvordan augustinismen var et "sentralt og grunnleggende ideal" i Nidaros erkebispedømme på 1100-tallet.

Et av de fremste initiativene i den liturgiske reformen var Olavsliturgien, som ble komponert en gang på 1180-tallet. Eyolf Østrem har kalt officiet for "*Passio Olavi*-officiet."²⁵⁶ Forbindelsen mellom de to er helt klar: Officiets ni lesninger til matutin er delvis hentet fra *Passio Olavi*, og de øvrige antifoner, responsorier og hymner er helt klart preget av hagiografien. Jeg har argumentert ovenfor for at Olavsliturgien ble skrevet på Eystein Erlendssons befaling for å styrke Olavskulten og for å reformere kirken og dens medlemmer med helgenkongen som forbilde. Men Eysteins liturgiske reform var også en konservativ reform, der det har vært et poeng å unngå for radikale

²⁵⁰ Se Hankeln (2012), s. 136–7.

²⁵¹ Se forrige fotnote; Østrem (2001), s. 182. Se en analyse av Augustinfesten i *Ordo Nidrosiensis* i Hankeln (2012), s. 138–9.

²⁵² "In the twelfth century only those institutions whose central, foundational ideal was the intellectual content represented by the personality of Augustine gave the feast a high rank and adopted the entire Office." Szendrei (2000), s. 437.

²⁵³ "Augustine represents an ideal of a specific way of clerical life, that is, a community of priests." Szendrei (2000), s. 432.

²⁵⁴ "*Interni festi gaudia* [...] appears almost exclusively in Augustinian books during the twelfth- and early thirteenth centuries." Fassler (1993), s. 103.

²⁵⁵ Gunnes (1996), s. 221.

²⁵⁶ Østrem (2001), s. 40ff, se også s. 59ff.

endringer i for eksempel sekvensrepertoaret. Den samme tendens ser vi i forbindelse med Olavsliturgien. Hele messen og flere ledd i officiet (det vil si, de leddene som allerede var på plass) forble uendret. En fullstendig nyskrivning var ikke på tale. Det er tilleggene som fanger vår interesse. De er preget av viktorinernes liturgiske formspråk, tekst og melodier, og dermed deres reformistiske anliggender. Vi ser dette aller mest i Olavssekvensen, men også i officiet.

Officiet ble skrevet med *Passio Olavi* som modell, men som Østrem og Roman Hankeln har vist, foretar det reformerte officiet også mange musikalske lån (*contrafacta*) fra officiene til helgener som jeg betegner som "viktorinske kjernehelgener."²⁵⁷ Det dreier seg i første rekke om Augustinofficiet, som er blitt drøftet over, men også officiene til St. Vincent, St. Victor, St. Martin og St. Dionysius. Sammen utgjør de et viktorinsk "pantheon" som Olav den hellige innlemmes inn i gjennom lån av melodier og tekster fra disse helgenenes officier, hymner og sekvenser.²⁵⁸ Hankeln har i flere artikler vist hvordan disse melodiske lånene fra tidligere helgenofficier er en bevisst fraseringsteknikk som kan kalles for "intertekstuell typologi."²⁵⁹ Ved å anvende melodier fra en annen helgens officium, vil det etablere en meningsbærende forbindelse mellom de to helgenene. Med andre ord: Når viktige deler av Olavsofficiet ble sunget på olsokfesten, gikk den bevisste prests tanker til Augustin eller til en annen sentral helgen. Olav den hellige var dermed satt i forbindelse med andre prestisjetunge helgener i den felleskirkelige helgenkulten.

I lys av den nære forbindelsen mellom Olavsofficiet og officiene til de viktorinske kjernehelgenene, er det ikke overraskende at *Lux illuxit letabunda* synes å være tilsvarende beslektet med viktorinske helgensekvenser. Det gjelder særlig sekvensene for klosterets navnehelgen, St. Victor, *Ecce dies triumphalis* for festdagen og *Ex radice caritatis* for mottagelsen av relikviene. Disse sekvensene har, som jeg har vist i kapittel 1, åpenbart øvet innflytelse på utformingen av Olavssekvensen. I *Gothic Song* skriver Margot Fassler om de viktorinske sekvensene som en "familie" organisert etter melodiske forelegg. De fleste av gruppene innenfor familien har *Laudes crucis attollamus* som grunnmelodi, og varianter av denne. Det samme har *Lux illuxit*, som gjør det mulig å kalle *Lux illuxit letabunda* for en del av den utvidede viktorinske sekvensfamilien. *Laudes crucis* var skrevet til festen for oppdagelsen av Det hellige kors, som ble feiret 3. mai i middelalderen, også i Nidaros erkebispedømme. Det kan det ha gitt særlig mening å typologisere Olav i *Lux illuxit* med *Laudes crucis*, og sette Olavs martyrgjerning i sammenheng med Kristi gjerning på Golgata. Korset hadde funnet veien til "det høye nord" både bokstavelig og metaforisk, gjennom Olavs gjerning. Og dette korset fortsetter å gjøre seg gjeldende blant de

²⁵⁷ *Ibid.*, s. 181ff.

²⁵⁸ Det kan vi forstå av alterdedikasjonene i klosteret, se Fassler (1993), s. 251–2 og 254–5. Hovedalteret i pariserklosteret var viet til St. Victor, St. Augustin og St. Geneviève, det andre alteret i hovedskipet til St. Dionysius og St. Nikolas, og hovedalteret i krypten til blant andre St. Vincent.

²⁵⁹ Se f. eks. Hankeln (2007), (2011), (2012), (2014). Jeg skriver mer om de "referensielle kvalitetene" (Hankelns begrep) ved Olavsmusikken i kap. 1.7.

troende, ved prestenes forkynnelse og det sakramentale livet.²⁶⁰

2.5. Å LESE SEKVENSEN: UTKAST TIL EN VIKTORINSK HERMENEUTIKK

I det foregående delkapitlet har jeg vist hvordan *Lux illuxit* kan betraktes som en del av den viktorinske sekvensfamilien. En helgensekvens er uttrykk for en bestemt spiritualitet. Det vil si at helgenidealet som sekvensen fremmer, er ment å ha en virkning på de troendes åndelige liv. I dette delkapitlet ønsker jeg å utbrodere hvordan denne helgenspiritualiteten kan forstås ved å se til noen kjernepunkter i den viktorinske teologien. Formålet med fremstillingen nedenfor er ikke å "låse" vår lesning av sekvensen til visse teologer eller teologiske skrifter, men tvert imot åpne den opp. I *Lux illuxit* henger liturgi, spiritualitet og helgenkultus uløselig sammen, og dens formspråk og helgenideal er gjennompreget av et geistlig lærdomsmiljø. Tolkningen i neste kapittel må derfor finne sted innenfor en slik hermeneutisk horisont.

Det er verdt å oppsummere noen av poengene så langt. Etter at Nidaros erkebispedømme ble etablert i 1153, ble norske prestestudenter i større grad enn tidligere sendt til utlandet for å studere ved viktige lærdomssentra. Noen av dem studerte ved St. Victor-klosteret, blant dem to senere erkebiskoper. Vi må ty til informert gjettverk for å rekonstruere hvordan en slik utdanning kan ha artet seg. Men vi vet svært mye om de impulser en norsk geistlig kan ha møtt i et kloster som viktorinernes. Martin Chase har skrevet om presten og skalden Einarr Skulesson, som skrev dråpakvadet *Geisli*, at han må ha fått sin utdanning i et monastisk lærdomsmiljø på Island, og antagelig også i utlandet.²⁶¹ Chase fremhever ikke bare disipliner som retorikk og poetikk og *grammatica*, men også den liturgiske dannelsen Einarr har fått gjennom sin deltagelse i tidebønnene.²⁶² Alle disse innflytelsene bidro til å forme Einarrs tankeverden og dermed hans poetiske nybrottsverk:

Som den første skald som skrev en *drápa* om et kristent tema, hadde han ikke noe etablert system med skalderetorikk han kunne trekke veksler på. [...] Einarrs presteutdanning, uansett hvor grunnleggende den var, må ha funnet sted i et kloster eller en katedralskole hvor tidebønnene ble resitert hver dag, og den regelmessige repetisjonen av salmer, hymner og sitater fra Skriften og fra kirkefedrene, for ikke å nevne de mange hagiografiske tekstene, har festet uttrykksmåter og bilder i hans hukommelse.²⁶³

²⁶⁰ Jf. Fasslers observasjon: "The sequence melodies based upon "Laudes crucis" are yet another aspect of this cult, presented in music that was capable of symbolizing the transferral of the power of the cross through the preachers to all believers." Fassler (1993), s. 296.

²⁶¹ Se Chase (2005b), s. 203.

²⁶² *Ibid.*, s. 204ff.

²⁶³ "[A]s the first skald to compose a *drápa* on a Christian subject, he had no established system of skaldic rhetoric on

En slik utdannelse har også vært vår sekvensdikter til del. Som jeg har argumentert for i denne oppgaven, tør vi være enda mer spesifikk: Vår sekvensdikter har fått sin utdannelse hos de reformistiske augustinerne i St. Victor-klosteret i Paris, og har etterpå sannsynligvis reist til Nidaros – kanskje til augustinerklosteret Helgeseter – for å delta i den liturgiske reformen der. Olavssekvensen *Lux illuxit letabaunda* er gjennomsyret av bibelske og patristiske uttryksmåter og konsepter, formidlet gjennom åpenbare ferdigheter i retorikk, musikk, teologi og filosofi. Men disse disiplinene har blitt næret ikke minst gjennom liturgisk praksis.

Et sted å begynne er i Hugo av St. Victors reformteologi, som hadde sterk innflytelse i St. Victor-klosteret gjennom 1100-tallet. Margot Fassler har i boken *Gothic Song* fremhevet den dype sammenhengen mellom Hugos teologi og de viktorinske sekvensene og deres felles vektlegging av menneskelig og institusjonell reform. Hugo er til dels en original tenker, til dels konvensjonell og representativ for 1100-tallets teologiske strømninger. Hugos ontologiske utgangspunkt er ikke oppsiktsvekkende for en kristen teolog: Menneskets grunnleggende problem er at dets relasjon til Gud ble ødelagt ved syndefallet. Mennesket var opprinnelig skapt i Guds bilde som kronen på skaperverket (jf. Gen. 1,26). Som Boyd Coolman har vist, beskriver Hugo Guds skapelse som en *formatio*.²⁶⁴ Gud fremstilles som en kreativ håndverker (*artifex*) som skaper verden i en gradvis prosess over seks dager.²⁶⁵ Det er Visdommen, Ordet, den andre person i Treenigheten som utfører skapelsen og gir *forma* til det skapt *materia*. Fra det opprinnelige kaos gis verden form, og gjennom *forma* gis "hver ting sin vesentlige natur."²⁶⁶ Mennesket er gitt to vesentlige, gudbilledlige egenskaper: rasjonalitet (*intellectus*) og følelser (*affectus*), som kalles for selve sjelens *formae*. Hugo skriver: "Disse to ting er de høyeste og nærmest Gud, og det klare bilde [av Gud]: forståelsen av sannhet og kjærligheten til dydene."²⁶⁷ Ved syndefallet ble menneskesinnet og viljen formørket. Mennesket kunne ikke lenger kjenne Gud (ved *intellectus*) eller elske Gud (*affectus*), og mistet dermed Gud av syne.²⁶⁸ Ikke bare relasjonen mellom mennesket og Gud ble brutt, det samme ble relasjonen mellom de ulike bestanddelene i mennesket som muliggjorde menneskets skuen av Gud (i Edens hage, eller urtilstanden) i fullkommen *contemplatio*. Denne *contemplatio* er formålet for alt menneskelig liv og dens "høyeste grad av fullkommenhet."²⁶⁹ Men menneskeheten kan bare

which to draw. ... Einarr's education as a cleric, however rudimentary, would have been in a monastic house or cathedral school where the Divine Office was recited every day, and the regular repetition of the Psalms, hymns, passages from Scripture and the Church Fathers, not to mention the many hagiographical texts, would have secured phrases and images in his memory." Chase (2005a), s. 15. Se også Boynton (2000), s. 7–20 om forbindelsen mellom liturgisk deltagelse og monastisk utdannelse.

²⁶⁴ Se Coolman (2010), s. 33ff.

²⁶⁵ *Ibid.*, s. 34f.

²⁶⁶ *Ibid.*, s. 41.

²⁶⁷ "These two things are the highest and closest to God, and the express image [of God]: the cognition of truth and the love of virtue." Fra *Misc.* 1,83, sitert i Coolman (2010), s. 53.

²⁶⁸ *Ibid.*, s. 75.

²⁶⁹ Se Coolman (2010), s. 223–24; 225–26; sitat på s. 225 fra *Archa Noe*, 3,15: "the highest degree of perfection."

gjenvinne *contemplatio* ved å gjenvinne *intellectus* og *affectus*, som gir tilgang til Gud.²⁷⁰ Uten denne balansen vil menneskets hjerte forbli rastløst, som Augustin skrev. Et menneske er skapt til å elske det gode, resonnerer Hugo, men siden bare Gud er fullkomment god, finner det ikke fred før det finner Gud.²⁷¹ Menneskesinnets uro og ustabilitet er et grunnleggende trekk i Hugos spiritualitet, og her befinner han seg i en lang tradisjon. Utgangspunktet for Hugos verk *De archa Noe* er medbrødrenes to spørsmål om hva som forårsaker det urolige hjerte (*cor inquietum*) – som St. Augustin beskrev i første avsnitt av sine *Confessiones* – og hva vi kan gjøre for å lindre hjertets uro. Hugo av St. Victor skriver: "Med ivrig begjær ba de om å bli vist hva som forårsaker en så stor foranderlighet i menneskehjertets uro. De ønsket innstendig å få vite om det finnes noen teknikk eller øvelse som kan motvirke dette store ondet."²⁷²

Menneskets mulighet for en vei tilbake til utilstanden ble ifølge Hugo først gjort mulig ved inkarnasjonen. Den tredje person i Treenigheten, Kristus – Visdommen, *Logos* – ble sendt til verden for å gjenopprette forholdet mellom Gud og mennesket. I Kristus har mennesket fått sitt viktigste *exemplar*: "I sin menneskelighet er Kristus eksemplaret, det ideelle mønster eller struktur, den *forma* som det falne menneske må formes etter for å kunne bli gjenreist," skriver Coolman.²⁷³ Det kristne livet handler ifølge Hugo om en gradvis *conformatio* med Kristus, som gjenreiser den tapte gudbilledligheten i mennesket.²⁷⁴ Til dette formål grunnla Kristus kirken og dens sakramentale orden, og Helligånden innblåste Den hellige skrift. I kirkens tidsalder blir det derfor ikke minst presteskapets og liturgiens ansvar å bidra til en reform av de troende. Denne kombinasjonen av økt vektlegging på prestens sakramentale funksjon og det økte pastorale ansvar var begge særtrekk ved 1100-tallets spiritualitet: "[Hugo] ser for seg en kirke forenet både i tid og institusjonelt eller hierarkisk, rensket for sekulær innflytelse, og ledet av dydige, velutdannede og trofaste geistlige," skriver Coolman. "Mindre bemerket er det faktum at for Hugo er kirken også en *reformerende* enhet. Dens fundamentale hensikt er å reformere alle de troende gjennom sitt presteskap, sin liturgi og sine sakramenter."²⁷⁵ Det er her sekvensene kommer inn. Margot Fassler skriver om sekvensene at de "legemliggjør Hugos ønske om en kunstform som kan representere kirken og mane til omvendelse til det fellesliv som St. Augustin beskrev."²⁷⁶ Sekvensene hadde altså en dobbel hensikt: De skulle forme fellesskapet og den enkeltes sjel, innenfor rammene av et liv som fulgte den

²⁷⁰ *Ibid.*, s. 225.

²⁷¹ Se innledningen til *What Truly Should Be Loved?* i Feiss (2011), s. 171.

²⁷² *Archa Noe* 1,1.

²⁷³ "In his humanity, Christ is the exemplar, the ideal pattern or structure, the *forma* to which the fallen human being must be conformed in order to be restored." *Ibid.*, s. 102.

²⁷⁴ *Loc.cit.*

²⁷⁵ "He envisions a church unified both temporally and institutionally or hierarchically, purified from secular influence, and led by virtuous, well-educated, and faithful clerics. Less commonly noted is the fact that for Hugh the church is also a *re-forming* entity. Its fundamental purpose is to re-form all the faithful through its clergy, liturgy, and sacraments." Coolman (2010), s. 113.

²⁷⁶ "[The sequences] are an embodiment of Hugh's call for an art that would represent the church and encourage conversion to the common life as described by St. Augustine." Fassler (1993), s. 319–20.

augustinske klosterregel.²⁷⁷ Dette livet var preget av en sterk vektlegging av felles liturgi, studier og bønn, til syvende og sist – og ideelt sett – med både ens egen og ens nestes salighet for øye. Målet med det jordiske livsfellesskapet var livsfellesskapet med Gud; å ikke bare leve, men å leve salig (*beate esset*), det vil si: i *contemplatio*.²⁷⁸ Derfor er de viktorinske sekvensene så sterkt preget av den kontemplative teologiens språk om gudsforening. Margot Fassler skriver at det viktorinske sekvensrepertoaret var et *statement* "ikke bare om hvem de [viktorinerne] var, men også om historien og deres plass i den, og den mystiske oppstigning [*mystical ascent*] som ble fremmet av Hugo og Richard."²⁷⁹ Den opprinnelige skuen av Gud i *contemplatio* og det harmoniske menneskelige fellesskap i Edens hage var gått tapt, men gjennom kirken ble det formidlet en vei dit igjen. Sekvensene gir ikke minst uttrykk for denne kontemplative spiritualiteten.

Ifølge Hugo av St. Victor måtte Skriften leses i tre nivåer: *historia*, *allegoria* og *tropologia*, henholdsvis den historiske/bokstavelige, den allegoriske og den tropologiske/moralske betydning. I tråd med viktorinernes program for de troendes oppbyggelse *verbo et exemplo*, er det tropologiske betydningsnivå i en forstand det avgjørende. Og siden helgensekvensene handler nettopp om helgenens eksempel, er den tropologiske lese måte sentral. Det er viktig å forme mennesker etter moralsk oppbyggelige idealer, særlig gjennom Skriften og sakramentene, men også gjennom andre "målrettede praksiser," som utdanning. Hugos anliggende med å vektlegge tekstenes tropologiske betydning er å "rette sine leseres oppmerksomhet mot eksemplariske individer, hellige mennesker eller helgener som eksemplifiserer den ønskelige væremåte, som modeller vi kan etterligne."²⁸⁰ For "tropologi er når vi i den handlingen som vi hører var utført, selv anerkjenner hva vi burde gjøre. [...] For uten tvil gjør vi historien om andre til vår egen utdanning når, etter vi har lest om andres gjerninger, retter vårt eget liv etter deres eksempel."²⁸¹ Hugo selv illustrerer denne etterligningen gjennom en berømt metafor:

Hvorfor tror dere, brødre, at vi oppfordres til å etterligne gode menneskers liv og levnet, om ikke for at vi ved etterlignelsen av dem reformeres til et nytt livs likhet? For i dem [helgenene] kommer Guds likhets form til uttrykk, og når vi blir innprentet av dem ved å etterligne dem, blir også vi formet til den samme billedlikhet. Men vi bør vite at dersom ikke voksen først er blitt oppmyket, mottar den ikke formen. Slik er det også med et menneske: Det føyer seg ikke etter et annet menneskes dydige

²⁷⁷ Fassler (2010), s. 449. Se f.eks. også *idem* (1993), s. 218f.

²⁷⁸ Coolman (2010), s. 225.

²⁷⁹ "Twelfth- and early thirteenth-century Victorines were making a fundamental statement in their sequence repertory about not only who they were, but also about history and their place within it, and the mystical ascent championed in the thought of Hugh and Richard." Fassler (2010), s. 447.

²⁸⁰ "[Hugh's] deeper concern is to direct his readers' attention to exemplary individuals, holy people or saints, who exemplify the desired behaviors, as models for imitation. This reflects tropology's orientation toward the exemplary "deeds of the saints" noted above." Coolman (2010), s. 201.

²⁸¹ "Tropology is when in that action we hear was done, we recognize what we should be doing ... for without a doubt we turn the word of story about others to our instruction when, having read of the deeds of others, we conform our living to their example." *Ibid.*, s. 198.

mønster bare på grunn av kraften i den andres gjerninger, men ved at det først oppmykes gjennom ydmykhet fra all sin hårdhet, hovmod og motstand.²⁸²

Hugo går videre med å sammenligne det enkelte menneskes mottagelighet for helgenens gode eksempel med voksseglets konkave og konvekse sider. Analogien er klar: Helgenenes eksempel er bare virkningsfullt dersom man først "oppmykes" gjennom ydmykhet, akkurat slik voksseglet må oppmykes for å kunne dannes i støpeformens (eller støperens) bilde.²⁸³ Eksempelet er ikke ment å være kortvarig, men skal prege den troende over tid.

Mary Carruthers knytter Hugos voksmetafor til begrepet *memoria*, og påpeker at helgenens ord og gjerninger har til hensikt å forme våre liv ved at de "innprentes" i vår hukommelse.²⁸⁴ Når de troende hørte om helgenene i liturgien, ble helgenenes gode eksempel innprentet i dem. Derfor er helgensekvensene noe mer enn bare minnesmerker, men en levende ihukommelse, fordi de er ment å aktualiseres i den enkelte kristnes egne ord og gjerninger. Carruthers' poeng er at middelalderens forståelse av *memoria* var noe langt mer dynamisk enn vår moderne forståelse av hukommelse: Liturgien handler riktignok om å erindre, men erindringens hensikt er å reformere våre sinn. Denne reformerende prosessen var, som Giles Constable skriver, "umulig uten Guds hjelp og de eksemplarer [*exemplars*] som ble sendt av ham, fremfor alt Kristus selv, som på 1000- og 1100-tallet i økende grad ble sett på som en personlig åndelig modell hvis gjerninger skulle etterlignes av den fromme kristne."²⁸⁵ Disse eksemplene ble formidlet ikke minst gjennom liturgien. Som jeg skal forsøke å vise gjennom tolkningen av *Lux illuxit* i kapittel 3, var Olav den hellige på slutten av 1100-tallet blitt en slik Kristus-lik modell til etterlignelse for fromme kristne nordmenn. Denne foreløpige oversikten av den viktorinske hellighetsmodellen viser at i liturgien var Olavs eksempel tilgjengelig først og fremst for geistligheten. Men den reformistiske geistlighetens mandat var å bringe det gode eksempelet utover og nedover i det kirkelige hierarkiet. Hellighet og *memoria* henger nøye sammen. Derfor er god hukommelse et så fremtredende element hos helgenene selv. Carruthers kaller helgenenes fenomenale hukommelse for "nærmest en trope."²⁸⁶ Den hagiografiske litteraturen forteller at helgener som St. Antonius og St. Frans av Assisi lærte hele eller deler av Bibelen utenat, men nettopp ikke for å "demonstrere deres intellektuelle begavelse, men for å

²⁸² "Quare putatis, fratres, vitam et conversationem bonorum imitari praecipimur, nisi ut per eorum imitationem ad novae vitae similitudinem reformemur? In ipsis siquidem similitudinis Dei forma expressa est, et idcirco cum eis per imitationem imprimimur, ad eiusdem similitudinis imaginem nos quoque figuramur. Sed sciendum est quod nisi prius cera emollita fuerit, formam non recipit, sic et homo quidem per manum actionis alienae ad formam virtutis non flectitur, nisi prius per humilitatem ab omni elationis et contradictionis rigore molliatur." Hugo av St. Victor, *De inst.*, VII, PL 932D–933A.

²⁸³ Jf. Constable (1982), s. 46.

²⁸⁴ Carruthers (1990), s. 71.

²⁸⁵ "This process was impossible without the aid of God and the exemplars sent by him, above all Christ himself, who in the eleventh and twelfth centuries was increasingly taken as a personal spiritual model whose least actions were to be imitated by the devout Christian." Constable (1982), s. 46.

²⁸⁶ "[P]rodigious memory is almost a trope of saints' lives." Carruthers (1990), s. 14.

understreke deres moralske fullkommenhet.²⁸⁷ Satt på spissen: Nøkkelen til et hellig liv ligger, ifølge Hugo og middelalderens teologer, i en god hukommelse. Den som makter å huske oppbyggelige skriftsteder og helgeners ord og gjerninger, har også lettere for å bli reformert i deres bilde. Den jevnlige deltagelse i liturgien sørger for at minnet stadig fylles opp av oppbyggelige tekster (og melodier), som den oppmerksomme troende så kan anvende på nye erfaringer. Og akkurat som Martin Chase påpekte i forbindelse med utdannelsen til Einarr Skulesson, dreiet den viktorinske dannelsen seg ikke minst om *liturgisk* dannelse: Å lære å lese verden gjennom liturgiens nettverk av bibelske ord og typologiske assosiasjoner.

Dette bringer oss til det siste poenget i denne redegjørelsen for *Lux illuxits* helgenspiritualitet, nemlig sekvensens åndelige vokabular. Min tolkning i kap. 3 er basert på sekvensens tekst, som altså er full av bibelske og patristiske uttrykk. Disse uttrykkene var blitt del av middelalderens teologers begrepsverden både gjennom systematiske studier og ved deltagelse i liturgien. Assosiasjoner mellom tekster – og melodier! – etablerte typologiske forhold. Når den velutdannede prest hørt et visst latinsk ord eller en melodi, vekket de – gjennom prestens erindring, *memoria* – opp en hel kontekst. Jean Leclercq skriver om at for munken er hvert skriftord som en "krok" som griper tak i andre kroker og danner et nettverk av allusjoner og kontekster.²⁸⁸

Det liturgiske vokabularet er preget av tradisjonelle hymner og Davidssalmer, og har Bibelen som sin dypeste klangbunn. Men de patristiske forfatterne er også viktige for 1100-tallets diktere og teologer, særlig Augustin av Hippo (354–430) og Gregor den Store (pave 590–604), samt monastiske forfattere som Johannes Cassianus (360–435) og Benedikt av Nursia (480–547). Ved St. Victor-klosteret var selvsagt Augustin høyt aktet, men Gregor hadde om mulig enda større innflytelse over middelalderens teologiske vokabular.²⁸⁹ Hans verker ble hyppig lest i St. Victor. Det er betegnende at når Hugo av St. Victor i sin *Didascalion* skal anbefale bøker til moralsk (tropologisk) oppbyggelse, nøyer han seg med å anbefale Gregor den Stores verker.²⁹⁰ Hans *Moralia in Iob*, en omfattende tropologisk kommentar til Jobs bok, ble svært populær og innflytelsesrik i middelalderens monastiske kultur. Det samme ble hans homilier over profeten Ezekiel og Høysangen. Middelalderens Gregor-resepsjon er et komplekst tema, men en av grunnene til at hans verker ble så populære for augustinerbevegelsen, var nettopp vektleggingen av den tropologiske dimensjonen. I hans tekster kunne geistligheten på 1100-tallet identifisere flere av sine egne anliggender, nemlig den doble vektleggingen av et aktivt og kontemplativt liv.

Ordene og melodien i *Lux illuxit* var utformet for å *bety* noe for den som hørte dem. På

²⁸⁷ "This was done not to show off their intellectual prowess, but to stress their moral perfection." Carruthers (1990), s. 71.

²⁸⁸ "[C]haque mot fait agrafe, pour ainsi dire: il en accroche un ou plusieurs autres, qui s'enchaînent et constituent la trame de l'exposé." Leclercq (1957), s. 73.

²⁸⁹ Leclercq (1957), s. 31.

²⁹⁰ Se kommentaren i Coolman (2010), s. 199; referanse i n. 57.

samme måte som at Augustin-melodiene i Olavsofficiet virket inn på tilhøreren som hadde levd i et augustinerkloster og hadde nær kjennskap til begge helgener og deres liturgier, var sekvensen plassert i et nettverk av meningsfulle språklige og musikalske symboler. I det neste kapitlet skal jeg forsøke å vise akkurat hvilken mening disse symbolene forsøkte å formidle.

Tolkning

Lux illuxit letabunda har, som jeg forsøkte å vise i forrige kapittel, to hovedkilder: Den latinske hagiografien *Passio Olavi* og den viktorinske sekvenstradisjonen. Det kan være på sin plass å oppsummere kildene før teksttolkningen i dette kapitlet. Jean Grosfillier har vist at de viktorinske helgensekvensene preges av noen grunnleggende *topoi*, og *Lux illuxit* er intet unntak. I tabellen under gir jeg en oversikt over dem, og hvilke steder i sekvensen og *Passio Olavi* de svarer til.²⁹¹ Den er ment som et supplement til oversikten over tekstens innhold i kap. 1.2.²⁹²

TOPOS	STROFE	BESKRIVELSE	PASSIO OLAVI
<i>exordium</i> : Invitasjon til glede og lovsang.	1–3	De troende oppfordres til å synge på festdagen for "det gledesfulle lys" (<i>lux letabunda</i>).	— ²⁹³
<i>vita et mores</i> : Helgenens eksemplariske liv og kall	4	Olav lengter etter himmelen, selv om han er midt i sin kongsgjærning.	P.III.1 ²⁹⁴
<i>verbum</i> : Helgenens vitnesbyrd og forkynnelse.	5	Olavs forkynnelse er ikke fremhevet så sterkt i sekvensen som i <i>Passio</i> , men ligger implisitt i strofe 5.	P.III.3–VI.6 ²⁹⁵
<i>aduersarii (mundus, homines, diabolus)</i> : Helgenens konflikt med verden.	5B	Olavs fiende er først og fremst det troløse norske folk, som han (ved sin forkynnelse) frigjør fra avgudsdyrkelse.	P.VII.1–4 ²⁹⁶
<i>supplicia (poenae)</i> : Forskjellige prøvelser som gir helgenen anledning til å vise sin moralske styrke.	6	Olav ble utsatt for hån og spott og måtte reise i landflyktighet, men utholdt alt med et stødig sinn.	P.VIII.1–IX.9 ²⁹⁷

²⁹¹

Oversikten er hentet fra Grosfillier (2008), s. 733–34, unntatt beskrivelsen av *exordium*, s. 164–65.

²⁹² Det er verdt å bemerke at når jeg i dette kapitlet refererer til Olavs *vita*, er det strofe 4 t.o.m. 6 jeg sikter til, ikke bare strofe 4, som i Grosfilliers oversikt passer best under rubrikken *vita et mores*.

²⁹³ *Lux*-motivet i åpningsstrofen har ingen direkte korrespondanse i *Passio Olavi*, men se analysen i kap. 3.1.

²⁹⁴ Jiroušková (2014b), s. 18.

²⁹⁵ *Ibid.*, s. 18–23.

²⁹⁶ *Ibid.*, s. 23–24.

²⁹⁷ *Ibid.*, s. 25–28.

<i>miracula (signa, uirtutes):</i> Mirakler utført før eller etter helgenens død.	7A	Olav har en visjon/drøm før slaget hvor han mottar guddommelig trøst. Første mirakel i <i>Miracula Olavi</i> . De posthume miraklene utgjør en stor del av laudesofficet.	M.1–3 ²⁹⁸
<i>mors:</i> Helgenens eksemplariske død.	7B	Olav forenes med Kristus gjennom sitt martyrium.	P.X.2; M.I.3 ²⁹⁹
<i>triumphus:</i> Helgenens endelige seier og opphøyelse i himmelens rike.	8	Avsluttende strofe; ikke en del av <i>vita</i> . Olav lovprises som "triumferende konge og martyr" (<i>rex et martyr triumphalis</i>), og bes om forbønn.	—

Lux illuxit er i hovedsak en poetisk gjengivelse av Olavs liv og martyrium, og omtaler ingen av hans posthume mirakler. Tradisjonell hagiografi består av en nokså kort *passio*-/*vita*-del etterfulgt av en adskillig lengre *miracula*-del, og *Passio et miracula beati Olavi* følger dette mønsteret. Det er interessant at kvadet *Geisli* fra ca. 1153 har en lignende struktur. I *Geisli* er det dikterens uttalte hensikt å fortelle om Olavs mange undre.³⁰⁰ I Olavssekvensen er det derimot fortellingen om Olavs liv og forkynnelse som står i sentrum. Bare ett "mirakel" omtales, nemlig stigedrømmen før slaget ved Stiklestad, som er oppført som det første mirakelet i *Miracula Olavi*. Dette er ikke uvanlig for sekvensene, og årsaken ligger kanskje i sekvensens plassering og relativt stramme "mandat" innenfor det liturgiske døgnet. Sekvensens funksjon er fremfor alt å være en utvidelse av kirkens *iubilus* over den aktuelle helgenen, her Olav den hellige. Under laudesofficet ved soloppgang – kanskje i 4- eller 5-tiden på morgenen – hadde geistligheten sunget om flere av Olavs posthume mirakler. Sekvensen ligner mer en hymnisk versjon av matutinofficet, som ble feiret enda tidligere på natten. Matutinofficet var nettopp en liturgisk gjenfortelling av Olavs *historia*, med lesninger fra *Passio Olavi*. Matutin, i likhet med sekvensen, avsluttes med fortellingen om Olavs stigedrøm før slaget på Stiklestad. Åslaug Ommundsen skriver med rette at *Passio Olavi*, *Officium Olavi* og sekvensen i *Missa Olavi* "forteller den samme historien og maler det samme bildet," men "i ulike tekstlige og liturgiske genrer."³⁰¹ La oss nå se nærmere på Olavsbildet i sekvensen, og dets historiske og teologiske kilder.

²⁹⁸ *Ibid.*, s. 30.

²⁹⁹ *Ibid.*, s. 29; *ibid.*, s. 30.

³⁰⁰ Jf. strofe 12. Chase (2005a), s. 30.

³⁰¹ "The *Passio Olavi*, the office *In regali fastigio*, and the sequence *Lux illuxit* fit perfectly together, rendering the same story, painting the same picture in different textual and liturgical genres." Ommundsen (2009), s. 172.

3.1. LYSET I MØRKET: OLAV OG KRISTNINGSVERKET (STROFE 1)

Olavssekvensen *Lux illuxit* begynner med en nærmest insisterende lovprisning av Olav som "lyset" (*lux*), et ord som gjentas fire ganger (fem ganger med verbet). Lyssymbolikken har dype røtter i bibeltekstene og i tradisjonen, men den er slående som et bilde på Olav den hellige. Det er også overraskende at lysmotivet ikke finnes i *Passio Olavi* eller officiet.³⁰² I det følgende vil jeg argumentere for at lyssymbolikken i *Lux illuxit* har to hovedkilder. Den første og mest åpenbare kilden er det viktorinske sekvensvokabularet. Flere viktorinske sekvenser har åpningsstrofer der *lux* er et viktig motiv; noen av dem har også verbet. Den andre kilden til lysmotivet finner vi i Olavstradisjonen selv, og særlig i typologiseringen av Olav med Jesus Kristus som blir stadig mer fremtredende utover middelalderen.

Den sekvensen som ligner mest på Olavssekvensens åpningsstrofe er *Lux illuxit dominica* for påskeoktaven, som kan ha tjent som en direkte inspirasjonskilde: "Lux illuxit dominica, / lux insignis, lux unica, / lux lucis et leticie, / lux immortalis glorie" ("Et Herrens lys lyste opp; / et ærerikt lys, et enestående lys; / et lys av lys og glede, / et lys av udødelig herlighet").³⁰³ *Lux illuxit dominica* handler imidlertid ikke om en helgen, men om Kristi oppstandelse. Det er han som på oktavfesten for påskedagen lovprises som "lys av lys" (*lux lucis*), en allusjon til den nikenske trosbekjennelses trinitariske symbol, *lumen de lumine*. I femte strofe brukes lyssymbolikken igjen for å understreke at den gamle paktens "slør" (*uelum*) nå er revnet (jf. Matt. 27,51) og den nye paktens tid kommet: "Iam scisso uelo patuit / quod uetus lex precinuit, / figuram res exterminat / et umbram lux illuminat." ("Nå er sløret revnet; åpnet ble / det som den gamle lov forutsa; / virkeligheten [*res*] har opphevet figuren, / og lyset lyst opp skyggen"). I andre sekvenser brukes den om en av de andre personene i Treenigheten, som i pinsesekvensen *Lux iocunda lux insignis*: "Lux iocunda, lux insignis, / qua de throno missus ignis / in Christi discipulos" ("Gledelige lys, ærerike lys, / flammen som fra tronen er sendt / til Kristi disipler.")³⁰⁴

Disse sekvensene gir en interessant klangbunn for vår egen sekvens. Det første vi må merke oss, er at de anvender lysmetaforen om Gud selv. Distinksjonen mellom Gud som uskapt lys og helgenene som skapt lys er fundamental i kirketradisjonen. Ifølge Augustin er det bare Gud som *er* lys etter *sensus litteralis*, den bokstavelige eller historiske mening, en distinksjon som også er sentral i de viktorinske sekvensene.³⁰⁵ I den grad hellige mennesker er lys, er det fordi de deltar i det evige, uforanderlige lyset. Helgenene blir i kirkekunsten ofte fremstilt med en glorie eller omgitt av lys, men det er det uskapt lyset som opplyser dem. I Bibelen kommer distinksjonen klart til uttrykk

³⁰² Jf. Åslaug Ommundsens kommentar i *idem* (2009), s. 168: "St. Olaf as the light is a striking image, and it is almost surprising that it is not more visible in the office *In regali fastigio*."

³⁰³ Grosfillier (2008), s. 307–9, nr. XIV. *Dominica* kan også bety "søndag," som i "Herrens dag," og har vært oversatt til "[Påske]søndagens lys" ("Das Licht des Sonntags"; "La lumière du dimanche"), se *ibid.*, s. 307, n. 1.

³⁰⁴ Grosfillier (2008), s. 329–33, nr. XX.

³⁰⁵ "Lorsqu'il s'agit de Dieu, on parle de lumière au sens propre." Grosfillier (2008), s. 235.

i prologen til Johannesevangeliet, som beskriver Kristus som "menneskenes lys" (*lux hominum*, Joh. 1,4b). Mens om Johannes døperen understrekes det: "Han var ikke selv lyset, men var sendt for å gi vitnesbyrd om lyset" (v. 8).³⁰⁶ I åpningsstrofen til *Lux illuxit letabunda* er det imidlertid helt klart at det er Olav selv som er det "gledesfulle lys" (*lux letabunda*) som er "verdige til å feires" (*digna preconio*) på denne festdagen, nemlig Olsokfesten. Det er et slående og uvanlig bilde, og gjør at Olav fremstår som noe mer enn en ordinær helgen, men som en Kristus-aktig skikkelse.

Det umiddelbare grunnlaget for denne Kristus-typologien finner vi i Einarr Skulessons dråpakvad *Geisli* fra 1153. I *Geisli*'s første strofe lovpriser "strålen send or miskunn-soli,"³⁰⁷ som ved første øyekast ser ut som enda en allusjon til forholdet mellom Faderen og Sønnen, i en variant av trosbekjennelsens formulering "lys av lys." Men som Martin Chase påpeker, er Einar Skulessons hensikt å typologisere forholdet mellom Kristus og Olav med forholdet mellom Faderen og Sønnen:³⁰⁸ "Åpningsstrofene i *Geisli* er tilsynelatende en oppsummering av Kristi liv, død og oppstandelse, men typologiske allusjoner til Olavs historie ligger like under overflaten."³⁰⁹ På slutten av *Geisli*'s syvende strofe gjøres det klart at det er Olav som er strålen: "Dyrka skulle alle / herleg sterke strålen, / skin han frå Guds hallar, / han som Olav heiter" (7.A.). Chase skriver:

Det utdannede publikum på Einarrs tid var vant til å høre om solen som et symbol på Gud Fader, og solstrålen eller *geisli* som et symbol på Gud Sønnen, og fikk et hint om en dreining i billedbruken ved at Olav ble identifisert som strålen. Implikasjonen er åpenbar: Olav, som Kristus, den himmelske konge i de latinske hymnene, har gjendrevet verdens mørke ("heims myrkrum brá") og opplyst sine trofaste undersåtter slik at de kan gjenspeile hans herlighet.³¹⁰

En lignende lyssymbolikk anvendes i *Lux illuxit*. Poenget for sekvensdikteren er å fremheve at Olav har bragt det guddommelige lyset til det vantro folket. De bibelske grunnlagstekstene for dette er flere. Johannesprologen, Kristus kalles for "menneskenes lys," er alt nevnt. Når han snakker til folkemengden senere i evangeliet, kaller han seg selv for "verdens lys" (*lux mundi*): "Den som

³⁰⁶ "Non erat ille lux, sed ut testimonium perhiberet de lumine." I sin preken på Jesu fødselsfest er Beda tilsvarende tydelig: "Det er rett at Herren kaller hellige menn for "lys," siden han sier: Dere er verdens lys, og apostelen Paulus sier: Dere var en gang i mørket, nå er dere lys i Herren. Men en stor avstand finnes mellom lyset som blir opplyst og lyset som opplyser, og mellom de som godtar å delta i det sanne lys for at de selv skal gi lys, og selve det evige lys som ikke bare gir lys, men ved sitt nærvær gjennomtrenger alle det rører ved med kraften til selv å lyse." Sitert i Chase (2005b), s. 211–12.

³⁰⁷ *Geisli* 1, i Ødegård (1982), s. 28.

³⁰⁸ Chase (2005b), s. 213.

³⁰⁹ "The opening stanzas of *Geisli* are ostensibly a summary of the life, death, and resurrection of Christ, but typological allusions to the story of Olaf lie just beneath the surface." *Ibid.*, s. 214.

³¹⁰ "The educated audience of Einarr's day, accustomed to the sun as a symbol for God the Father and the sunbeam or *geisli* as a symbol for God the Son, would have been tipped off to a shift in imagery by the identification of the beam as Olaf. The implication is obvious: Olaf, like Christ, the heavenly king of the Latin hymns, has shattered the darkness of the world ("heims myrkrum brá") and enlightened his faithful subjects so they can reflect his glory." *Ibid.*, s. 215.

følger meg, skal ikke vandre i mørke, men ha livets lys [*lumen vitae*]" (Joh. 8,12).³¹¹ Det samme finner vi for øvrig i officiumshymnen *Rex Olavus gloriosus*, hvor det heter at Olav har "gitt hedningene lys" (*Lumen vitae dat paganis*, str. 2).³¹² I Matteusevangeliets fjerde kapittel begrunner Jesus sin misjon blant hedningene med et sitat fra Jes. 9,1–2: "Zabulons land og Naftalis land, ved havet bortenfor Jordan, hedningenes Galilea: Folket som har levd i mørke, har sett et stort lys [*lucem magnam*]; og for dem som lever i dødens skygge, skal et lys [*lux*] gå opp" (Matt. 4,15–16).³¹³ Det er ikke minst denne misjonstanken som ligger til grunn for *Geisli* og *Lux illuxits* lyssymbolikk. Innholdet i det Olav forkynner – Kristi evangelium – er i seg selv et lys for hedningene. Men likevel går disse tekstene lenger, og knytter dem til Olav den hellige selv. Jeg er derfor enig med Wolfgang Lange i at strålen er "et dobbelt symbol, både for Guds utstrømmende nåde og for Olav, i den forstand at han ikke bare deltar i Guds nåde, men nærmest legemliggjør den som menneskenes velsigner [*Segensspender*]."³¹⁴ *Geisli* er på samme tid en lovprisning av Olav den helliges historiske kristningsverk og av Gud selv, for det er, enkelt sagt, ikke mulig å skille den ene fra den andre.

Knut Ødegård oppsummerer det typologiserende budskapet i *Geisli* som følger: "Denne geisli, som strålar inn i heimsens myrke natt og som smeltar alt tilfrose og livgar upp alt stivna, er ingen annan enn helgenkongen Olav."³¹⁵ Jeg tror at Ødegård er inne på et vesentlig spor når han dermed antyder en sammenheng mellom *Passio Olavi* og den norrøne Olavsdiktningen. Han alluderer i det siterte til *Passio Olavi*, hvor hedendommen beskrives som en "hard isbre" (*tenacior glacies*) som Olav smeltet med "troens varme" eller "sønnavind" (*calor fidei*).³¹⁶ I *Passio Olavi* er ikke lyset, men *varmen* den metafor som brukes om kristningsverket, som en varm troens vind som kommer fra syd. Men det er en assosiativ sammenheng mellom varme- og lysmotivet: Lyset som opplyser nordmennenes formørkede sinn, er også lyset som smelter nordmennenes forherdede hjerter. Når den geistlige hørte Olav omtalt som "lys" i sekvensens egen "prolog," kunne tankene gå til *Passio Olavis* prolog og kulde/varme-metaforen som finnes der – eller kanskje til *Geisli*. Lysmetaforen i begynnelsen av *Lux illuxit* fremstår dermed som en måte å være trofast mot både Olavstradisjonen og sekvenstradisjonen på. Gjentakelsen av ordet *lux* virker inspirert av kjente viktorinske sekvenser, mens selve ideen om Olav som et lys allerede var solid etablert i tradisjonen.

Passio Olavis metafor om det "kalde nord" som var blitt oppvarmet av troens vind gir

³¹¹ "Qui sequitur me, non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitæ."

³¹² *A.H.* 11, s. 208–209, nr. 383.

³¹³ "Terra Zabulon, et terra Nephthalim, via maris trans Jordanem, Galilæa gentium: populus, qui sedebat in tenebris, vidit lucem magnam: et sedentibus in regione umbræ mortis, lux orta est eis."

³¹⁴ "*Geisli*, "Sonnenstrahl," ist ein doppeltes Symbol, einmal für die ausströmende Gnade Gottes, zum zweiten für Olav, insofern er nicht nur der Gnade Gottes teilhaftig wird, sondern sie geradezu verkörpert als Segensspender für die Menschen." Lange (1958), s. 121.

³¹⁵ Ødegård (1982), s. 5.

³¹⁶ *Passio Olavi*, P.I.1–5, i Jiroušková (2014b), s. 15–16. For *calor fidei*-motivet, se Skånland (1956), s. 86–104.

uttrykk for det jeg i innledningen kalte for den norske kirkens *mythopoesis* på slutten av 1100-tallet. Opprettelsen av erkebispedømmet må ha blitt oppfattet, i alle fall fra kirkeledelsens side, som den avgjørende innlemmelse av Norge i den katolske kristenhet. Norge hadde bare generasjoner tidligere vært hedensk, uten et samlende monarki, og med en sterk krigerkultur, som hadde ført til jevnlig og brutale vikingtokt og plyndringer på de britiske øyer og på kontinentet.³¹⁷ Særlig klostre hadde vært lette bytter, ofte med store formuer og lite motstandskraft. Den voldelige plyndringen av klosteret Lindisfarne ved den northumbriske kysten den 8. juni 793 regnes ofte som innledningen til vikingtiden. Denne hendelsen, som ifølge en kommentator kan sammenlignes med et moderne terrorangrep,³¹⁸ ble i samtiden tolket som en spesielt skjellsettende begivenhet av apokalyptisk art. Munken Alcuin knyttet vikingenes voldsferd i 793 til et ord av profeten Jeremia: *Ab aquilone inardescunt mala*, "fra nord oppflammer det onde" – og gav dermed uttrykk for en utbredt oppfatning av de nordlige himmelstrøk som selve Djevelens proveniens, en oppfatning som vi også finner i *Passio Olavi*.³¹⁹ Denne på en og samme tid symbolske og historisk forankrede oppfatning av nord som det ondes utspring må vi ha i bakhodet når vi leser sekvensen og de andre Olavstekstene. Igjen: Opprettelsen av erkebispedømmet Nidaros i 1153 må ha blitt tolket som den endelige bekreftelse på kristendommens gjennomslag i Norge og en avvisning av hedendom og vikingferd, og derved som en begivenhet av virkelig frelseshistorisk betydning. Det "onde nord" var endelig beseiret, forteller tekstene, og Olav den helliges forkynnelse og martyrium har mye av æren.

Olavssekvensen og dens lysmetafor er en del av denne *mythopoesis*. Den er ment som en typologisering med Kristus – men en uvanlig sterk typologisering. Årsaken er ikke en teologisk forvirring eller en nedtoning av Kristus, men handler om at Olav i den grad er identifisert med kristningsverket at han selv kan lovprises som *lys*. Det var ifølge hagiografien gjennom Olavs *forkynnelse* at Ordet ble spredt blant den vantro norske folk. Han var en "Ordets mester," en *dux verbi*, med referanse til Apg. 14,11, der Paulus kalles for Merkur av grekerne i Lystra: "Som av en ny orden (*novo rerum ordine*) utførte kongen apostelens tjeneste; en Ordets mester var han (*ipse dux verbi*), og forkynte Kristi nåde overalt og til alle folk."³²⁰ Dette er etter min oppfatning det viktigste teologiske grunnlaget for den sterke Kristus-typologien i Olavstradisjonen fra ca. 1150 og fremover: Uten Olav, ingen Kristus. Dersom ikke Gud hadde sendt Olav til det høye nord, hadde ikke nordmennene fått del i lyset. Det er grunnen til at de kristne nordmennene på slutten av 1100-tallet ønsker å bryte ut i "oppriktig hengivenhet" (*sincera devocio*, 1B) på helgenkongens årlige festdag.

³¹⁷ Se Sigurdsson (1999), s. 41–61 for en oversikt over vikingferdene.

³¹⁸ Dales (2012), s. 45.

³¹⁹ Se Skånland (1956), s. 98ff.

³²⁰ *Passio Olavi*, P.III.4, i Jiroušková (2014b), s. 19.

3.2. DET SALIGE BYTTET (STROFE 2)

Annen strofe understreker at Olav, Kristi martyr, er opphøyet på den himmelske tronen "i dag" (*hodie*, 2A). Fordi han ved sitt martyrium vekslet de timelige for de evige ting, kan Olav ikke bare lovprises av de troende, men selv utføre mirakler og be for dem i kraft av sin hellighet her og nå. Det er kjernen i den kirkelige helgenteologien. Sekvensens *hodie* er et uttrykk for den såkalte liturgiske tid, det vil si en liturgisk re-aktualisert, betydningsfull fortid. Gjennom Olavsmessen blir de troende ikke bare minnet om at Olavs kristningsverk og martyrium var viktig en gang for lenge siden; han er viktig også i dag. Som Grover Zinn skriver: "Ved å høre helgenenes liv lest i den liturgiske konteksten, ble det enkelte menneske igjen kastet inn i historien om Guds folk, og oppfordret til å reflektere ikke bare over den *magnalia Dei* som Bibelen beretter om, men om Guds virksomme forsyn som var synlig i nåtiden."³²¹ Forskeren Andrea Nightingale tolker det liturgiske ordet *hodie* med utgangspunkt i en preken av Augustin om martyrene: "Selv om martyrene døde for lenge siden," skriver hun lakonisk, "fortsetter de å "forkynne" kristendommen "i dag" (*hodie*). Tungene deres er tause, men likene deres forteller en hel del."³²² Denne kommentaren kan utvilsomt overføres til selve martyrfesten: Den liturgiske feiringen av martyren var fra senantikken kristendom av ikke en ihukommelse av en heroisk figur, men en aktualisering av et hellig nærvær. Peter Brown skriver at når de tidlige kristne leste opp martyrens *passio*, ble "tiden opphevet. Martyrens eller bekjennerens gjerninger bragte Guds gjerninger i Det gamle testamente og i evangeliene inn i hans eller hennes egen tid. Opplesningen av helgenens gjerninger brøt nok en gang den løvtynne veggen mellom fortiden og nåtiden."³²³ Denne lesningen på festdagen gav et "levende, øyeblikkelig ansikt til helgenens usynlige *praesentia*. Idet *passio*-en ble lest, var helgenen "virkelig" der: en søt duft fylte basilikaen, de blinde, de lamme og de besatte begynte å rope at de nå følte hans helbredende kraft."³²⁴ Dette spesielle nærværet (*praesentia*) bryter ifølge Nightingale ikke bare veggen mellom fortid og nåtid, men mellom jord og himmel: "Helgenens ikke-jordiske [*unearthly*] kropp er "her," og kanalisere guddommelige mirakler fra et himmelsk "der"," skriver hun.³²⁵

Det er ikke vanskelig å lese Olavskulten inn i denne større fortellingen om martyrkultenes betydning. *Miracula Olavi* er full av mirakuløse hendelser som har funnet sted ved helgenens

³²¹ Zinn (1974), s. 146.

³²² "Though the martyrs died long ago, they nonetheless "preach" Christianity "today" (*hodie*). Their tongues are silent, but their corpses speak volumes." Nightingale (2011), s. 176.

³²³ "[T]he *passio* abolished time. The deeds of the martyr or of the confessor had brought the mighty deeds of God in the Old Testament and the gospels into his or her own time. The reading of the saint's deeds breached yet again the paper-thin wall between the past and the present." Brown (1981), s. 81.

³²⁴ "[T]he reading of the *passio* gave a vivid, momentary face to the invisible *praesentia* of the saint. When the *passio* was read, the saint was "really" there: a sweet scent filled the basilica, the blind, the crippled, and the possessed began to shout that they now felt his power in healing[.]" *Ibid.*, s. 82.

³²⁵ "The unearthly body of the saint is "here" channeling divine miracles from a heavenly "there"." Nightingale (2011), s. 176.

gravsted, og som har blitt nedtegnet fortløpende. Flere av miraklene omtaler pilegrimer som har oppsøkt skrinet i forbindelse med Olavsfesten. Så når de troende under Olavsmessen 29. juli sang Olavs pris, handlet det ikke bare om hans historiske kongedømme og kristningsverk, heller ikke om hans martyrdød, men om hans stadig virkningsfulle rolle som forbeder og undergjører. Olavskulten i middelalderen kan knapt forstås utenom denne rollen. Satt på spissen: Det er langt viktigere for de troende på slutten av 1100-tallet at Olav er opphøyet på den himmelske tronen "i dag," enn at han var opphøyet på den jordiske tronen 150 år tidligere. Hans helgenstatus gir ham en annen og utvidet makt, i kraft av å være en av Guds egne utvalgte.

Strofe 2B omtaler Olavs *felix commercium*, hans "salige bytte" av det jordiske livet for det himmelske gjennom martyriet. Verset virker klart påvirket av niende og siste responsorievers i matutinofficet: "Felici commercio pro celesti regnum commutans terrenum: regem rex videt in decore suo et in salutari regis magna gloria regis." Responsorieverset er, som vist i forrige kapittel, modellert melodisk og tekstlig etter tilsvarende vers i Vincentofficet. Det er interessant at beskrivelsen av Olavs *commercium* er plassert tidlig i sekvensen, mens den i matutinofficet – både til Olav og Vincent – kommer helt på slutten, like etter martyriet, og dermed fremstår som kulminasjonen av helgenens *historia*. Helgenens *commercium* er nettopp frukten av hans eller hennes ærerike liv og død. I *Passio Olavi* er dette byttet et gjennomgangstema, selv om frasen ikke nevnes eksplisitt (kanskje fordi den har sin opprinnelse i Vincentofficet). Nokså tidlig i hagiografien heter det at Olav "ikke bare var klar til å lide, ikke bare var klar til å oppgi den timelige kongekronen [*temporalis regni diadema*] for Kristi skyld; han lengtet også inderlig etter de evige gleders ære ved å motta martyrkronen."³²⁶ En lignende metafor finner vi i *Passio*-delens siste setning, der Olavs martyrdød beskrives: "Salig gikk han fra soldatkasernen til kongens evige palasser[.]"³²⁷ I disse metaforene settes Olavs kongelige (og militære) posisjon i verden opp mot hans plass i Guds rike (se strofe 4 nedenfor). Hagiografien og de liturgiske tekstene understreker at Olav var en god og rettferdig konge over Norge – til og med en som virket som apostel – men det er hele tiden hans himmelske kongemakt, som han vekslet inn for den jordiske, som har prioritet.

Ideen om Olavs salige bytte har flere nivåer. Det historiske nivået handler naturligvis om Olavs eget martyrium, og hvordan han vant frelse for seg selv (og for nordmennene) ved å dø en Kristus-aktig død på Stiklestad. Det er slik begrepet *commercium* opprinnelig ble brukt i den teologiske litteraturen, et begrep som også i antikken hadde merkantile – *kommersielle* – konnotasjoner. Derfor fremstilte Augustin Kristus som den guddommelige "kjøpmann" (*mercator*) som hadde vekslet sitt eget liv for alle andres liv i en "vidunderlig byttehandel" (*mira*

³²⁶ "Nec solum pati, nec solum temporalis regni diadema pro Christo paratus erat deponere, set etiam per coronam martirii ad perhennium gloriam gaudiorum pertingere enixius desiderabat." *Passio Olavi*, P.V.3, i Jiroušková (2014b), s. 20–21.

³²⁷ "[F]eliciter de castris ad eterna regis palatia[...], *Passio Olavi*, P.X.2, i Jiroušková (2014b), s. 29.

commutatio).³²⁸ Jesus var dermed, som Sheila Delany skriver, "den store mediator mellom to nivåer av virkelighet, den fysiske og den åndelige," og formidlet frelse og nåde ved sin død.³²⁹ Denne grunnbetydningen av Kristi død ble videreført i den hagiografiske tradisjonen, og brukes særlig om martyrene. Om drápakvadet *Geisli* skriver Martin Chase: "Kristus ser seg selv i den hellige Olav, og Olavs ære består i hans deltagelse i Kristi frelsesverk."³³⁰ Denne deltagelsen gjør ham i stand ikke bare til å gjennomføre martyriet – å foreta byttet – men vinner ham et slikt vennskap med Gud at han nå kan "bruke sin fortjeneste til å lindre lidelsene til menneskene i verden."³³¹ Derfor henger Olavs historiske *commercium* nøye sammen med hans nåværende rolle som formidler av Guds nåde, fremfor alt gjennom miraklene han utfører. Men *commercium*-tanken er også ment å ha en videre betydning for tilhørerne på slutten av 1100-tallet, en betydning vi godt kan kalle for tropologisk: Nemlig at det kristne livet dypest sett handler om å gjøre seg i stand til å foreta et slikt bytte, og leve livet som om de jordiske, flyktige ting ikke betyr noe sammenlignet med de evige gleder som venter etterpå.

Dette er knyttet til stoisismens og oldkirkens *contemptus mundi*, verdensforakt. I sitt første brev skriver evangelisten Johannes at den kristne ikke må "elske verden eller noe som er i verden. Hvis noen elsker verden, er det ikke kjærlighet til Faderen i den. For alt som er i verden – kjødets lyst, og øynenes lyst, og livets hovmod – kommer ikke fra Faderen, men fra verden. Og verden forgår, og dens lyster; men den som gjør Guds vilje, lever for evig."³³² Som vi skal se nærmere i sekvensens skildring av Olavs *vita* i strofe 4–6, fremstår verdensforakten som et vilkår for at Olav kan møte martyriet. Men vi skal huske på at tanken om *contemptus mundi* også hadde en didaktisk eller tropologisk betydning. I *Passio Olavi* er det Olavs eget ord og eksempel som inspirerer verdensforakt i hans landsmenn: "Flere ble oppildnet til forakt for denne verden [*seculi contemptum*] og kjærlighet til det himmelske fedreland ved hans hengivenhet og hans høyst sindige livsførsel."³³³ Og i *Gammelnorsk homilie*boks versjon av *Passio Olavi* heter det at kong Olav "ble en foregangsmann i det å leve etter sin tro. Verdens glitter syntes ham heslig, og denne verdens ære satte han liten pris på, sammenlignet med Guds kjærlighet."³³⁴ Tilhørerne skulle ikke verdsette "verdens ære," men lengte etter himmelen, hvor de hadde sitt egentlige borgerskap (jf. Fil. 3,20). Selv i den navngjetne helgenkongen kunne de nå finne et slikt eksempel, og la seg inspirere til et

³²⁸ Referanse i Delany (1998), s. 102.

³²⁹ *Loc.cit.*

³³⁰ "Christ sees himself in the saintly Óláfr, and Óláfr's glory is his participation in the salvation of Christ." Chase (2005a), s. 34.

³³¹ "[T]he saint uses this favour to relieve the afflictions of people in the world." *Ibid.*, s. 35.

³³² "Nolite diligere mundum, neque ea quae in mundo sunt. Si quis diligit mundum, non est caritas Patris in eo: quoniam omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitae: quae non est ex Patre, sed ex mundo est. Et mundus transit, et concupiscentia ejus: qui autem facit voluntatem Dei manet in aeternum." 1. Joh. 2,15–17.

³³³ "Nonnullos ad seculi contemptum et amorem superne patrie mirabilis eius devocio et vita continentissima medullitus inflammavit." *Passio Olavi*, P.III.6, i Jiroušková (2014b), s. 19.

³³⁴ *Gammelnorsk homilie*bok, s. 141.

rettskaffent kristenliv, og til syvende og sist få mot nok til å foreta sitt eget *commercium*.

3.3. DEN HELLIGE LOVSANGEN (STROFE 3)

I den siste strofen i Olavssekvensens *exordium* er det kirkens sang som er hovedtema. Det er et vanlig trekk at sekvensene refererer til kirkesangen på denne måten, siden deres historiske utgangspunkt og umiddelbare sammenheng er *alleluia*-verset før evangelielesningen. Adam av St. Victors sekvenser legger stor vekt på sangen, og hvordan sangen er et uttrykk for harmoni ikke bare mellom himmel og jord, men mellom det indre og det ytre menneske.³³⁵ Bønn og handling skulle gå sammen, og sangen var en form for bønn. Margot Fassler har nylig fremhevet disse sammenhengene i en analyse av Victor-sekvensen *Ex radice caritatis*. Hun påviser at flere av frasene i denne sekvensen er hentet fra verker av Augustin, særlig *Confessiones*, men også andre verker der Augustin drøfter betydningen av musikk.³³⁶

I *Lux illuxit* tredje strofe er ikke disse tankene så utviklet, men grunntanken er likevel der: Olavs martyrium er en "kilde til søt glede" (*gaudii dulcis materia*, 3A) på festdagen, og på denne dagen oppfordres Moderkirken (*mater ecclesia*, 3B) til å lovsynge hans martyrium med glede. Kirken består av både de levende og døde, altså de som lever i himmelen. Det er denne foreningen av levende og døde troende som under Olavsmessen lovsynger Olav med "himmelsk jubel" (*celesti iubilo*, 3B). Metaforen som anvendes om denne himmelske sangen, er å "berøre himlene" (*tange celestia*, 3B). Sekvensen *Laudes crucis* har en lignende frase i sin andre strofe, *pulset celos*.³³⁷ Vi må nok en gang merke oss at tredje strofe har mye til felles med St. Victor-sekvensen *Ecce dies triumphalis*, med den samme avvikende rytme (6pp) og til dels identiske ordlyd. Dette er et av de sterkeste indisiene vi har på en direkte påvirkning fra en annen viktorinsk sekvens. Bruken av polyptoton (skifte mellom ulike grammatiske former av samme ord) i ordet *dulcis* i 3A ligner også *Lux illuxit*, og sluttordet er påfallende likt (*memoria* vs. *materia*). Her kan det hende at også *Laudes crucis* har øvet en viss innflytelse på ordene i *Lux illuxit*.

³³⁵ Se mer om dette poenget i drøftingen av Augustins sermo 34 på slutten av kap. 3.5 nedenfor.

³³⁶ Fassler (2018), s. 401f.

³³⁷ Fassler (1993), s. 70.

3.4. OLAVS "FRAKOBLETHET" OG GUDSLENGSEL (4. STROFE)

Olavssekvensen som ble sunget i messen var, som jeg har argumentert for, ikke bare en måte å minnes helgenens hellighet på, men å aktualisere den i ens eget liv. I annen strofe het det at Olav "i dag er opphøyet på sin trone" (*hodie sublimatus solio*), men at han har vekslet de jordiske gleder med de himmelske i et "salig bytte" (*felici commercio*), sitt jordiske kongeembede med sitt himmelske. Byttet skjedde selvsagt gjennom martyriet. Men ifølge *Passio Olavi*, *Officium Olavi* og *Lux illuxit* ble det foregrepet allerede i helgenens eksemplariske liv. Denne liturgiske "samtidigheten" i Olavs liv og lidelseshistorie gjorde hans eksempel nærværende og relevant. Derfor forteller sekvensens *Olavs-vita* ikke bare om konkrete hendelser i Olavs liv, men om hans forbilledlige gudslengsel og hellighet.

Det blir særlig tydelig i sekvensens fjerde strofe, hvor det står at kong Olav var "etablert i kongens verdighet, [men] frigjort fra sine bekymringer" (*inter curas absolutus / rex Olavus constitutus / in regni fastigio*, 4A). Flere oversettere har tolket ordet *absolutus* som "benådet," og ment at det henspiller på Olavs omvendelse og dåp.³³⁸ Egil Kraggerud setter Olavs "benådning" i sammenheng med Torarinn Lovtunges *Glælognskviðas* begrep *syndalauss*, og oversetter det: "Plassert syndefri blant bekymringer."³³⁹ Men da forutsetter man at skaldedikterens fremstilling på midten av 1000-tallet legger føringer for den kirkelige fremstillingen av Olav den hellige nesten 150 år senere. Det kan vi ikke forutsette. Sekvensen må i stedet knyttes til *Passio Olavi*, hvor det heter:

In regali fastigio constitutus spiritu pauper erat et terrenis negociis implicatus nichilominus meditabatur celestia.³⁴⁰

I kongelig verdighet [var Olav] innsatt; fattig i ånden var han. De jordiske bedrifter opptok ham; like fullt mediterte han over de himmelske ting.

Som vi ser, har både sekvensen og *Passio Olavi* åpningsfrasen, men hagiografiens ord *regali* er i sekvensen endret til *regni* for å passe med verseformen. I *Passio Olavi* heter det videre at "jordiske bedrifter opptok (*implicatus*)" kong Olav, og det er fristende å lese *absolutus* som et motstykke til *implicatus*: Olav er i sekvensen allerede blitt "frigjort" fra det som i hagiografien "opptok" ham. Et mer utviklet uttrykk for denne frigjortheten finner vi i Olavsofficiet. uttrykk for frigjortheten. I officiet finnes teksten som første responsorium til matutin (som gir Olavsofficiet dets tilnavn, *In regali fastigio*):

R. In regali fastigio constitutus spiritu pauper erat rex Olavus. * Ac licet regni negotiis implicatus

³³⁸ Denne oversettelsen av *absolutus* ble særlig utbredt etter Georg Reiss.

³³⁹ Kraggerud følger Reiss' oversettelse i (1993), s. 154. Hans egen oversettelse er sitert fra *idem* (2002), s. 107.

³⁴⁰ *Passio Olavi* III.1, Jirousková (2014b), s. 18.

mentis devote libera contemplatione meditabatur celestia.

R. Innsatt i kongelig verdighet, var kong Olav fattig i ånden. * Men selv om han var opptatt med sine kongelige bedrifter, kunne hans frie sinn meditere hengivent over de himmelske ting i kontemplasjon.

I responsorieverset (R.) er teksten fra *Passio Olavi* uendret, men den har tilleggsfrasen *rex Olavus*. Det samme tillegget finnes i sekvensen (*rex Olavus constitutus*, 4A), og selv om frasen kan kalles generisk, er den likevel en indikasjon på at arbeidet med de liturgiske tekstene ble utført av de samme personene, og med de samme ideer og fraserings teknikker. Denne setningen er gjennom *repetenda*-en ("det som skal gjentas," indikert med *) satt i sammenheng med den neste passasjen i hagiografien: *Ac licet ...*, men med en viktig forskjell som er verdt å fremheve her. I officiet heter det at Olav mediterte "hengivent" med sitt "frie sinn i kontemplasjon" (*mentis devote libera contemplatione*), en formulering som ligner mye på Richard av St. Victors berømte definisjon av kontemplativ bønn i *Benjamin Major* [min uth.]: "*Contemplatio est libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa.*"³⁴¹ Teologien bak denne definisjonen er ikke original – den er til dels basert på et sitat av Hugo – men responsorieteksten ligner så mye på Richards klassiske formulering at det er godt mulig å tenke seg at dikteren hadde den i tankene.³⁴²

Med bakgrunn i det ovenstående vil jeg foreløpig argumentere for at fremstillingen av Olavs kongegjerning i *Passio Olavi*, officiet og sekvensen peker i den samme retning, med den viktige forskjell at sekvensen på ingen måte behandler hans førkristne liv. Sekvensen fremstiller en "ferdig" helgenskikkelse, i motsetning til hagiografien, som (riktignok i korte og generelle, idealiserende trekk) også er opptatt av å vise Olavs vei fra hedendom til tro. Olavs-*vitaet* i sekvensen gir i stedet en poetisk fortettet versjon av den delen av *Passio Olavi* som kommer mellom beskrivelsen av Olavs dåp og hans martyrium, med særlig vekt på hans himmellengsel. I dette perspektivet blir ordet *absolutus* sekvensens måte å oppsummere det vesentligste ved hans kongegjerning på, nemlig at den var himmelvendt. Derfor må ordet oversettes med noe annet enn "benådet" eller "tilgitt." Først må imidlertid et annet ord avklares som ikke finnes i *Passio Olavi*. Det heter i sekvensen at Olav var frigjort fra sine "bekymringer" (*curas*). Ordet har en interessant og utvilsomt intendert dobbelthet, fordi det kan oversettes både med "gjøremål" og "bekymringer," på samme måte som det engelske ordet *cares*. Den kristne kongens *curae* er hans gjøremål – med et underforstått ansvar – for rikets og undersåttenes velferd. Men det har også en åndelig dimensjon. Da må *curae* ("bekymringer") tolkes i tråd med Luk. 21,34: "Vær på vakt, for at deres hjerter ikke skal tynges av svir og drikk og av denne verdens bekymringer [*curis huius vitae*]." Med andre ord: Olav er ikke

³⁴¹ Richard av St. Victor, *Ben. Maj.* 1.IV, PL 67D.

³⁴² For mer om Richards definisjon av kontemplasjon, og referansen til Hugo, se Palmén (2014), s. 143ff.

lenger tynget av denne verdens oppgaver eller bekymringer, men er frigjort fra dem, fordi han er åndelig "oppvakt." Derfor er Åslaug Ommundsens oversettelse av *absolutus* til engelsk, *detached* ("frakoblet"), så treffende, fordi begrepet *detachment* også har en teologisk/åndelig dimensjon som etter min mening er avgjørende her.³⁴³ Som vi har sett, må fjerde strofe i *Lux illuxit* leses i sammenheng med sitt tekstgrunnlag, *Passio Olavi*: Den hellige kongen er *absolutus* ("frigjort" eller "koblet fra") denne verdens bekymringer og forpliktelser, selv om han er *constitutus* ("innsatt") i sitt kongeembede og *implicatus* ("opptatt") med dets gjøremål (*curas*). Med andre ord: Han lengter etter å forlate denne verden og forenes med Gud, og bytte sitt jordiske liv med det himmelske. Ja, han har i en forstand – mentalt, åndelig – allerede foretatt byttehandelen: Gjennom sitt eksemplariske åndelige liv er han allerede forenet med Gud. Denne gudsføringen utbroderes i tradisjonelle åndelige metaforer i strofe 5.

La oss se nærmere på hvordan vi kan forstå Olavs "frakoblethet," en idé med lange røtter i patristisk og monastisk tradisjon. Med utgangspunkt i Gregor den Stores åndelige teologi beskriver Carole Straw frakobletheten som en *arx mentis* ("sjelens festning"): "I kampen [mot synd] har den kristne et solidt forsvar i *arx mentis*, den uangripelige selvbeherskelsens festning som lar en forbli trygt frakoblet fra verdslige gjøremål, selv om man er dypt involvert i dem. Velstand oppnås bare motvillig, med frakoblethet [*detachment*] og desinteresse, selv når man frivillig oppsøker motstand."³⁴⁴ Denne beskrivelsen av frakoblethet passer godt med fremstillingen av helgenkongen i *Lux illuxit* og i hagiografien *Passio Olavi*. Der er han opptatt med verdslige gjøremål, men ikke emosjonelt eller åndelig knyttet til dem. Han er attpåtil konge over landet og formodentlig en velbeslått mann, men forblir "fattig i ånden" (*spiritu pauper*), fordi æren og pengene ikke har noen makt over ham. Dette er også et uttrykk for det vi kan kalle Olavs *vita mixta*, hans "blandede liv" som aktiv og kontemplativ i verden. Både St. Augustin og Gregor den Store understreker at mellom de to er det kontemplative livet den høyere livsform,³⁴⁵ men den aller høyeste livsform blander begge dimensjoner i en fullkommen balanse. Gregor vurderer forkynnerne aller høyest, deretter de rene kontemplative.³⁴⁶ Ifølge *Passio Olavi* og sekvensen ser det ut til at Olav treffer akkurat den rette balansen. Olav er en aktiv forkynner av Ordet og kjemper mot "avgudsdyrkernes vranglære" (*error idolorum*, jf. 5B), men han er også et forbilledlig bønnens menneske. Dette er igjen i tråd med augustinerne integrasjon av det aktive livet med studier og undervisning og målet om åndelig vekst og kontemplativ bønn, og det er fristende å lese Olavstekstene som et uttrykk for denne

³⁴³ Hun oversetter verset slik: "Detached in the midst of his duties, king Olaf was placed in the dignity of kingship." Ommundsen (2009), s. 165. *Duties* fanger ikke opp den åndelige dimensjonen. Den beste oversettelse ville vært det tvetydige *cares*.

³⁴⁴ "In this struggle the Christian's great defense lies in the *arx mentis*, that unassailable citadel of self-control which allows one to remain safely disengaged from worldly affairs, though deeply involved in them. Prosperity is undertaken reluctantly, with detachment and disinterest, even as adversity is sought willingly." Straw (1991), s. 253.

³⁴⁵ Se Butler (1967), s. 160–63, 174–76.

³⁴⁶ Butler (1967), s. 184.

blandingen.³⁴⁷

Olavs forbilledlige frakoblethet og gudslengsel forsterkes i de neste versene, hvor sekvensdikteren graver enda dypere i sitt monastiske vokabular: *Suspirabat in eterna, / prevolabat in superna / mentis desiderio*. "Han sukket etter evigheten, fløy av sted mot det høye med sitt sinns lengsel." La oss holde oss ved Gregor den Store, som ble så viktig for middelalderens monastiske og "inderliggjørende" lesning av verden.³⁴⁸ Ifølge Jean Leclercq fremstiller Gregor det kristne livet nettopp som "et frakoblethetens og lengselens liv: frakoblethet fra verden og fra synden, og intens lengsel etter Gud."³⁴⁹ "St. Gregor er lengselens kirkelærer," skriver Leclercq. "Han anvender stadig begreper som *anhelare, aspirare, suspirare*, som uttrykker en tendens til overskridelse, til "sublimering."³⁵⁰ Denne "tendens til overskridelse" kommer til uttrykk også her; først i uttrykket *suspirabat in eterna* ("han sukket etter evigheten"). I *Passio Olavi* heter det at Olav *meditabatur celestia* ("han mediterte/grunnet over de himmelske ting"), med de samme grammatiske former.³⁵¹ Frasene går ut på det samme, men Olavs "sukk" er altså i enda større grad en del av det monastiske vokabularet. Dette inntrykket forsterkes av parallellismen i neste vers: *prevolabat in superna* (bokst. "han fløy raskt mot de høye ting"). Også dette verbet passer inn blant Gregors yndede uttrykksmåter for det kontemplative liv. Leclercq skriver: "Et annet av hans foretrukne tema er den åndelige flyvning, som motvirker vår tunghet. Man må stige opp med vinger og liksom med en ørns fjærdrakt kaste seg opp mot Gud, søke ham, haste mot ham."³⁵² Metaforen om den "åndelige flyvning" er svært vanlig i den spirituelle litteratur både før og etter Gregor, og stammer ifølge Leclercq blant annet fra Salme 54: "Og jeg sa: Hvem vil gi meg vinger som en due, og jeg vil fly og finne hvile?" (v. 7).³⁵³ Prefikset til verbet som brukes i sekvensen, *pr(a)e-*, kan både brukes forsterkende og bety "forut for" eller "i forveien," og impliserer at selv om Olav var konge, befant han seg allerede i himmelen.³⁵⁴

Leclercq knytter frakobletheten og gudslengselen sammen. Fordi "den eneste legitime lengsel er å ville være i besittelse av Gud, både her nede og i evigheten," må munken utøve

³⁴⁷ Feiss og Mousseau (2018), s. ix.

³⁴⁸ Det klassiske verket er Leclercq (1957), første kapittel.

³⁴⁹ "La vie chrétienne est conçue avant tout comme une vie de détachement et de désir: détachement du monde et du péché, et intense désir de Dieu[.]" Leclercq (1957), s. 34.

³⁵⁰ "S. Grégoire est le docteur du désir; constamment il emploie des termes comme *anhelare, aspirare, suspirare*, qui expriment une tendance au dépassement, à la "sublimation." *Ibid.*, s. 36.

³⁵¹ De er begge imperfektum 3.p. indikativ aktiv entall; *meditabatur* > *meditor* er deponent. *Eterna* og *celestia* er akkusativ flertall. Sekvensens *suspirabat in eterna* later altså til å være hentet fra *Passio Olavi*, men endret for å passe rytmen. *Passio Olavi*, III.1 i Jiroušková (2014b), s. 18. Merk at *celestia* er et synonym for Gud, jf. Leclercq (1957), s. 36.

³⁵² "Un autre de ses thèmes privilégiés est celui de ce vol spirituel qui remédie à notre pesanteur: sur les ailes et comme avec les plumes d'un aigle, il faut s'élever, se soulever vers Dieu, le chercher, se hâter vers lui." Leclercq (1957), s. 36.

³⁵³ "Et dixi quis dabit mihi pinnas sicut columbae et volabo et requiescam."

³⁵⁴ Kraggerud (1995) har dette poenget, s. 155: "[Den] betydningen gir god mening: I sitt hjertes lengsel var Olav allerede i den himmelske verden." Hans oversettelse: "Han ilte i forveien mot det overjordiske i sin lengsel." I *idem* (2002), s. 107. Eirik Vandvik tolket det på samme vis: "flaug foreåt (alt med han levde)," Vandvik (1941b), s. 71–72.

frakoblethet.³⁵⁵ Han må av den samme grunn "elske døden, lengte etter den, ville den" og akseptere den "på den tid hvor Gud sender den, som et middel til å forenes med ham."³⁵⁶ Livets prøvelser er bare en "anledning til lengsel." Frakoblethet blir i dette perspektivet en nødvendig forutsetning for *martyriet* som helgenen lengter etter, og det er her vi virkelig begynner å ane den helt nye forståelsen av Olav den helliges liv og død i disse tekstene. Olav har ikke bare trådt inn til himmelriket gjennom sitt martyrium; ifølge sekvensen var han så fullkomment "koblet fra" denne verden alt mens han levde at martyriet bare ble en naturlig konsekvens av hans lydighet overfor Gud. Det blir enda klarere i de neste strofene, som beskriver Olavs trinnvise forening med Guds vilje. Frakobletheten er også et gjennomgangsmotiv i *Passio Olavi*. Når hagiografien for eksempel omtaler Olavs russiske eksil, er den nøye med å understreke at eksilet ikke skyldtes Olavs svake vilje, men at han ønsket å følge Guds forsynlige plan. Martyriet skulle komme i den "rette tid" (*tempus ideonus*).³⁵⁷ Olavs primære lengsel var altså ikke etter å leve, men etter å oppfylle sitt martyrium og forenes med Gud til den tid Gud selv hadde satt. I denne monastisk influerte martyртеologien må døden aksepteres, og aksepten finnes i overgivelsen til Guds vilje. Frakoblethet er vilkåret for å få det rette perspektiv på livet og døden og lengselen etter foreningen med Gud, og er i så måte koblet til helgenens åndelige *discretio*, "skjelning."³⁵⁸ Det handler om balanse: Siden Olav er involvert både i sine verdslige forpliktelser og i de himmelske ting, må han evne å gi sine oppgaver som konge oppmerksomhet uten at det går på bekostning av hans åndelige liv. Tvert imot er det dette åndelige livet som er nøkkelen til martyriet. Som Leclercq skriver: "I en slik [monastisk] fremstilling av det kristne livet er bønningen alt."³⁵⁹ Olavs "sukk" og "flyvning" mot himmelen er sekvensens uttrykk for at Olav er i ferd med å foregripe martyriet, ikke gjennom sin militære eller økonomiske fremgang, men gjennom et stadig mer intenst bønneliv.

3.5. "VANSMEKTENDE AV KJÆRLIGHET": METAFORER FRA HØYSANGEN (5. STROFE)

Femte strofe utvikler den monastiske fremstillingen av Olavs gudslengsel. I 5A møter vi begreper påvirket av Salomos høysang. Olav var "trukket til Kristi vellukt" (*Christi tractus in odore*) og "vansmektende av kjærlighet til Kristus" (*Christi languens in amore*), leser vi. Høysangen var en

³⁵⁵ "Le seul désir légitime est celui de posséder Dieu ici-bas et toujours[...]." Leclercq (1957), s. 36.

³⁵⁶ "C'est pour arriver jusqu'à Dieu qu'il faut aimer la mort, la désirer, la vouloir, [...] il la faut accepter, y consentir à l'heure où Dieu l'envoie, comme au moyen d'aller à lui." *Loc.cit.*

³⁵⁷ Se *Passio Olavi*, P.VII.2, i Jiroušková (2014b), s. 24.

³⁵⁸ *Discretio* er et viktig tema hos bl.a. Gregor, som han fikk fra Cassianus og ørkenfedrene; se Straw (1991), og definisjonen s. 16 n. 60: "Discretion is both the power to discern the ideal and distinguish differences from that ideal. It is also the power to moderate one's conduct so that one might obtain the ideal."

³⁵⁹ "Dans une telle conception de la vie chrétienne, la prière est partout." Leclercq (1957), s. 37.

sentral åndelig tekst både for kirkefedrene og for 1100-tallets åndelige forfattere. Den utstyrte dem med metaforer for å beskrive menneskets åndelige forening med Kristus. Disse metaforene kalte kirkefedrene for de "åndelige sansene," en tradisjon som ble videreført særlig av viktorinerne og cistercienserne.³⁶⁰ Det åndelige vokabularet tar utgangspunkt i menneskenes sanser: lukt, smak, berøring, syn og hørsel, som er organisert i et konseptuelt hierarki der de "berørende" sansene – smak og berøring – særlig betegner den guddommelige foreningen.³⁶¹ Vi ser at dette sanselige språket preger ikke bare sekvensen, men også *Passio Olavi* og officiet, spesielt i skildringen av Olavs martyrium (se kap. 3.7). Likevel finner vi hverken *odor*- eller *languens*-metaforen noe annet sted enn i sekvensen.

Utgangspunktet for frasen *Christi tractus in odore* er brudens oppfordring til brudgommen i Høysangen 1,3 [min uth.]: "*Trahe me post te; curremus in odorem unguentorum tuorum*" ("Trekk meg etter deg; la oss løpe etter dine salvers vellukt").³⁶² Gregor den Store tolker *trahe me* i forbindelse med kampen mellom menneskets to viljer. Bruden representerer i den eksegetiske tradisjon det enkelte menneskes sjel, og brudgommen Kristus. "Menneskenaturen ønsker å følge Gud, men den er overveldet av sin svake vane, så den er ute av stand til å følge ham slik den bør," skriver Gregor.³⁶³ Gregor knytter dobbeltheten i menneskenaturen til det Paulus skriver i Romerbrevet: "Med mitt sinn tjener jeg Guds lov, men med kjødet tjener jeg syndens lov" (Rom. 7,25).³⁶⁴ Den som derimot sier *trahe me*, skriver Gregor, gir uttrykk for at en ønsker å underkaste egenviljen til Guds vilje: "Fordi det finnes noe i oss som driver oss fremover, og noe annet som hindrer oss, la oss si: Trekk meg etter deg."³⁶⁵ Gregor fortsetter med å tolke "vellukten" (*odor*) fra brudgommens salver som duften fra hans "åndelige gaver" som den kristne sjel lengter etter.³⁶⁶

Dette sanselige språket fra Høysangen er ment å gi enda nye uttrykk for Olavs gudslengsel. Den neste metaforen er enda mer rikholdig. Begrepet "vansmektende av kjærlighet til Kristus" (*Christi languens in amore*) er også influert av Høysangen: *quia amore langueo* ("for jeg vansmekter av kjærlighet," Høys. 5,8). Jeg velger å oversette verbet *languor* med det litt gammeldagse ordet "vansmekte," som ble anvendt i tidligere bibeloversettelser, og både betyr å være kraftløs og å "tæres av lengsel."³⁶⁷ Her dreier det seg nettopp om begge deler: Olav er kraftløs, men får paradoksalt nok kraft gjennom sin kraftløshet – fordi han gir avkall på egenviljen og

³⁶⁰ Se Sicard (2018), s. 477–81 om viktorinernes bruk av de åndelige sansene.

³⁶¹ *Ibid.*, s. 480.

³⁶² *Trahe* er det samme ord som *tractus*, fra *trahere*, "å trekke."

³⁶³ "Natura humana sequi Deum vult, sed infirmitatis consuetudine superata, sicut debet sequi non praevallet." Gregor den Store, *Expositio super Cantica canticorum*, I.10, PL 79 482C.

³⁶⁴ "Quasi volentem, nec valentem se viderat Paulus, cum diceret: Mente servio legi Dei, carne autem legi peccati." Sitert i *Expositio super Cantica canticorum*, I.10, PL 79 482D.

³⁶⁵ "Quia ergo aliud est in nobis quod nos incitat, aliud quod gravat, dicamus: Trahe me post te." *Loc.cit.*

³⁶⁶ "In odorem unguentorum Dei currimus, cum donis eius spiritualibus afflati, in amorem visionis eius inhiamus." *Loc.cit.*

³⁶⁷ Jf. Det norske akademis ordbok: <https://www.naob.no/ordbok/vansmekte>

underordner seg Guds vilje. Bibelstedet er mye kommentert i patristisk litteratur, for eksempel hos St. Basilius og Kyrill av Jerusalem, og senere av Bernard av Clairvaux.³⁶⁸ Men metaforen om den kraftløse kjærligheten som gir styrke kommer særlig presist til uttrykk i Richard av St. Victors verk *De quattuor gradibus violentiae caritatis*.³⁶⁹ Hans verk dreier seg om de fire trinn av "lidenskapelig" eller "voldsom" kjærlighet, og knytter seg ekplisitt til Høysangen allerede i første setning med sitatet: "Jeg er såret av kjærligheten" (Høys. 5,3)³⁷⁰ Disse fire trinnene er den "sårende kjærlighet" (*caritas vulnerans*), den "bindende kjærlighet" (*caritas ligans*), den "vansmektende kjærlighet" (*caritas languens*), og til slutt den "svekkende kjærlighet" (*amor deficiens*).³⁷¹ Disse trinnene er i økende grad "voldsomme," og Richard analyserer dem i to runder: Først i forbindelse med jordisk kjærlighet, så i forbindelse med kjærlighet til Gud. Disse to formene for kjærlighet går imidlertid i motsatte retninger: Når den jordiske (mellommenneskelige) kjærligheten blir stadig mer voldsom, blir den destruktiv og ofte til rent hat. Derfor er det fjerde og siste trinnet av voldsom kjærlighet "den verste av alle menneskelige lengsler," men "den beste av alle guddommelige følelser [*divinis affectibus*]."³⁷²

Den andre delen av Richards lille verk handler om den voldsomme kjærligheten til Gud, og er mettet med bibelreferanser. Her er kjærligheten imidlertid mer høyverdig jo mer intens den blir. På det første trinnet blir Gud elsket "med hjertet, med sjelen, og med sinnet," men på ufullkomment vis, skriver Richard.³⁷³ I det andre trinnet elskes han med hele hjertet, i det tredje med hele sjelen, og først i det fjerde trinnet elskes han "udelt," med "hele hjertet, sjelen og sinnet og av all styrke" (Deut. 6,5; jf. Matt. 22,37). Richard antyder hele tiden at den sterkere kjærligheten henger sammen med oppgivelsen av egenviljen. Den samme grunntanken finner vi i *Lux illuxit*, hvor Olav henter styrke fra sin "vanmakt" – som svarer nettopp til det tredje trinnet, *amor languens*, hos Richard. Den mest slående metaforen hos Richard kommer i forbindelse med forklaringen av dette trinnet:

Tenk på forskjellen mellom jern og jern, mellom kaldt jern og varmt jern. Den samme forskjellen finnes mellom sjel og sjel, mellom en lunken sjel og den sjel som er oppflammet med guddommelig ild. Når jernet legges på ilden, synes det først å forbli like kaldt som det er sort. Men etter at det har vært i ilden en tid, blir det gradvis varmere, og gradvis mister det den sorte farven. Det gløder stadig mer, og gradvis trekker jernet flammens likhet til seg selv, før det til slutt smelter helt [*liquefiat*]. Og det forsvinner fullstendig fra seg selv, og går over til å bli en helt annen ting [*qualitatem*]. På den

³⁶⁸ Se referanser i Feiss (2011), s. 299, n. 125.

³⁶⁹ Vi regner med at dette verket ble til ca. 1170, tre år før Richards død. Se Kraebel (2011), s. 263 + n. 1. Det er ingenting i veien for at innholdet i teksten kan ha blitt undervist av Richard i årene før. Vi kan ikke vite det sikkert, det kan hende at ideene i *De quattuor gradibus* har tjent som en direkte inspirasjonskilde for vår sekvensdikter.

³⁷⁰ "Vulnerata charitate ergo sum." *De quattuor gradibus*, PL 196.1207C.

³⁷¹ Se Richard av St. Victor, *De quattuor gradibus*, PL 196.1209A.

³⁷² "Hic itaque ultimus amoris gradus in humanis desideriis omnium pessimus est, in divinis autem affectibus, ut dictum est, omnium est praecipuus." *Ibid.*, PL 196.1214D.

³⁷³ *Ibid.*, PL 196.1215C.

samme måte er det at sjelen blir absorbert av den guddommelige ild, den indre kjærlighets flamme, og helt omsluttet av dens lengsler etter evigheten. Først blir sjelen oppvarmet, så gløder den, og så smelter den til slutt helt, og forsvinner helt fra sin tidligere tilstand.³⁷⁴

Jernmetaforen som Richard beskriver så levende, kalles i tradisjonen for *liquefactio*, "smelting."³⁷⁵ Den ligner mye på Hugos voksmetafor, der seglet først må oppmykes for å kunne la seg prege av støpeformen. Richards jernmetafor er imidlertid enda mer drastisk: I denne tilstanden er sjelen smeltet i den grad at den blir ett med flammen som smelter den – på den måten blir den "helt vanmektig [*languescit*] i seg selv."³⁷⁶ Den har mistet sin opprinnelige kvalitet, *qualitas*, og antatt en helt annen. Metaforen gir et radikalt uttrykk for idealet om personlig reform som ble så utbredt på 1100-tallet. Den kristne skulle ikke bare følge Kristus i ord og gjerning, men fullstendig oppgi sin egen vilje og bli ett med ham, i tråd med Paulus' oppfordring om å "reformere sitt sinn" (Rom. 12,2).³⁷⁷ Richard fortsetter med å understreke poenget om oppgivelsen av egenviljen:

På samme måte som at vi ikke ser noen hardhet eller fasthet i flytende ting, men at de fester seg til alle harde og stive gjenstander uten vanskeligheter, og på samme måte som at vi ikke ser noe av deres egen styrke i vanmektige [*languidis*] mennesker, intet spor av indre kraft, men hele deres liv avhenger av en annens vilje – slik er det også med de som når dette tredje nivået av kjærlighet. De gjør ikke lenger noe av sin egen vilje, de overlater ingenting til sin egen beslutning, men forplikter seg i alle ting til den guddommelige vilje.³⁷⁸

Richard skriver at bare de som i alle ting forplikter seg til Guds vilje, vil være i stand til å nå opp til det høyeste trinn av gudskjærlighet. Det er interessant for vår tolkning av sekvensen at Richard sammenligner det fjerde og siste trinnet med Kristi lidelse og død. Han antyder dermed at bare den

³⁷⁴ "Vide quid intersit inter ferrum et ferrum: inter ferrum frigidum et fervidum, hoc est inter animum et animum, inter animum tepidum, et animum divino incendio inflammatum. Cum enim ferrum in ignem proicitur, tam frigidum quam nigrum procul dubio primo videtur. Sed dum in ignis incendio moram facit, paulatim incalescit, paulatim nigredinem deponit, sensimque incandescens, paulatim in se ignis similitudinem trahit, donec tandem totum liquefiat, et a seipso plene deficiat, et in aliam penitus qualitatem transeat. Sic itaque, sic anima divini ardoris rogo intimique amoris incendio absorpta, aeternorumque desideriorum globis undique circumsepta primo incalescit, postea incandescit, tandem autem tota liquescit, et a priori statu penitus deficit." Richard av St. Victor, *De quattuor gradibus*, PL 196.1221B.

³⁷⁵ Sicard (2013), s. 447–83. Han mener at Richards bruk av *liquefactio*-metaforen i *De quattuor gradibus* kan være påvirket av Bernhard av Clairvaux, hvis teologiske og åndelige avhandlinger fant veien til lærdomssentra som St. Victor: "Le victorin fut-il inspiré par Bernard? Il nous paraît plus probable que Richard a reçu le thème en milieu victorin, et du *De archa Noe* (1126-1127) de Hugues de Saint-Victor comme de son *Libellus de formatione arche* (1128-1129) qui, pour le premier, mentionne la liquéfaction ou, pour le second, on l'a vu, en développe au long la figuration imagée." Lerner (1971) har det samme poenget, på s. 398.

³⁷⁶ "[I]n seipso tota languescit." Richard av St. Victor, *De quattuor gradibus*, PL 196.1222A.

³⁷⁷ Constable (1982), s. 37.

³⁷⁸ "Quemadmodum igitur in liquidis vel in liquefactis nihil duritiae, nil firmitatis videmus inesse, sed duris omnibus ac rigidis sine difficultate cedere, et quemadmodum in languidis videmus nil proprii vigoris, nil nativae virtutis habere; sed totum quod iuvat ex alieno arbitrio pendere, sic qui ad hunc tertium amoris gradum profecerunt, nil iam propria voluntate agunt: nihil omnino suo arbitrio relinquunt, sed divinae dispositioni omnia committunt." Richard av St. Victor, *De quattuor gradibus*, PL 196.1222A.

kjærligheten som etterligner Kristi kjærlighet helt inntil døden virkelig kan kalles fullkommen. Det er "de som er i stand til å forsake sitt liv for sine venner som når kjærlighetens høyeste tinder," skriver han, med referanse til Joh. 15,13.³⁷⁹ De vil være i stand til å utstå, til og med glede seg over lidelser for Kristi skyld,³⁸⁰ i den grad at de kan si: "Jeg er i stand til å gjøre alle ting i ham som styrker [*confortat*] meg" (jf. Fil. 4,13).³⁸¹ Det er betegnende at Richards stige ikke ender med martyriet, men med den selvutgivende kjærligheten for nesten, i tråd med augustinernes program. Til dels Hugos, men særlig Richards kontemplative teologi har hele tiden oppbyggelsen av andre for øyet. Gjennom den absolutte oppgivelse av egenvilje og foreningen med Guds vilje, blir det hellige menneske satt i stand til å tjene sin neste. Derfor blir det fjerde og høyeste trinn på den voldsomme kjærlighetens stige sammenlignet med Kristi fornedrelse i Filipperevangeliet.

Dette er en svært relevant tolkningshorisont for sekvensen, der Olav får styrke av den vanmektige kjærligheten han har til Kristus, og så lider martyrdøden på en måte som er til gagn for hans åndelige etterkommere (hans *proles spiritualis*, strofe 8A). Det kanskje mest slående med Richard av St. Victors fremstilling av den trinnvise gudskjærligheten er hvordan det hele tiden ligger en martyroteologi like under overflaten. Men martyriet er hos Richard nærmest omsatt til nestekjærlig eksempel. De mange bibelske referansene hos Richard til steder som omtaler Kristi egen død, gir et klart uttrykk for dette. Vi vet som sagt ikke at det er noen direkte påvirkning fra Richards verk på sekvensen. Men det er slett ikke vanskelig å se for seg at formuleringene fra Høysangen har kommet fra et miljø der denne teksten var blitt studert og kommentert i en lang tradisjon. Det skjedde nettopp hos viktorerne, og i mange andre klostre i Europa i middelalderen. Begrepene om *odor Christi* og *amor languens* kommer fra Høysangen, men de inngår også en vestlig monastisk tolkningstradisjon som blir sammenfattet og på noen vis når sitt høydepunkt på 1100-tallet. Richard av St. Victor gir, om ikke annet, en representativ og svært interessant utlegning av de tradisjonelle *languens*- og *liquefactio*-metaforene, en metaforikk som til syvende og sist passer rett inn i sekvensens monastiske nytolkning av Olavs hellige liv og martyrdød.

Så må noe sies om den neste verselinjen i strofe 5A: *Corde, votis, factis, ore / quem amabat coluit*. Denne frasen virker inspirert av en av Augustins mest kjente prekener, sermo 34, som er en preken over Salme 97 om "den nye sangen" (*canticum novum*). "Vi er oppfordret til å synge en ny sang for Herren," skriver Augustin.³⁸² Denne sangen er en "kjærlighetens sak" (*res amoris*), fortsetter han. For at vi på rett vis skal kunne lovsynge den Gud som vi elsker, må vi imidlertid "sørge for at livet ikke står i motsetning til de ordene (*testimonium*)" vi synger.³⁸³ Her finner vi en klassisk formulering av den augustinske vektleggingen av sammenhengen mellom det ytre og det

³⁷⁹ "Ad summum itaque caritatis culmen profecerunt [...] qui pro amicis animam suam ponere." *Ibid.*, PL 196.1222C.

³⁸⁰ *Ibid.*, PL 196.1223C.

³⁸¹ "Qui in hoc gradu est, dicere fidentes potest: *Omnia possum in eo qui me confortat.*" *Loc.cit.*

³⁸² "Admoniti sumus cantare Domino canticum novum." Augustin av Hippo, Sermo 34.1, PL 38.210.

³⁸³ "Contra linguam testimonium non dicat vita." Augustin av Hippo, Sermo 34.6, PL 38.210.

indre – *integritas* – som blir særlig viktig hos Hugo av St. Victor og resten av viktorinerne.³⁸⁴
Deretter følger en setning som synes å ha påvirket sekvensens ordlyd:

Syng med [deres] stemmene, syng med [deres] hjerter, syng med [deres] munnar, syng med [deres] vaner: Syng en ny sang for Herren.

Cantate vocibus, cantate cordibus, cantate oribus, cantate moribus: Cantate Domino canticum novum.³⁸⁵

De fire verbene her er de samme som i sekvensen, bortsett fra *moribus*, som er byttet ut med det nesten synonyme *factis* ("gjerninger"). Til slutt skriver Augustin: "Er det ditt ønske å synge om ham som du elsker (*quem amatis*)?", en formulering som ligner det siste verset i strofe 5A, *quem amabat coluit*.

Igjen står vi overfor et mulig direkte lån fra augustinske/viktorinske kilder som gir god mening i den kirkelige nyfortolkningen av Olav den hellige på 1100-tallet. Sekvensen forteller at Olav dyrket Kristus på mange vis, akkurat som Augustin og viktorinerne hadde anbefalt. Dette er etter min oppfatning sekvensens måte å gi et nytt språk til *Passio Olavis* omtale av Olavs forkynnelse på. Den augustinske idé om eksempelet er at sann og troverdig forkynnelse skjer ikke bare gjennom ytre ord og gjerninger, men at ordene og gjerningene må svare til en indre realitet. Som Augustin skriver til slutt: "Dere vil selv bli en lovsang [for Herren] om dere lever gode liv."³⁸⁶ Olavs gudsdyrkelse er ment å være et *exemplum* for tilhørerne på slutten av 1100-tallet. Tolkningen av hans kamp mot avgudsdyrkernes vranglære (*error idolorum*) i strofe 5B, som også er et hovedtema i *Passio Olavi*, skjer i lys av Olavs helhetlige kristenliv.

3.6. OLAVS MONASTISKE DYDER (6. STROFE)

I *Passio Olavi* er motstanden mot Olavs forkynnelse et gjennomgangstema. Den driver ham til slutt i eksil, men er der allerede fra begynnelsen av hans apostelgjerning som en *dux verbi* ("ordets mester"). Sekvensens sjette strofe begynner på lignende vis med en opprømsing av prøvelsene som møtte Olav da han forsøkte å forkynne evangeliet: "Hån, løgner og hat, avstraffelser, eksil" ("[L]udibria, minas et odias, penas, exilia"):

Selv midt i en vrang og villfaren slekt maktet han å omvende mange. Men han hadde også mange

³⁸⁴ Se f. eks. Coolman (2010), s. 202ff.

³⁸⁵ Augustin av Hippo, Sermo 34.6, PL 38.210.

³⁸⁶ "Laus ipsius estis, si bene vivatis." Augustin av Hippo, Sermo 34.6, PL 38.210.

sterke og mektige fiender, som lot seg styre mer av makt enn av fromhet, mer av sedvane enn av fornuft, mer av sjelens uvørne innfall enn av kjærlighet til sannheten. Mot den høyst ærverdige Kristi martyrs forkynnelse og hellige gjerninger kjempet disse av all kraft, og for Herrens veier forsøkte de å sette en stopper.³⁸⁷

Like etter sammenlignes Olavs fasthet med den bibelske figuren Job, før hagiografien slår fast: "Hverken motstandernes hat [*minis*] eller planer kunne få ham til å vike fra sin fasthet i forkynnelsen [*predicationis constantia*]."³⁸⁸ Her introduseres et av begrepene vi finner i sekvensens sjettede strofe, som har parallellismen *mira constantia* ("beundringsverdig fasthet") og *mens stabilis* ("stødig sinn"). Disse begrepene har en interessant opprinnelse, for de var romerske stoiske og militære dyder som ble fanget opp og "konvertert" av kristne monastiske forfattere. I den romerske moraloppfatning var *constantia*, fasthet, blant de fremste dydene, sammen med dyder som *pietas* ("fromhet") og *gravitas* ("verdighet"). Vi finner dem i alt fra Livius' og Tacitus' historieverker til Ciceros taler. Som Catalina Balmaceda skriver, innebar *constantia* en "fasthet, beslutningsevne og fryktløshet som gjorde menn i stand til å godta eller motstå vanskeligheter med tapperhet og uten klager. *Constantia* impliserte en evne til å forbli stødig i ens egen dømmekraft, pålitelighet i å være tro mot ens egen samvittighet."³⁸⁹ Det var derfor ikke bare en sivil dyd, men en *militær* dyd, en dyd egnet for de romerske *militēs* og deres generaler.³⁹⁰ Etter kristningen av Romerriket ble de, som så mange andre begreper og praksiser, omdefinert og anvendt på kirkens egne soldater: munkene, de såkalte *militēs Christi*.

Hos Johannes Cassianus (360–435), en av de viktigste monastiske fedre som skrev på latin, brukes *stabilitas* og *constantia mentis* om hverandre for å betegne den nødvendige motvekten til en "ustadig sinn," selve hovedfienden i det åndelige liv. I hans *Collationes* ("Konferansene") er kampen mot det ustadige sinn eller hjerte et tilbakevendende tema. Munken Germanus klager over at de åndelige tankene "forsvinner umiddelbart, som om de umerkelig flykter avgårde" etter bibellesningen eller bønningen: "Sinnet har ingen fasthet [*constantiam*] i seg selv; ei heller besitter det av sin egen kraft noen form for uforanderlighet med hensyn til hellige tanker, selv når det ser ut til å være i stand til å holde på dem. Det virker som om sinnet har unnfanget dem ved en tilfældighet, og

³⁸⁷ "Verumptamen in medio nationis prave et perverse positus, licet multos converteret, quam plurimus tamen habebat adversarios fortes et potentes, in quibus maiorem locum sibi vendicabat voluntas quam pietas, consuetudo quam ratio, animi preceps impetus quam amor veritatis. Hii nobilissimi Christi martiris predicationi et operibus sanctis totis nisibus obviabant et vias Domini rectas evertere conabantur." *Passio Olavi*, P.IV.1, i Jiroušková (2014b), s. 19–20.

³⁸⁸ "[N]ec adversancium minis vel insidiis averti poterat a predicationis constantia." *Passio Olavi*, P.IV.3, i Jiroušková (2014b), s. 20.

³⁸⁹ "*Constantia* [...] was the firmness, resolution, and fearlessness that enabled men to accept or resist difficulties bravely and without complaints." Balmaceda (2017) s. 227.

³⁹⁰ Balmaceda understreker at *constantia* kunne anvendes både i militære og politiske situasjoner, fordi det var en "mental innstilling snarere enn en egen handling." ("*Constantia* was] more a mental attitude than a proper act.") *Ibid.*, s. 206–7, på 207.

ikke ved seg selv."³⁹¹ Til denne åndelige sykdommen – *inconstantia*, beslektet med *acedia* – foreskriver munkene først og fremst *bønnen* som den fremste motgift. "Det er tre ting som stabiliserer et vandreende sinn [*vagam mentem stabilem*]," sier abba Isaac et annet sted, "vigilien [våking], meditasjon og bønn. Er man trofast mot og stadig oppmerksom på disse, vil det skape en solid fasthet i sjelen [*animae stabilem firmitatem*]."³⁹² For Cassianus er det monastiske liv et liv i en systematisk kamp mot lastene. Det er en kamp som ikke utkjempes på den fysiske, men på den åndelige slagmarken, i hvert enkelt menneskes hjerte.

Også hos pave Gregor den Store, som var influert av Cassianus, er *constantia mentis* en sentral egenskap for den kristne. Carole Straw skriver det treffende at Gregor understreker at "den sanne stabiliteten er en indre stabilitet: Munken er lenket til Gud gjennom den "kjede" som er Kristus; han behøver ikke lenger den jernkjeden som lenker ham til sitt hjem."³⁹³ Denne fastheten forutsetter, som vi ser, frakoblethet. Et av de fremste bibelske eksempler på slik fasthet finner Gregor i Job. "Enten han blir rammet av lidelse eller løftet opp av rikdom og godt hell, bevarer Job den rette åndelige balanse," skriver Straw, og på den måten kan Job være et eksempel både for geistlige og for vanlige kristne.³⁹⁴ Dette er kjernen i Gregors omfattende kommentar *Moralia in Job*. Her må vi merke oss at Olav blir eksplisitt sammenlignet med Job i *Passio Olavi*, hvor det heter at Olav, "etter salige Jobs eksempel," "ikke fryktet folkemengden, og ikke ble rammet av forakt fra sine egne," med et sitat fra Jobs bok.³⁹⁵ Deretter finner vi en referanse til Olavs *constantia*: "Hverken truslene [*minis*] eller angrepene fra fiendene kunne hindre ham fra å forkynne med fasthet [*constantia*]."³⁹⁶ Litt senere, i forbindelse med Olavs russiske eksil, finner vi en tilsvarende henvisning, nå i superlativ: "Måtte ingen tro at den sterke og faste [*fortissimum et constantissimum*] Kristi idrettsmann – i likhet med andre, skrøpelige mennesker – reiste vekk av frykt ..." ³⁹⁷ Vi gjenfinner altså flere steder i *Passio* som beskriver Olavs fasthet og utholdenhet i forkynnelsen, i motgang og i eksil. Men i sekvensen er den monastiske spiritualitetens klangbunn enda viktigere. Ifølge forfattere som Gregor, Augustin og Hugo, er menneskets fremste problem det urolige hjerte (*cor inquietum*) og vår manglende evne til å bli værende i vår skuen av Gud, det vil si: i bønn. Hugos diagnose av menneskets problem er altså ikke veldig annerledes enn Cassians og Gregors; Hugo av St. Victor har da også den monastiske tradisjon som sitt bakteppe. Det er neppe

³⁹¹ "[N]ullam constantiam sui retinens animus, nec potestate propria sanctorum cogitationum possidens firmitatem, etiam tunc cum eas videtur utcumque retinere, fortuito illas, et non de industria, concepisse credatur." Johannes Cassianus, *Collationes*, IX.7,1–2.

³⁹² "Tria sunt quae vagam mentem stabilem faciunt, vigiliae, meditatio et oratio. Quarum assiduitas et iugis intentio conferunt animae stabilem firmitatem." Johannes Cassianus, *Collationes*, X.14,1.

³⁹³ Straw (1991), s. 76.

³⁹⁴ *Ibid.*, s. 237.

³⁹⁵ "[Olavus] non expauescebat ad multitudinem nimiam nec despectio propinquorum terrebat eum." *Passio Olavi*, P.IV.3, Jiroušková (2014a), s. 20.

³⁹⁶ "[N]ec adversantium minis vel insidiis averti poterat a predicationis constantia." *Loc.cit.*

³⁹⁷ "Nemini veniat in mentem fortissimum et constantissimum Christi athletam, ut est infirmitatis humanae, cessisse perterritum metu passionis. ..." *Passio Olavi*, P.VII.3, Jiroušková (2014a), s. 24.

tilfeldig at Hugos verk *De arca Noe morali* ("Om Noahs ark [tolket] moralsk") begynner omtrent som flere av bøkene i Johannes Cassianus' *Konferanser* – med de andre brødrenes klage over menneskehjertets rastløshet: "Med ivrig begjær ba de om å bli vist hva som forårsaker så store forandringer i menneskehjertets uro. De ønsket innstendig å få vite om det finnes noen teknikk eller øvelse som kan motvirke dette store ondet."³⁹⁸ Mennesket er grunnleggende ustabil, og det er fåfengt å søke sitt hjertes fred i denne verdens gjenstander og ære.³⁹⁹ Det må søkes i kontemplasjonen, i menneskets skuen av Guds evige vesen, som er fullkommen *stabilitas*. Derfor handler det åndelige liv ifølge Hugo dypest sett om å "stadig vokse i dydene gjennom visse målrettede steg i våre hjerter, [slik at] vi gradvis trekkes mot en enhet, inntil vi oppnår selv den enkle enhet, den sanne enkelhet og evige stabilitet som finnes i Gud."⁴⁰⁰

I sekvensen besitter Olav alt den "Gud-lignende *stabilitas*" som er en "vesentlig egenskap ved sjelens strukturelle helhet og formale integritet," som Coolman uttrykker det.⁴⁰¹ Men denne integriteten er noe mer enn bare en teologisk sannhet; den har betydning *for oss*. Dette er den tropologiske betydningen ved disse versene. Olavs fasthet i troen og i motgangen er blitt et eksempel til etterfølgelse. Gjennom sin åndelige selvdisiplin hadde Olav beseiret "alt" (*devicit omnia*, 6B). Fordi han var frakoblet denne verden, og ikke lenger var hindret av den "jernkjeden som lenker ham til sitt hjem" som Straw skriver om, var kong Olav beredt til martyriet. Det er interessant at både *Passio Olavi* og sagalitteraturen fremhever at Olav særlig forberedes til martyriet under sitt russiske eksil, et poeng som forsvinner i sekvensen.⁴⁰² *Passio Olavi* nevner at Olav reiser tilbake fra eksilet med "guddommelig inspirasjon" (*divino inspiratus*), klar til "større stridigheter" (*maiora certamina*).⁴⁰³ I sekvensen er eksilet bare nevnt blant flere av prøvelsene (strofe 6A), før den understreker at Olav "overvant alt" (*devicit omnia*), altså alle hans prøvelser, gjennom martyriet. Som vi skal se i neste strofe, er dette martyriet ikke skildret som et bloddryppende offer, men som en kontemplativ stigning til en endelig forening med Kristus. Denne foreningen er foregrepet i vers 6B, hvor Olav går inn i saligheten med den "ærverdige palme" (*palma nobili*), altså seierspalmen, enda en *topos* fra den kristne og romerske retorikken – som den *athletas Christi* han var ifølge hagiografien.⁴⁰⁴ Men han gjør det gjennom indre styrke, ikke ytre vold. I sjetten strofe er det som om besitter Olav de egenskaper som er alle klosterfolks mål, som igjen bekrefter inntrykket av hvem som er det virkelige publikummet for *Lux illuxits* budskap.

³⁹⁸ "Cumquemagno quidem desiderio exposcerent, demonstrari sibi quae causa in corde hominis tantas cogitationum fluctuationes ageret, ac deinde si qua arte, sive laboris cuiuslibet exercitacione huic tanto malo obviam iri posset." Hugo av St. Victor, *De arca Noe morali* 1.1. PL 176.617.

³⁹⁹ Se Feiss (2011), s. 36.

⁴⁰⁰ Coolman (2010), s. 220.

⁴⁰¹ *Loc.cit.*

⁴⁰² Se Antonsson (2004), s. 95–108.

⁴⁰³ *Passio Olavi* VIII.3, i Jiroušková (2014b), s. 25.

⁴⁰⁴ *Passio Olavi* VII.3, i Jiroušková (2014b), s. 24.

3.7. OLAVS MARTYRIUM SOM KONTEMPLATIV FORENING (7. STROFE)

Syvende strofe forteller om Olavs visjon (*visio*) før slaget på Stiklestad. Beretningen om denne visjonen finner vi som det første mirakel i *Miracula Olavi*:

Natten før den dagen da den navngjetne martyr gikk bort, viste Herren Jesus seg for ham og beroliget med trøstende ord: "Kom," sa han, "til meg, min kjære; tiden er inne for å høste de søteste frukter av ditt strev, og i evig glede nyte vårt fellesskap og motta den evige ærens krone." Ved dette synet ble martyren overmåte beroliget av den uutsigelige vidunderlighet som han hadde opplevd, og nå forsto han, ved Guds nåde, betydningen av stigen som var reist til himmelen som han nylig hadde sett i drømme. Ved hjelp av den var han i ferd med å stige lykkelig opp til den sødme som han hadde smakt.⁴⁰⁵

Som Lenka Jiroušková skriver, forteller teksten egentlig om to kronologisk distinkte begivenheter: Den forteller om en Kristi åpenbaring for Olav natten før slaget, men det refereres også til en tidligere drøm om en himmelreist stige.⁴⁰⁶ Himmelstigen er ikke en del av visjonen, for det understrekes at Olav "nylig [*nuper*] hadde sett [den] i søvne [*in sompnis*]." De har også to forskjellige bibelske og typologiske horisonter: Åpenbaringen natten før slaget kan kalles for et Gethsemane-motiv (jf. Luk. 22,46), mens stigedrømmen virker inspirert av fortellingen om Jakobsstigen i Genesis 28. Drømmen (*somnium*) og visjonen (*visio*) er imidlertid knyttet sammen i ett narrativ, og utgjør den samme realitet.⁴⁰⁷ I det følgende skal jeg forsøke å gjøre nærmere rede for hva dette narrative forsøker å formidle, med utgangspunkt i *Lux illuxits* versjon.

Det er bare stigedrømmen som er kjent fra andre kilder, mens den siste Gethsemane-aktige visjonen fremstår som et senere lærd tillegg, som samtidig har overtatt noen av elementene fra stigedrømmen. Stigedrømmen er belagt både i det latinske og norrøne kildematerialet. Kildene har til dels store variasjoner i detaljer, men deler noen viktige trekk: Olav har en drøm om en stige som går fra himmelen til jorden, og han tolker drømmen som en bekreftelse på at han snart skal lide martyrdøden. Denne erkjennelsen styrker og beroliger ham i hans forsett. Den tidligste kjente versjon av stigedrømmen finner vi i et *scholium* i Adam av Bremens *Gesta Hammaburgensis* fra ca. 1085:⁴⁰⁸

⁴⁰⁵ "Nocte igitur precedente diem, qua martyr inclitus passus est, apparuit illi dominus Ihesus verbis consolationis demulcens: "Accede," inquit, "ad me, dilecte mi, tempus est, ut laborum tuorum fructus dulcissimos accipias et in sempiterna leticia nostro fruens consortio coronam suscipias honoris eterni." Qua visione martyr admodum confortatus et suavitate ineffabili, quam perceperat, supra modum delectatus, passioni se letus obtulit iam divinitus scalam cognoscens, quam in sompnis nuper ad celos erectam viderat, per quam ad dulcedinem, quam gustaverat, feliciter erat ascensusus." *Passio et miracula beati Olavi*, M.I.1–3, i Jiroušková (2014b), s. 30.

⁴⁰⁶ Jiroušková (2014a), s. 418–21.

⁴⁰⁷ "Die zwei Hauptmotive, Christus und die Himmelsleiter, gehören daher zwei verschiedene Phänomene – eine Erscheinung (*visio*) und einen Traum (*somnium*); sie werden jedoch zu einem *Narrativum* verbunden und so zu einer erzählten Realität gemacht." Jiroušková (2014a), s. 419.

⁴⁰⁸ For datering av dette tillegget, se Chase (2005a), s. 31.

Da Olav, som var den ypperste overholder av [de kristne] høytidene, for sin religions skyld var blitt fordrevet fra sitt rike og igjen skulle erobre riket ved krig, skal han i forkant av slaget ha hatt et syn i drømme [*sompnium vidisse*] mens han sov i teltet. Idet fiendehæren slo til mens han sov, kom en av hans hærførere, Finn, bort og vekket kongen. Da sukket han: "Å, hva har du gjort?" sa han. "Jeg så meg selv klatrende opp langs en stige, hvis øverste del nådde til stjernene. Akk! Jeg var allerede kommet til toppen av denne stigen og var i ferd med å tre inn i himmelen, som hadde åpnet seg for meg, hadde det ikke vært for at du kalte meg tilbake ved å vekke meg." Etter at kongen så dette synet [*visionem*], ble han angrepet av sine egne [landsmenn]; når han ikke forsvarte seg selv, falt han og vant martyriets krone.⁴⁰⁹

Det bibelske forbildet for stigedrømmen er patriarken Jakobs drøm i Gen. 28. Jakob er på flukt fra sin bror Esau, og legger seg ned for å hvile. Der drømmer han om en stige som strekker seg fra jord til himmel, og han ser at Guds engler går opp og ned på den (Gen. 28,12). Idet han våkner, tolker Jakob stedet som et "Guds hus og himmelens port" (v. 17), og vigsler det til Gud ved å helle olje på stenen.⁴¹⁰

Den oldkirkelige legenden om Sta. Perpetua inneholder den kanskje mest kjente stigedrømmen i helgenlitteraturen.⁴¹¹ Perpetua ble født i Karthago omkring år 180, og var katekumen (under forberedelse til dåpen) da hun ble tatt til fange av de kristendomsfiendtlige romerske styresmaktene. Under fangenskapet har hun en symboltung og fargerik drøm om en stige kledt med farefulle våpen og bevoktet av en drage; metaforer for de pinsler som ventet ikke bare henne, men enhver som bekjente seg til kristendommen.⁴¹² Idet hun beveger seg oppover stigen, trækker hun på dragens hode, en allusjon til Eva som trækker på slangens hode i Gen. 3,15 og et symbol på synden. På toppen av stigen ser hun en gråhåret mann i hyrdeklær, omringet av "mange tusener kledt i hvitt" (*candidati milia multa*), en referanse til Johannes' åpenbaring 7,9, der de hvitkledte martyrer står foran Lammets trone med palmegrener i hånden som symbol på deres seierrike martyrdød.

Disse tekstene gir en klangbunn for stigedrømmen i Olavstradisjonen. Den kanskje mest kjente versjonen av drømmen finner vi hos Snorre. Etter at kong Olav hadde fylket hæren ved

⁴⁰⁹ "Olaph, sollertissimus festivitatum observator, cum propter divinam religionem a regno esset depulsus et denuo regnum bello recuperasset, in ipso procinctu fertur in papilione dormiens sompnium vidisse. Cumque supervenirent hostes adhuc illo quiescente, dux sui exercitus, Phin nomine, accedens regem excitavit. Tunc ille suspirans: "O! quid fecisti?" inquit, "videbam me per scalam, cuius vertex sidera tangeret, ascendisse. Heu! iam perveneram ad summum illius scalae, coelumque mihi apertum est ingredienti, nisi tu me suscitando revocasses." Postquam visionem vidit rex, circumventus a suis, cum non repugnaret, occiditur et martyrio coronatur." Adam av Bremen, *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae pontificum*, II,59, *scholia* 41 (42), i Schmeidler (1917), s. 120.

⁴¹⁰ Det typologiske potensialet i denne fortellingen ble brukt i kirkevigslingsliturgien i middelalderen, hvor Gen. 28 var en sentral tekst. Kirkers dørportaler ble ofte inskribert med *domus Dei* og/eller *porta coeli*, og den gotiske katedralens kirkeskip kunne tolkes som en stige mellom himmel og jord. Meyer (2003), s. 85–86.

⁴¹¹ *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, i Musurillo (1972), s. 106–130.

⁴¹² *Ibid.*, kap. 4, i Musurillo (1972), s. 110.

Stiklestad, ba han hæren om å hvile i påvente av at bondehæren skulle komme.⁴¹³ Også kongen satte seg ned for å sove. "Kongen lente sig ned og la hodet i fanget på Finn Arnesson," forteller sagaen, en allusjon til Jesus som hviler i den elskede disippelens fang (Joh. 13,23) som merkelig nok bare finnes hos Snorre. Finn Arnesson var en av Olavs lendmenn, og hadde ifølge sagaene vært med kongen til Russland da han i 1028 ble tvunget i landflyktighet av kong Knut. Han er også nevnt av Adam av Bremen. Etter at Olav var falt i søvn, dukket bondehæren opp og kom mot dem. Straks vekket Finn ham. Tidligere i sagaen ble det imidlertid understreket at Olav ikke måtte vekkes når han sov,⁴¹⁴ i tråd med at drømmer ble betraktet som svært betydningsfulle i norrøn tradisjon:⁴¹⁵

"Da kongen våknet, sa han: "Hvorfor vekte du mig, Finn, og lot mig ikke få drømme ferdig?" [...] [Olav] syntes han så en høi stige og gikk opover den i luften så langt at himmelen åpnet sig, og så langt nådde stigen. "Jeg var kommet på det øverste trinnet," sa han, "da du vekte mig." Finn svarte: "Jeg synes ikke denne drømmen er så god som du visst synes. Jeg tror dette varsler at du skal dø, dersom det da var noe annet enn søvnørske som kom over dig."⁴¹⁶

Beretningen slutter der, men det fremgår av Finn Arnessons svar at Olav tolket drømmen som noe positivt. Den gav en forsmak på himmelen og guddommelig fortrøstning. Den trøstet ham ikke fordi han var redd eller feig, men fordi martyriet endelig ble åpenbart for ham, en vanlig martyr-*topos*.⁴¹⁷ Olav tolket den som Sta. Perpetua tolket sin stigedrøm: som et gledesfullt kall til martyriet.⁴¹⁸

Den legendariske Olavssaga (ca. 1200) gir en langt mer kompakt og dramatisk versjon av stigedrømmen. Detaljene er annerledes, og det teologiske budskapet er fremhevet enda tydeligere. Ordlyden ("Det er sagt...") understreker fortellingens muntlige opphav. "Det er sagt om kong Olav at litt før kampen sovna han inn, og då høyrde dei larmen frå bondehæren. Då gjekk Finn Arnesson til kongen og vekte honom, og då mælte kongen: "Eg såg ein stige stå opp til himmelen, og himmelen var open. Og eg var komen til øvste steget då du vekte meg."⁴¹⁹ Sagaen føyer så til: "Det var heilt tydeleg, sa den som skreiv soga om denne openberringa, at denne Guds utvalde helgen allereie hadde vandra lenge på vegen til himmelen, som han no var komen til enden av. Han var då etla løn for strevet sitt av den allmechtige Gud." Kommentaren i *Legendariske saga* tydeliggjør det som hos Snorre er mer implisitt, nemlig at stigen er et bilde på martyriet. Olav hadde "allereie vandra lenge på vegen til himmelen," og å ha kommet til det øverste trinnet på stigen var et

⁴¹³ Jf. *Olav den helliges saga*, kap. 209, s. 258–60; kap. 214, s. 261–62.

⁴¹⁴ Se kap. 83, s. 82, og kap. 122, s. 149, hvor det fremgår at Olav "har forbudt alle mennesker å avbryte sønnen for ham før han våkner selv."

⁴¹⁵ Se f. eks. Peter Hallbergs *The Icelandic Saga (Den isländska sagan)*. Hallberg (1962), s. 81–96.

⁴¹⁶ *Olav den helliges saga*, kap. 214, s. 262.

⁴¹⁷ George Tate understreker dette poenget: Det er ikke det at Olav er *feigr*, men at han finner trøst i martyriet. Tate (1982), s. 259–60.

⁴¹⁸ *Ibid.*, s. 260.

⁴¹⁹ *Legendariske saga*, kap. 51, s. 94. Overs. Kåre Flokenes.

profetisk forvarsel om at martyriet var nært forestående.

I Einarr Skulessons drápakvad *Geisli* (ca. 1153) er stigerømmen presentert i strofe 15 og 16:⁴²⁰

15. Frett eg hev, før striden / Romsdalskongen sa fram / draum for heri – folk får / kraft av føraren sin – / Hordakongen sterk såg / fagran stigen standa / upp frå jord til himmel, / roser vi hans stordom.

16. Førar vår, så gull-raus / fekk det synet for seg / at so lett han tyktest / upp i lufti fara; / all heims nåde-styrrar / vern for folk i landet, / himmel-portar opna / han for kunnig-kongen."

Ifølge Einar Skulesson så kong Olav ("Hordakongen") en "fager stige" stå fra jord til himmel, men i neste strofe er det som om han stiger opp til Gud med det samme. På samme måte som i *Lux illuxit*, blir stigerømmen og martyriet knyttet sammen retorisk. Beskrivelsen av Olavs reise på stigen "upp i lufti" går sømløst over i neste strofe (17), som fremstiller slaget ved Stiklestad: "Frett hev eg at so stend / Stiklestadar-slaget[.]" Som vi ser av åpningsordene i strofe 15 og 17, er strofene forbundet ved hjelp av paratakse (sidestilling): "Frett ["hørt"] eg hev [...] Frett hev eg [...]" Jakobsstigen ble tidlig tolket som en *typos* på korset, og Einarr forsøker å assosiere drømmen og martyrdøden retorisk, i tråd med den generelle typologiseringen av Olav med Kristus i drápakvadet.⁴²¹

Noe lignende ser vi i *Lux illuxit*, hvor stigen er fremstilt i strofe 7B gjennom den retoriske devisen *climax* (lat. *scala*).⁴²² Som Åslaug Ommundsen har vist, er stigen representert i strofe 7.B. som en retorisk devise, et *climax* (gresk for *scala*). Fraværet av en *scala* i teksten er bare tilsynelatende; den er i stedet realisert som et retorisk virkemiddel. Fremstillingen av drømmen ligner ellers mye på *Passio Olavis* og officiets. I Olavsofficiet handler hele tredje nokturne (de tre siste *lectiones* med tilhørende responsorier og vers) i matutin om Olavs lidelseshistorie. Første *lectio* i tredje nokturne, om Olavs død på Stiklestad, er hentet fra det siste avsnittet i *Passio*-delen av *Passio et miracula beati Olavi*. Annen og tredje *lectio* er henholdsvis første og annen del av visjonsfortellingen i *Miracula Olavi*. Det niende og siste responsoriet i matutinofficiet synes å ha påvirket *Lux illuxits* formulering [min uth.]: "Rex inclutus Olavus martyr Domini preciosus claritate confortatus *divine visionis* [...]" Til sist må *Gammelnorsk homilie*boks versjon av den latinske Olavslegenden nevnes. Her knyttes *somnium*- og *visio*-motivene sammen helt eksplisitt, og fortellingen får dermed et annet preg enn i den latinske teksten:

Og siste natten før den dagen de kjempet, viste Vår Herre seg for ham i søvne og satte en stige ved siden av ham, så høy at den rakk opp til himmelen, og sa: "Min gode venn, kom brått til meg og til samvær med de hellige; for ditt strev og slit vil jeg gi deg en prektig krone, evig liv og himmelsk

⁴²⁰ *Geisli*, i Ødegård (1982), s. 40.

⁴²¹ Se Chase (2005b), s. 32.

⁴²² Ommundsen (2009), s. 162. Se også kap. 1.6 i denne oppgaven.

glede og fryd." Da han våknet, fortalte han dette fagre synet til sine kjæreste venner, og takket med høytid den allmektige Gud for det ærerike bud om hjemlov.⁴²³

Også den norrøne teksten understreker at Olav fikk visjonen om natten, en indikasjon på et Gethsemane-motiv. Gethsemane-haven var det siste stedet Jesus oppholdt seg før han ble arrestert og etter hvert drept. I haven hadde Jesus store anfektelser om den skjebne som ventet ham, men fikk guddomelig trøst: "Der åpenbarte seg for ham en engel fra himmelen, som trøstet ham" ("Apparuit autem illi angelus de caelo, confortans eum," Luk. 22,43). Det samme skjer i *Miracula Olavi*, men her er det Jesus som åpenbarer seg for Olav: "Der åpenbarte seg for ham Herren Jesus med trøstende ord."⁴²⁴ Både ordlyden og konteksten er lik her, og likhetene viser at det må ha vært et poeng for hagiografiens forfatter å knytte Olavs lidelseshistorie nærmere til Kristi egen lidelseshistorie, og så knytte dette Gethsemane-motivet til stigedrømmen, som allerede var kjent stoff i Olavstradisjonen. Det er altså mulig å skille ut to *topoi* her: et Gethsemane-motiv og et Bethel-motiv, som begge kan knyttes til selve martyriet. Typologiseringen av Olavs død med Kristi død nådde kanskje sitt høydepunkt i senmiddelalderen i det såkalte Lübeck-pasjonalet (ca. 1470), hvor det står at Olav faktisk ble korsfestet. Pasjonalet fremstiller stigedrømmen som en profeti om korsdøden.⁴²⁵ Vi finner ansatser til en slik radikal Kristus-Olav-typologisering i litteraturen fra slutten av 1100-tallet, men disse tekstene er langt mer nøkterne, og har i det minste pretensjoner om å være historisk oppdaterte og etterrettelige – som i *Passio Olavis* opplysning om Olavs dåp i Rouen. En mer nøktern parallellisering av Olavs stigedrøm med martyriet i billedkunsten ser vi i Nidaros-alterfrontalet fra omtrent 1330. Her er Tore Hunds spyd i "Golgata"-scenen – stikket som drepte kong Olav – parallell med stigen i "Bethel"/"Gethsemane"-scenen.⁴²⁶ I *Lux illuxit* finner vi en lignende sammenfletting av tre hagiografiske motiver: stigedrømmen, visjonen og martyriet. Men det er måten de flettes sammen på, som er så original og oppsiktsvekkende. Igjen kan vi forstå dette best ved å se til den lærde monastiske kultur som sekvensen springer ut av.

Stigen var en yndet metafor i 1100-tallets monastiske spiritualitet. Stigemetaforen kunne brukes til å beskrive nær sagt alt mulig: Fordi menneskets sjel liv ble oppfattet i grunnleggende hierarkiske kategorier, som menneskets kamp for opphøyelse og mot fall, kunne ethvert fremskritt i det åndelige og moralske liv beskrives som en trinnvis bevegelse langs en stige (*gradus* eller *scala*). Den metaforiske bruken av stigen har røtter tilbake til klosterfedrene, ikke minst til St. Benedikts

⁴²³ *Gammelnorsk homiliebok*, s. 143.

⁴²⁴ ("[A]pparuit illi dominus Ihesus verbis consolationis demulcens." *Miracula Olavi*, M.I.1, i Jiroušková (2014b), s. 30.

⁴²⁵ Chase (2005b), s. 33. Et alterskap fra Andenes kirke fra samme tid og sted – det ble bygget omkring 1500 i Lübeck – viser Olavs lidelseshistorie på utsiden og Kristi lidelseshistorie på innsiden av skapdørene. Flere har påpekt likheten mellom pasjonalet og alterskapet, se Folgerø (2016), særlig s. 37.

⁴²⁶ Danbolt (1997), s. 18ff. Tore Hunds spyd er en allusjon til den romerske soldaten Longinus' spyd, som ble stukket i Kristus på korset for å forsikre at han var død.

Regel, som bruker Jakobsstigen til å symbolisere ydmykhetens tolv trinn. Senere utvikler Bernhard av Clairvaux (1090–1153) denne stigemetaforen i sitt første verk fra omtrent 1120, *De gradibus humilitatis et superbiae* ("Om ydmykhetens og hovmodets trinn"). Ca. 1127 skrev han det berømte verket *De diligendo Deo* ("Om å elske Gud"), hvor gudskjærligheten beskrives i en stige på fire trinn. Både Hugo og Richard av St. Victor hadde en forkjærlighet for stigemetaforen, som Richards allerede omtalte verk *De quattuor gradibus violentiae caritatis*. Karteuseren Guigo II (ca. 1114–1193) brukte en stige i fire trinn i verket *Scala claustralium* som en metafor for *lectio divina*, den åndelige lesning av Skriften. Hans bruk var antagelig modellert etter Hugos beskrivelse av *lectio divina* (i fem trinn) i *Didascalion*, mens både *lectio divina* og stigemetaforen som et uttrykk for den, er av langt eldre dato.

Stigen var en svært anvendelig og potent metafor, og dette potensialet har sekvensdikteren benyttet seg av. I strofe 7B brukes stigedrømmen til å skildre Olavs trinnvise forening med Gud gjennom martyriet. Men språket som anvendes, er et langt stykke fra det militære språket som vi kunne forvente i beskrivelsen av et slag. Slaget er ikke engang nevnt. Gudsforeningen beskrives i stedet med den kontemplative spiritualitetens språk. I denne spiritualiteten er en visjon av Gud (*visio Dei*) den mest fullkomne erkjennelse av Gud man kan få på jorden, og den kan bare oppnås gjennom kontemplasjon. Ifølge 1100-tallets forfattere gir kontemplasjonen en forsmak på saligheten. Ifølge den pedagogiske metode som Hugo av St. Victor presenterer i *Didascalion*, utgjør kontemplasjonen det siste av fem trinn:

Det er fire ting som nå utøves i rettferdige menns liv, og, liksom gjennom visse trinn [*gradus*], opphøyes mot sin fremtidige fullkommengjørelse, nemlig: Studier (*lectio*) eller undervisning (*doctrina*), meditasjon (*meditatio*), bønn (*oratio*) og handling (*operatio*). Deretter følger en femte, kontemplasjon (*contemplatio*). I den får man, som var det av en frukt (*fructu*) av de foregående trinnene, en forsmak (*praegustatur*) i dette livet av de gode gjerningers fremtidige lønn.⁴²⁷

Hugos formulering ligner *Miracula Olavis* beskrivelse av Jesu ord til Olav (*tempus est, ut laborum tuorum fructus dulcissimos accipias[...]*), men det avgjørende er sammenhengen med *Lux illuxits* stigemotiv. Som i noen av de foregående strofene, bruker sekvensdikteren det sanselige språket fra tradisjonen også her. Olavs Gethsemane-aktige visjon gav en forsmak på "det han elsket" (*quod amabat*), altså himmelen, fellesskapet med Gud. Dermed har Olav allerede vært på det høyeste av Hugos fem trinn. Gjennom kontemplasjonen – den rene skuen av Gud i en *visio* – har Olav fått en forsmak på saligheten, og er dermed blitt "overmåte styrket" (*admodum confortatus*), som *Passio*

⁴²⁷ "Quatuor sunt in quibus nunc exercetur vita iustorum et, quasi per quosdam gradus ad futuram perfectionem sublevatur, videlicet lectio sive doctrina, meditatio, oratio, et operatio. Quinta deinde sequitur, contemplatio, in qua, quasi quodam praecedentium fructu, in hac vita etiam quae sit boni operis merces future praegustatur." Hugo av St. Victor, *Didascalion* 5.9., PL 159.797A.

Olavi uttrykker det, til å gå martyrdøden i møte.⁴²⁸ Etter å ha mottatt denne forsmaken på Guds vesen ved kontemplasjonens frukter, kan Olav gå opp langs den trinnvise gudsforeningens stige nok en gang. Men denne gangen er oppstigningen så å si permanent; denne gangen "vant han [det han begjærte] ved sin ærerike martyrdød" (*vendicavit illustri martyrio*). Dermed realiseres endelig den gudsforening som Olav ifølge sekvensen har lengtet så sterkt hele veien. Dette formålet om gudsforening forklarer på sett og vis tendensen gjennom hele Olavssekvensen: Olav er "frakoblet" og lengter etter Gud enda mens han er konge (strofe 4), gir avkall på sin egen vilje for å følge Guds plan (5), og utholder sine prøvelser med stor åndelig kraft (6). Til slutt er han rede til møte døden (7), men døden beskrives ikke først og fremst som en kamp – ordet brukes i 7A, men det er 7B som beskriver oppfyllelsen av martyriet – men som en forening med den Gud han hadde fått en forsmak på i kontemplasjonen. Uten å overdrive poenget, er det faktisk mulig å lese hele strukturen i sekvensen ut fra Hugos og andre forfatteres beskrivelse av sjelens gradvise forening med Gud gjennom moralske og åndelige fremskritt. Både i *Passio Olavi* og i de liturgiske tekstene er hele Olavs liv fremstilt "bak-frem," ut fra vissheten om at den endelige foreningen med Gud snart kan realiseres. Det er dette som til slutt skjer i syvende strofe av sekvensen, hvor martyriet kles i en teologisk formdrakt som er like komposisjonsmessig sofistikert som den er innholdsmessig original. Motivene fra den brede Olavstradisjonen dermed smeltes sammen på en måte som tjener den overordnede hensikten i sekvensen: Å fremstille Olavs liv og død i den kontemplative teologiens språk.

3.8. HELLIG OLAV SOM FORBEDER (STROFE 8)

I åttende og siste strofe endres formen på sekvensen, i tråd med genrens konvensjoner. Sekvensen gjenforteller ikke lenger Olavs liv, men henvender seg til ham i annen person entall og ber om hans forbønn og vern. Det er slik sett lite ved strofen som er originalt, men den betoner Olavs rolle som helbreder og undergjører. Flere av miraklene i *Miracula Olavi* finner sted ved Olavsskrinet i Kristkirken. Når sekvensen ber Olav om å befri nordmennene fra "den kraftige og dødelige pest" (*pestis potens et letalis*, 8B) er det antagelig denne helbrederrollen den sikter til.

I hele åttende strofe tillegges Olav egenskaper som i Bibelen og tradisjon vanligvis tillegges Gud. To metaforer i Davidssalmene, "høyre arm" (*dextera*) og "vinger" (*alis*), brukes vanligvis for å beskrive Guds makt og beskyttelse eller frelse, men brukes i strofe 8B om Olav. Denne statusen besitter Olav i kraft av å ha blitt opphøyd på den guddommelige trone (*sublimatus solio*, 2A)

⁴²⁸ *Miracula Olavi*, M.I.3, i Jiroušková (2014b), s. 30. Sekvensen har bare *animatus*, vel på grunn av formkravene. *Confortatus* er samme ord som brukes i Luk. 22,43 (*confortans*).

gjennom sitt martyrium. I så måte avsluttes *Lux illuxit* i det samme leie som den begynte: som en lovprisning av en overopphøyet helgen som, akkurat som Kristus selv, først opplyste nordmennene ved å omvende dem og ved å dø på vegne av dem, og som fremdeles er med dem som en helbreder i verden og forbeder hos Gud.

3.9. KONKLUSJON: OLAV DEN HELLIGE SOM MUNK – ELLER AUGUSTINERKANNIK?

I det ovenstående har jeg argumentert for at fremstillingen av Olav den hellige i sekvensen er todelt: Han er både et forbilde og en forbeder; både den historiske kristningskongen og den nåværende undergjøreren. Særlig *vita*-delen i strofe 4 til 6 gir uttrykk for Olav som en helgen med et forbilledlig indre liv. Strofe 7 fremstiller stigedrømmen og martyriet som en kontemplativ gudsforening. I disse strofene blir Olav den helliges liv og død forstått med den monastiske teologiens begreper. De bærer tydelig preg av sekvensens opphav i et monastisk lærdomsmiljø, påvirket blant annet av Gregor den Stores åndelige vokabular. Gjennom sekvensen kan de geistlige tilhørerne på slutten av 1100-tallet la seg inspirere av Olavs fromme eksempel og forkynnelse.

Hellighetsidealet som fremmes av kirkens menn i *Passio Olavi* og de liturgiske tekstene, er noe nytt i Olavstradisjonen. Om *Passio Olavi* skriver Lenka Jiroušková at den er preget av et dobbelt *sanctitas monastica*- og et *sanctitas politica*-ideal.⁴²⁹ I *Passio Olavi* er monastiske hellighetsidealer "kledt i kongelig skrud," skriver Jiroušková: "Den kongelige verdighet blir dermed en slags "kulisse" i bakgrunnen, og til forgrunnen kommer i stedet [kongens] *virtus*."⁴³⁰ Men i *Lux illuxit* ser vi at disse tendensene i *Passio Olavi* tas til ytterpunktet. Med en omskrivning kan vi i sekvensens tilfelle kanskje tale om et "martyrium iført munkekutte" i forbindelse med sekvensen. Olavs martyrium skjedde gjennom slaget på Stiklestad – rent historisk. Men det er den allegoriske eller tropologiske fortolkningen av hans martyrium som vektlegges i sekvensen. Dermed åpnes betydningen av hans liv og død for nordmennene som levde i et kristent land nesten 150 år senere. Det er tolkningen av martyriet som er interessant for dem: som en trinnvis åndelig forening med Gud, tolket ved hjelp av konsepter fra 1100-tallets monastiske spiritualitet, som igjen har røtter tilbake til oldkirken.

Olav er i denne kirkelige nydiktingen kommet langt fra å være en hellig konge etter angelsaksisk modell, slik han er det i den tidlige liturgien, og langt fra å være en omvendt viking, slik han er det i skaldediktingen. Han er blitt *munk*, kanskje til og med en *augustin* – en helgen

⁴²⁹ Jiroušková (2014a), s. 464.

⁴³⁰ "[Der heilige Olav auslebt] die monastischen Ideale in königlichem Gewand" *Loc.cit.* "Die königliche Würde tritt dabei als eine Art "Kulisse" in der Hintergrund, in den Vordergrund rückt dagegen die *virtus*." *Ibid.*, s. 465.

modellert etter samtidens augustinske hellighetsidealer. Gjennom de liturgiske tekstene, og særlig *Lux illuxit*, er han blitt et eksempel til etterfølgelse for prestene, som i sin tur hadde ansvaret for å forkynne Olavs eksempel for legfolket. Lenka Jiroušková understreker Olavs *predicationis gratia* og *sermo dulcis* i hagiografien, og hvordan han forkynte evangeliet for alle.⁴³¹ Også ved sitt eksempel omvendte han flere, helt etter augustinernes tanke om å oppbygge menneskene *verbo et exemplo*.⁴³² I sekvensen ligger vekten på Olavs indre liv, men også hans forkynnelse og kamp mot avgudsdyrkelsen er beskrevet (strofe 5–6). Det hagiografien presenterer som Olavs kamp mot avgudsdyrkerere som ender med martyriet, må imidlertid omtolkes tropologisk for geistligheten i Norge på 1100-tallet. Derfor ligger vekten i sekvensen på sentrale monastiske idealer og dyder, som gjorde Olav i stand til å møte sitt eget martyrium, og som skal anspore prestene og klosterfolket til å utkjempe en lignende kamp – en kamp mot sine egne *indre* avguder.

⁴³¹ *Ibid.*, s. 465.

⁴³² Jf. Nenseter (2003), s. 130.

Konklusjon

I denne oppgaven har jeg forsøkt å vise hvordan sekvensen *Lux illuxit letabunda* gir et unikt bilde av Olav den hellige, og dermed av den norske kirken, på slutten av 1100-tallet. I sekvensen blir det vi kan kalle for en norsk reformspiritualitet legemliggjort av helgenkongen Olav. I denne fremstillingen av helgenkongen kunne den lærde geistligheten se noe av seg selv. Olav fremstår i sekvensen som en hellig munk, til og med augustiner, og hans liv og martyrium er beskrevet i det som for kirkens menn måtte ha vært et velkjent og ytterst meningsfullt språk. Idealet for deres pastorale virksomhet var å være troverdige vitner for kirkens tro og spiritualitet, slik den ble uttrykt hos forfattere som Hugo av St. Victor. Den spiritualitet som sekvensen er et uttrykk for, er fundamentalt sett en geistlig spiritualitet. Margrethe Syrstad Andås kaller Eystein Erlendsson for "presteskapets egen helgen," men karakteristikken kunne like gjerne anvendes på den langt mer innflytelsesrike Olavskulten.⁴³³ Samtidig var denne spiritualiteten, som jeg har forsøkt å vise, ment å omsettes til legfolkets erfaringer, i tråd med tidens like grunnleggende tanke om reform av kirken og av den enkelte kristne.

Dette bildet av Olav den hellige gir oss også et bilde av kirken som laget den. Vårt inntrykk av Nidaros-miljøet på slutten av 1100-tallet som et lærd miljø med et stort nettverk, er bare forsterket av denne grundige analysen av Olavssekvensen. Mer konkret kan vi si at *Lux illuxit letabunda* dokumenterer en tidlig periode i norsk åndsliv med en sterk forbindelse til europeisk kultur og teologi. I perioden fra ca. 1160 til 1230 eksisterte det en viktig forbindelse mellom Nidaros-kirken og augustinerklosteret St. Victor i Paris. Forbindelsen begynte etter alt å dømme med erkebiskop Eystein Erlendsson (1157/61–88), og kan sies å ha sluttet med erkebiskop Tore den trøndske (1227–30). I årene imellom var det en rekke erkebiskoper med direkte eller indirekte tilknytninger til St. Victor-klosteret og til den første generasjonen norske kirkefolk påvirket av viktorinerne. Forbindelsen synes imidlertid å ha dabbet av i senere år, antagelig i tråd med at pariserklosteret selv ble svekket.⁴³⁴ I 1229 forsøkte Tore den trøndske å få forgjengeren Eystein

⁴³³ Se Andås (2012).

⁴³⁴ Viktorinerklosteret ble etter hvert utkonkurrert av det fremvoksende universitetet i Paris. Marshall Crossnoe skriver: "A century after their foundation [altså omkring år 1200], the once-great order of learned canons ceded their academic leadership to others, most notably the masters of Paris's emerging university. To be sure, the Victorines' renown did not completely evaporate, but it eventually declined, and in exaggerated versions of the myth, the decline of their academic leadership extended to their religious life in general." Crossnoe (2018), s. 28.

kanonisert under et provinsialkonsil i Nidaros.⁴³⁵ Men Eysteinskulten fikk aldri bred oppslutning i folket. Den forble en begrenset kultus, fremmet av og for geistligheten.⁴³⁶ Det mislykkede forsøket på å kanonisere Eystein Erlendsson kan regnes som den symbolske avslutning på den viktorinske perioden i norsk kirkeliv. Men innflytelsen fra pariserklosteret etterlot seg ett avgjørende viktig og varig spor, nemlig Olavsliturgien.

Olavssekvensen er blitt fremført i liturgiske og konsertsammenhenger helt inn i vår egen tid, og i økende grad på protestantisk hold. Men forstår vi det vi synger? *Lux illuxit* er kanskje det ultimate uttrykk for kirkens teologiske anliggender på slutten av 1100-tallet. Sekvensen presenterer et nytt helgenideal for den norske kirkeprovinsens sentrale helgen. Og selv om det monastiske eller augustinske bildet av Olav ikke fant særlig gjenklang i senere tekster, levde det videre i liturgien. Kildematerialet bekrefter at Olavsmessens sekvens *Lux illuxit* var langt mer utbredt enn officiet og hagiografien, som var myntet på langt smalere miljøer. *Missa Olavi* vedvarte, som tidligere nevnt, helt fra sekvensen ble diktet på 1180-tallet og til reformasjonen kom til de skandinaviske landene. Ved reformasjonstiden var Olavskulten mer utbredt enn noensinne, ikke minst fordi hanseatene hadde omfavnet Olav som sjøfareernes og de handelsreisendes helgen.⁴³⁷ *Lux illuxit* hadde derfor et langt etterliv, som del av den liturgiske feiringen av den avgjort viktigste og mest utbredte skandinaviske helgenen.

⁴³⁵ Om provinsialkonsilet og kanoniseringsforsøkene, se Andås (2012), s. 149–65. André Vauchez fremhever kanoniseringen i 1229 som en av de siste lokale kanoniseringene, lenge etter at sentraliserte kanoniseringsprosesser var blitt kirkelig norm. Vauchez (1997), s. 30, n. 34. Prosessen rundt Eystein ble kritisert av paven i et dekret av 1255. Jf. Vauchez (1997), s. 53.

⁴³⁶ Se Andås (2012), s. 159.

⁴³⁷ Bø (1981), s. 181–82.

Litteratur

AH = *Analecta Hymnica*, 55 bind. Clemens Blume et al (red.). Leipzig: O. R. Reisland Verlag, 1886–1922.

Lat.dok. = *Latinske dokument til norsk historie*. Eirik Vandvik (red.). Oslo: Samlaget, 1959.

PL = *Patrologia Latina*, 217 bind. Jacques-Paul Migne (red.). Paris, 1841–55.

RN = *Regesta Norvegica*, 10 bind. Erik Gunnes et al (red.). Oslo: Kjeldeskriftavdelingen, Riksarkivet, 1978–.

PRIMÆRLITTERATUR⁴³⁸

Adam av Bremen. *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae pontificum*. Bernhard Schmeidler (red.), *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi* 2. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1917.

Anonym (av St. Victor). *Sermo 7*. I Jean Châtillon (red.). *Galteri a Sancto Victore et quorundam aliorum: Sermones ineditos triginta sex*, s. 276–282. CCCM 30. Turnhout: Brepols, 1975.

Antiphonarium Nidrosiensis ecclesiae. Lilli Gjerløw (red.), *Libri liturgici provinciae Nidrosiensis medii aevi* 3. Oslo: Norsk historisk kjeldeskrift-institutt, Den rettshistoriske kommisjon, 1979.

Augustin av Hippo. *Sermones de Scripturis*. PL 38.

Den legendariske Olavssaga. Oversatt av Kåre Flokenes. Hafslund: Erling Skjalgssonselskapet, 2000.

Gammelnorsk homilieboek. Oversatt av Astrid Salvesen. Oslo: Universitetsforlaget, 1971.

Gregor den Store. *Expositio super Cantica canticorum*. PL 79 471A–547B.

Historia Norwegie. I *Monumenta historica Norvegiae: latinske Kildeskrifter til Norges Historie i Middelalderen*, Gustav Storm (red.), s. 69–124. Kristiania: Brøgger, 1880.

Hugo av St. Victor. *Didascalion*. PL 176.741A–838D.

———. *De institutione novitiorum*. PL 176.925A–952B.

⁴³⁸ Kildene til *Lux illuxit* finnes i kap. 1.4.

- . *De arca Noe morali*. PL 176.617–680D.
- Johannes Cassianus. *Collationes*. PL 49.477A–1328C.
- Morkinskinna*. Finnur Jónsson (red.). Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur. København: J. Jørgensen, 1932.
- Ordo Nidrosiensis ecclesiae (orðubók)*. Lilli Gjerløw (red.). Libri liturgici provinciae Nidrosiensis medii aevi 2. Oslo: Norsk historisk kjeldeskrift-institutt, Den rettshistoriske kommisjon, 1968.
- Passio et miracula beati Olavi*. Lenka Jiroušková (red.), *Der heilige Wikingerkönig Olav Haraldsson und sein hagiographisches Dossier: Text und Kontext der Passio Olavi*, bind 2: Edition und Bildmaterial. Leiden: Brill, 2014.
- Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*. I *Acts of the Christian Martyrs*, Herbert Musurillo (red.), s. 106–131. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Richard av St. Victor. *De quattuor gradibus violentiae caritatis*. PL 196.1207C–1224D.
- . *Benjamin Major* PL 196.63B–202B.
- Snorre Sturlasson. *Olav den helliges saga*. Oversatt av Anne Holtsmark og Didrik Arup Seip. Oslo: Gyldendal forlag, 1941.
- . *Olav Tryggvasons saga*. Oversatt av Anne Holtsmark og Didrik Arup Seip. Oslo: Gyldendal, 1979.
- Sverres saga*. Oversatt av Dag Gundersen. Norges kongesagaer bind 3. Oslo: Gyldendal, 1979.
- Theodoricus Monachus, *Historia de antiquitate regum Norwagiensium*. I *Monumenta historica Norvegiæ: latinske Kildeskrifter til Norges Historie i Middelalderen*, Gustav Storm (red.), s. 1–68. Kristiania: Brøgger, 1880.

SEKUNDÆRLITTERATUR

- Andås, Margrethe Syrstad et al. (red., 2007). *The Medieval Cathedral of Trondheim: Architectural and Ritual Constructions in Their European Context*. Turnhout: Brepols.
- (2012). "Hinn hælgi æysteinn erkibiskup: Presteskapets egen helgen?" *Eystein Erlendsson: Erkebiskop, politiker og kirkebygger*, Kristin Bjørlykke et al. (red.), s. 149–165. Trondheim: Nidaros Domkirkes Restaureringsarbeiders forlag.
- Antonsson, Háki (2004). "Exile, Sanctity, and some Scandinavian Rulers of the Late Viking Age." I *Exile in the Middle Ages: Selected Proceedings from the International Medieval Congress*,

- University of Leeds, 8–11 July 2002*, Laura Napran og Elisabeth van Houts (red.), s. 95–108. Turnhout: Brepols.
- Ásgeirsson, Ólafur (1997). "Olav den helige på Island." I *Helgonet i Nidaros: Olavskult och kristnande i Norden*, Lars Rumar (red.), s. 83–90. Stockholm: Riksarkivet.
- Attinger, Gisela og Andreas Haug (red., 2004). *The Nidaros Office of the Holy Blood: Liturgical Music in Medieval Norway*. Trondheim: Tapir akademisk forlag.
- Bagge, Sverre (1998). *Mennesket i middelalderens Norge: Tanker, tro og holdninger*. Oslo: Aschehoug.
- (2015). "Olav den Hellige som norsk konge (1015–28)." *Historisk tidsskrift* 94:555–587.
- Balmaceda, Catalina (2017). *Virtus Romana: Politics and Morality in the Roman Historians*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Beistad, Heidi Anett Øvergård. *An Almost Fanatical Devotion to the Pope? Power and Priorities in the Integration of the Nidaros Province c. 1152–1300*. PhD-avhandling. Trondheim: NTNU.
- Benton, John F. (1991). *Culture, Power and Personality in Medieval France* (Thomas Bisson, red.). London: The Hambledon Press.
- Björkvall, Gunilla (2015). *Liturgical Sequences in Medieval Manuscript Fragments in the Swedish National Archives: Repertorial Investigation, Inventory, and Reconstruction of the Sources*. Historiska serien, no. 31. Stockholm: Kungliga Vitterhetsakademien.
- Blume, Clemens og Guido Maria Dreves (1909a+b). *Ein Jahrtausend Lateinischer Hymnendichtung: Eine Blütenlese aus den Analecta Hymnica mit literarhistorischen Erläuterungen*. 2 bind: Hymnen bekannter Verfasser (a); Hymnen unbekannter Verfasser (b): Leipzig: O. R. Reisland.
- Boynton, Susan (2000). "Training for the Liturgy as a Form of Monastic Education." I *Medieval Monastic Education*, Carolyn Muessig og George Ferzoco (red.), s. 7–20. Leicester: Leicester University Press.
- Brown, Peter (1981). *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: Chicago University Press.
- Bull, Edvard (1912). *Folk og kirke i middelalderen: Studier til Norges historie*. Kristiania: Gyldendal.
- Butler, Cuthbert (1922). *Western Mysticism: The Teaching of Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*. London: Constable.
- Bynum, Caroline Walker (1982). *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley: University of California Press.
- Bø, Olav (1981). "St. Olav i tradisjonen." I *Olav den hellige: Konge og helgen, myte og symbol*. Johs. Bruce (red.), s. 85–104. Oslo: St. Olav forlag.

- Carruthers, Mary J. (1990). *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chase, Martin (2005a). *Einarr Skúlason's Geisli: A Critical Edition*. Toronto: Toronto University Press.
- (2005b). "The Refracted Beam: Einarr Skúlason's Liturgical Theology." I *Verbal Encounters: Anglo-Saxon and Old Norse Studies for Roberta Frank*, Antonina Harbus og Russell Poole (red.), s. 203–221. Toronto: Toronto University Press.
- Constable, Giles (1982). "Renewal and Reform in Religious Life: Concepts and Realities." I *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Robert L. Benson og Giles Constable med Carol D. Lanham (red.), s. 37–67. Cambridge: Harvard University Press.
- (1996). *The Reformation of the Twelfth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coolman, Boyd Taylor (2010). *The Theology of Hugh of St. Victor: An Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crossnoe, Marshall (2018). "'Devout, Learned, and Virtuous': The History and Histories of the Order of Saint Victor." I *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, Hugh Feiss og Juliet Mousseau (red.), s. 1–51. Brill's Companions to the Christian Tradition, Vol. 79. Leiden: Brill.
- Dales, Douglas (2012). *Alcuin: His Life and Legacy*. Cambridge: James Clarke and Co.
- Danbolt, Gunnar (1997). *Nidarosdomen: Fra Kristkirke til nasjonalmonument*. Oslo: Andresen & Butenschøn.
- Delany, Sheila (1998). *Impolitic Bodies: Poetry, Saints, and Society in Fifteenth-Century England: The Work of Osbern Bokenham*. Oxford: Oxford University Press.
- Dronke, Peter (1984). "The Beginnings of the Sequence." I *The Medieval Poet and His World*, Peter Dronke (red.), s. 115–144. Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- Eggen, Erik (1968a+b). *The Sequences of the Archbishopric of Nidarós*. 2 bind: I. Text (a). II. Facsimiles (b). Bibliotheca Arnemagnæana vol. XXI og XXII. København: Munksgaard.
- Ekroll, Øystein (2015). *The Octagonal Shrine Chapel of St. Olav at Nidaros Cathedral: An Investigation of Its Fabric, Architecture and International Context*. PhD-avhandling. Trondheim: NTNU.
- Fassler, Margot E. (1984). "Who Was Adam of St. Victor? The Evidence of the Sequence Manuscripts." *Journal of the American Musicological Society* 37:233–269.
- (1987). "The Role of the Parisian Sequence in the Evolution of Notre-Dame Polyphony." *Speculum* 62:345–374.
- (1993). *Gothic Song: Victorine Sequences and Augustinian Reform in Twelfth-Century Paris*. Cambridge: Cambridge University Press.

- (2010). "The Victorine Sequences Revisited, 1993–2009." I *L'école de Saint-Victor de Paris: Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'Époque moderne*, Dominique Poirel (red.), s. 433–457. Bibliotheca Victorina 22. Turnhout: Brepols.
- (2018). "The Victorines and the Medieval Liturgy." *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, Hugh Feiss og Juliet Mousseau (red.), s. 389–421. Brill's Companions to the Christian Tradition, Vol. 79. Leiden: Brill.
- Feiss, Hugh. "Introduction [til *What Truly Should Be Loved?*]." I *On Love: A Selection of Works of Hugh, Adam, Achard, Richard, and Godfrey of St Victor*, Hugh Feiss (red.), s. 171–178. Turnhout: Brepols.
- Feiss, Hugh og Juliet Mousseau (red., 2018). *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, Brill's Companions to the Christian Tradition, vol. 79, Leiden: Brill.
- Folgerø, Per Olav (2016). "Alterskapet fra Andenes: En liturgisk lesning av skapets ikonografi med hovedvekt på Nådefader-gruppen i skapets korpus." *Nordic Review of Iconography* 1:34–49.
- Foote, Peter (1998). "Introduction." I *An Account of the Ancient History of the Norwegian Kings*, Theodoricus Monachus, s. vii–xxxii. Exeter: Short Run Press.
- Grosfillier, Jean (2008). *Les séquences d'Adam de Saint-Victor: Étude littéraire (poétique et rhétorique). Textes et traductions, commentaires*. Turnhout: Brepols.
- Gunnes, Erik (1971). *Kongens ære: Kongemakt og kirke i En tale mot biskopene*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- (1996). *Erkebiskop Øystein: Statsmann og kirkebygger*. Oslo: Aschehoug.
- Hallberg, Peter (1962). *The Icelandic Saga*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Hankeln, Roman (2007). "Texting Techniques in St. Olav's Augustine-Responsories." I *Studies in Medieval Chant and Liturgy in Honour of David Hiley*, Terence Bailey og László Dobszay (red.), s. 275–293. Ottawa: Institute of Mediaeval Music.
- (2009). "St. Olav's Augustine-Responsories: Contrafactum Technique and Political Message." I *Political Plainchant? Music, Text and Historical Context of Medieval Saints' Offices*, Roman Hankeln (red.), s. 171–199. Ottawa: Institute of Mediaeval Music.
- (2012). "Eysteins liturgi og dens europeiske musikk." I *Eystein Erlendsson: Erkebiskop, politiker og kirkebygger*, Kristin Bjørlykke et al. (red.), s. 135–148. Trondheim: Nidaros Domkirkes Restaureringsarbeiders forlag.
- (2014). "Intertextual Strategies in the Chants of Medieval Saints' Offices (historiae)." I *La typologie biblique comme forme de pensée dans l'historiographie médiévale*, Marek Thue Kretschmer (red.), s. 197–217. Turnhout: Brepols.
- Hardarson, Gunnar (1995). *Littérature et spiritualité en Scandinavie médiévale: La traduction norroise du De arrha anima de Hugues de Saint-Victor*. Turnhout: Brepols.

- Harrison, Stuart (2012). "The Cathedral of Archbishop Eystein: Sequences, Style, Dating and Influences." I *Eystein Erlendsson: Erkebiskop, politiker og kirkebygger*, Kristin Bjørlykke et al. (red.), s. 97–112. Trondheim: Nidaros Domkirkes Restaureringsarbeiders forlag.
- Haskins, Charles Homer (1927). *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Heikkilä, Tuomas og Åslaug Ommundsen (2017). "Piecing Together the Past: The Accidental Manuscript Collections of the North." I *Nordic Latin Manuscript Fragments: The Destruction and Reconstruction of Medieval Books*, Tuomas Heikkilä og Åslaug Ommundsen (red.), s. 1–23. Abingdon: Routledge.
- Hiley, David (1993). *Western Plainchant: A Handbook*. Oxford: Oxford University Press.
- Hope, Steffen (2017). *Constructing Institutional Identity through the Cult of Royal Saints, c. 1050–c. 1200*. PhD-avhandling. Odense: Syddanske Universitet.
- Imsen, Steinar (2012a). "The Nidaros Church and Its Province." I *'Ecclesia Nidrosiensis' and 'Noregs veldi'*, Steinar Imsen (red.), s. 15–43. Trondheim: Tapir akademisk forlag.
- (2012b). "Erkebiskop Eystein Erlendsson som politiker." I *Eystein Erlendsson: Erkebiskop, politiker og kirkebygger*, Kristin Bjørlykke et al. (red.), s. 11–25. Trondheim: Nidaros Domkirkes Restaureringsarbeiders forlag.
- Iversen, Gunilla (2000). "Transforming a Viking into a Saint: The Divine Office of St. Olav." I *The Divine Office in the Latin Middle Ages: Methodology and Source Studies, Regional Developments, Hagiography*, Margot E. Fassler og Rebecca A. Baltzer (red.), s. 401–429. Oxford: Oxford University Press.
- Jiroušková, Lenka (2014a+b). *Der heilige Wikingerkönig Olav Haraldsson und sein hagiographisches Dossier: Text und Kontext der Passio Olavi (mit kritischer Edition)*. 2 bind: Untersuchung (a); Edition und Bildmaterial (b). Leiden: Brill.
- Johnsen, Arne Odd (1955). *Bispesetet og erkestolen i Nidaros fra den eldste tid til 1252*. Oslo: Forlaget Land og Kirke.
- Jørgensen, Jon Gunnar (2016). "Óláfr Haraldsson, King, Warrior and Saint: Presentations of King Óláfr Haraldsson the Saint in Medieval Poetry and Prose." I *Kings and Warriors in Early North-West Europe*, Jan Erik Rekdal og Charles Doherty (red.), s. 345–398. Dublin: Four Courts Press.
- Karlsen, Espen (2013). "Latin Manuscripts of Medieval Norway: Survival and Losses." I *Latin Manuscripts of Medieval Norway: Studies in Memory of Lilli Gjerløw*, Espen Karlsen (red.), s. 27–36. National Library of Norway. Oslo: Novus Press.
- Klaniczay, Gábor (2013). "Hagiography and Historical Narrative." I *Chronicon: Medieval Narrative Sources*, János M. Bak og Ivan Jurković (red.), s. 111–117. Turnhout: Brepols.

- Kraebel, Andrew (2011). "Introduction [til *On the Four Degrees of Violent Love*]." I *On Love: A Selection of Works of Hugh, Adam, Achard, Richard, and Godfrey of St Victor*, Hugh Feiss (red.), s. 263–273. Turnhout: Brepols.
- Kraggerud, Egil (1992). *Et pensum i middelalderlatin I: Tekster*. Oslo: Klassisk avdeling.
- (1993). *Et pensum i middelalderlatin II: Kommentarer*. Oslo: Klassisk avdeling.
- (1994). *Et pensum i middelalderlatin III: Oversettelser*. Oslo: Klassisk avdeling.
- (1995). "Middelaldernøtter: En *nux* i *Lux illuxit*." *Klassisk Forum* 1:72–80.
- (2001). "Middelaldernøtter: Nuces Nidrosiensis – en pilegrimssang for Olav i nytt lys." *Klassisk Forum* 1:67–69.
- (2002). "Olavssekvenser – den kjente og de glemte." *Middelalderforum* 2:103–118.
- (2012). "Hellig-Olavs dåp hos Theodoricus Monachus og i hans kilder." *Collegium Medievale*. 104–123.
- Kruckenberg, Lori (1997). *The Sequence from 1050–1150: Study of a Genre in Change*. PhD-avhandling. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- (2006). "Making a Sequence Repertory: The Tradition of the *Ordo Nidrosiensis Ecclesiae*." I *The Sequences of Nidaros: A Nordic Repertory & Its European Context*, Lori Kruckenberg og Andreas Haug (red.), s. 5–44. Senter for middelalderstudier, Skrifter nr. 20, Trondheim: Tapir akademisk forlag.
- Lang, Uwe Michael (2017). "The Tridentine Liturgical Reform in Historical Perspective." I *Authentic Liturgical Renewal in Contemporary Perspective*, Uwe Michael Lang (red.), s. 109–124. London: Bloomsbury T&T Clark.
- Lange, Wolfgang (1958). *Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen: 1000–1200*. Göttingen: Vandenhoeck.
- Leaver, Robin A. (2007). *Luther's Liturgical Music: Principles and Implications*. Minneapolis: Fortress Press.
- Leclercq, Jean (1957). *L'amour des lettres et le désir de Dieu: Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*. Paris: Éditions du Cerf.
- Lerner, Robert E. (1971). "The Image of Mixed Liquids in Late Medieval Mystical Thought." *Church History* 40:397–311.
- Luscombe, David og Jonathan Riley-Smith (2004). "Introduction." I *The New Cambridge Medieval History IV, c. 1024–1198, Part II*, David Luscombe og Jonathan Riley-Smith (red.), s. 1–7. Cambridge: Cambridge University Press.
- Melville, Gert (2016). *The World of Medieval Monasticism: Its History and Forms of Life*. Collegeville: Liturgical Press.
- Meyer, Ann R. (2003). *Medieval Allegory and the Building of the New Jerusalem*. Cambridge: D. S.

Brewer.

- Mortensen, Lars Boje (2006). "Sanctified Beginnings and Mythopoetic Moments: The First Wave of Writing on the Past in Norway, Denmark, and Hungary, c. 1000–1230." I *The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (c. 1000–1300)*, Lars Boje Mortensen (red.), s. 247–273. København: Museum Tusulanum Press.
- Mortensen, Lars Boje og Else Mundal (2003). "Erkebispesetet i Nidaros – arnestad og verktad for Olavslitteraturen." I *Ecclesia Nidrosiensis 1153–1537: Søkelys på Nidaroskirkens og Nidarosprovinsens historie*. Steinar Imsen (red.), s. 353–384. Trondheim: Tapir akademisk forlag.
- Mousseau, Juliet. "Daily Life at the Abbey of Saint Victor." I *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, Hugh Feiss og Juliet Mousseau (red.), s. 55–78. Brill's Companions to the Christian Tradition, Vol. 79. Leiden: Brill.
- Myking, Synnøve Midtbø (2017). *The French Connection: Norwegian Manuscript of French Origin and Their Historical Context*. PhD-avhandling. Bergen: Universitetet i Bergen.
- Nedkvitne, Arnved (2009). *Lay Belief in Norse Society, 1000–1350*. København: Museum Tusulanum Press.
- Nenseter, Olav (2003). *Augustinerordenen: Å lære andre gjennom ord og eksempel*. Religiøse ordener i middelalderens Norge, bind 1. Oslo: Middelalderforum.
- Nightingale, Andrea (2011). *Once Out of Nature: Augustine on Time and the Body*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Nyberg, Tore (1997). "Olavskulten i Danmark under medeltiden." I *Helgonet i Nidaros: Olavskult och kristnande i Norden*, Lars Rumar (red.), s. 53–82. Stockholm: Riksarkivet.
- O'Malley, John W. (2013). *Trent: What Happened at the Council*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ommundsen, Åslaug (2007a+b). *Books, Scribes and Sequences in Medieval Norway*. 2 bind: Parts I & II: Method and Analysis (a); Part III: Catalogue (b). PhD-avhandling. Bergen: Centre for Medieval Studies, Universitetet i Bergen.
- (2009). "A Saint and His Sequence: Singing the Legend of St. Olaf." *Viking and Medieval Scandinavia* 5:151–176.
- (2012). "Missa." I *Sanctus Olavus*, https://wiki.uib.no/medieval/index.php/Sanctus_Olavus (lest 08.08.2018).
- (2013). "The Word of God and the Stories of Saints: Medieval Liturgy and Its Reception in Norway." I *The Performance of Christian and Pagan Story-Worlds: Non-Canonical Chapters of the History of Nordic Medieval Literature*, Lars Boje Mortensen og Tuomas M. S. Lehtonen (red.), s. 45–66. Turnhout: Brepols.

- (2017). "Latinske bokfragment frå mellomalderen: Kulturarv som skapt for den digitale tidsalderen." Foredrag for Det norske videnskapsakademi 19. oktober 2017. Link: <http://www.dnva.no/binfil/download.php?tid=72966> (lest 08.08.2017).
- Palmén, Ritva (2014). *Richard of St. Victor's Theory of Imagination*. Leuven: Brill.
- Paasche, Fredrik (1958). *Møtet mellom hedendom og kristendom i Norden: Olaus Petri-forelesninger ved Uppsala universitet våren 1941*. Oslo: Aschehoug forlag.
- (1966). *Kong Sverre*. Oslo: Aschehoug forlag.
- Reiss, Georg (1908). *Det norske rigsarkivs middelalderlige musikhaandskrifter: En oversigt*. Christiania: Dybwad forlag.
- (1910). *To sekvenser (lovsange) for St. Olav*. Christiania: Dybwad forlag.
- (1912). *Musiken ved den middelalderlige Olavsdyrkelse i Norden*. Doktorgradsavhandling. Kristiania: Dybwad forlag.
- Riksarkivet i Oslo (2016). "Norges dokumentarv – nominasjonsskjema [for *Lux illuxit letabunda*]." <https://www.kulturradet.no/documents/10157/9a88702d-fd1b-49ca-871a-e85268d483aa> (lest 08.08.2018).
- Sandvik, Ole Mørk (1921). *Norges musikhistorie*, bind 1. Kristiania: E. B. Oppi kunstforlag.
- Seierstad, Andreas (1930). *Olavsdyrking i Nidaros og Nord-Europa*. Nidaros: Nidaros folkeskriftnemnd.
- Sicard, Patrice (2013). "De la liquéfaction à la défaillance: Pour un vocabulaire mystique au XII^e siècle." *Revue de l'histoire des religions*. 4:447–483.
- (2018) "Mystical Experience According to Hugh of Saint Victor: Principles, Foundations, and Types." I *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, Hugh Feiss og Juliet Mousseau (red.), s. 469–515. Brill's Companions to the Christian Tradition, Vol. 79. Leiden: Brill.
- Sigurdsson, Jón Viðar (1999). *Norsk historie 800–1300: Frå høvdingmakt til konge- og kyrkjemakt*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Skånland, Vegard (1956). "Calor fidei." *Symbolae Osloenses* 32:86–104.
- Straw, Carole (1991). *Gregory the Great: Perfection in Imperfection*. Berkeley: University of California Press.
- Szendrei, Janka (2000). "On the Prose *Historia* of St. Augustine." I *The Divine Office in the Latin Middle Ages: Methodology and Source Studies, Regional Developments, Hagiography*, Margot E. Fassler og Rebecca A. Baltzer (red.), s. 430–442. Oxford: Oxford University Press.
- Tate, George S (1982). "The Cross as Ladder: *Geisli* 15–16 and *Liknarbraut* 34." *Mediaeval Scandinavia* 11(1978–79):258–264.

- Vandvik, Eirik (1941a). *Latin: Frå St. Hieronymus til Holberg*. Oslo: Tanum.
- (1941b). "Lux illuxit letabunda." *Symbolae Osloenses* 21:117–122.
- (1974). *Vardar på vegen: Frå Suldal til Akropolis*. Oslo: Noregs boklag.
- Vauchez, André (1994). *La spiritualité du Moyen Âge occidental: VIIIe–XIIIe siècle*. Paris: Seuil.
- (1997). *Sainthood in the Later Middle Ages*. Oversatt av Jean Birrell. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zinn, Grover (1974). "'Historia fundamentum est': The Role of History in the Contemplative Life according to Hugh of St. Victor." I *Contemporary Reflections on the Medieval Christian Tradition: Essays in Honor of Ray C. Petry*, George H. Shriver (red.), s. 135–158. Durham: Duke University Press.
- Ødegård, Knut (1982). "Geisli, det guddommelege ljuset." Innledning til Einarr Skulessons *Geisli*, s. 5–27. Oslo: Tiden forlag.
- Østrem, Eyolf (2001). *The Office of Saint Olav: A Study in Chant Transmission*. PhD-avhandling, Studia Musicologica Upsaliensa, Nova Series 18. Uppsala: Uppsala Universitet.

Latinsk tekst med oversettelse

1.A. Lux illuxit letabunda,
lux illustris, lux iocunda,
lux digna preconio.

1.B. In solempne gaudium
prorumpat fidelium
sincera devocio.

2.A. Gloriosus hodie
christi martyr glorie,
sublimatus solio.

2.B. Pro eternis brevia
commutavit gaudia,
felici commercio.

3.A. Insignis martyris insignis gloria,
dulcis est gaudii dulcis materia.

3.B. Insiste canticis, mater ecclesia;
celesti iubilo tange celestia.

4.A. Inter curas absolutus
rex Olavus constitutus
in regni fastigio

4.B. Suspirabat in eterna,
prevolabat in superna
mentis desiderio.

5.A. Christi tractus in odore,
christi languens in amore,
vires sumens ex languore;

1.A. Et gledesfylt lys lyste opp,
et ærerikt lys, et lykkens lys,
et lys verdig til lovprisning.

1.B. Måtte de troendes
høytidelige glede bryte ut
i oppriktig hengivenhet.

2.A. I dag er den herlige
Kristi herlighets martyr
opphøyet på tronen.

2.B. For evigheten vekslet han
de flyktige gleder
ved et salig bytte.

3.A. Den prisverdige martyrs prisverdige herlighet
er en vidunderlig kilde til vidunderlig glede.

3.B. Stem i med sanger, Moderkirke;
berør himlene med himmelsk jubel.

4.A. Etablert i kongens verdighet
var kong Olav frigjort
fra sine bekymringer.

4.B. Han sukket etter evigheten,
fløy av sted mot det høye
med en lengtende sjel.

5.A. Han higet etter Kristi vellukt,
og, vansmektende av kjærlighet til Kristus,
fikk han styrke fra sin vanmakt;

corde, votis, factis, ore,
quem amabat coluit.

5.B. Hic nec minis nec timore
mortis fractus nec labore
idolorum ab errore,
multo quidem cum sudore
gentem suam eruit.

6.A. Tulit ab impia gente ludibria,
minas et odia, penas, exilia,
sed mente stabili.

6.B. Mira constancia devicit omnia,
felix felicia migrans ad gaudia
cum palma nobili.

7.A. Ante diem passionis,
ad instantis vim agonis
animatus visionis
divine solacio.

7.B. Quod amabat pregustavit,
pregustatum plus optavit,
plus optatum vendicavit
illustri martyrio.

8.A. Rex et martyr triumphalis,
tutor noster specialis,
tua proles spiritalis
sit ab huius mundi malis
te tuente libera.

8.B. Quos infestat vis carnalis
corruptela generalis,
pestis potens et letalis,
nos sub tuis tutos alis
tua salvet dextera. Amen.

med hjerte, bønner, gjerninger og ord
æret han ham som han elsket.

5.B. Knust hverken av trusler,
frykt for døden eller lidelse;
med stor møye
befridde han sitt folk
fra avgudsdyrkernes vranglære.

6.A. Han utsto de troløse hedningers hån,
løgnene og hatet, avstraffelsene, eksilet,
dog med et stødig sinn.

6.B. Med beundringsverdig fasthet beseiret han alt,
og den salige steg inn i salighetens glede
med sin edle palme.

7.A. Før sin lidelses dag
ved den forestående kampens vold,
ble han styrket av trøsten
fra et guddommelig syn.

7.B. Det han elsket, fikk han en forsmak på;
det han fikk en forsmak på, begjærte han enda mer;
det han begjærte enda mer, vant han
ved sin ærerike martyrium.

8.A. Du seierrike konge og martyr,
vår særlige beskytter;
befri ditt åndelige avkom
fra denne verdens ondskap,
ved din bistand.

8.B. Fra den kjødets makt som plager oss,
det allmenne forderv,
den kraftige og dødelige pest,
måtte du verne oss alle under dine vinger,
og frelse oss ved din høyre. Amen.

Melodi med latinsk tekst

Lux illúxit læta-bun-da, lux illústris, lux iu-cún-da,
 lux digna præ-có-ni-o. A In so-lémne gáudi-um prorúmpat
 fi-dé-li-um sin-cé-ra de-vó-ti-o. 2 F Glo-ri-ó-sus hódi-e
 Christi martyr gló-ri-æ, su-bli-má-tus só-li-o. A Pro æ-térnis
 bré-vi-a commu-tá-vit gáu-di-a, fé-li-ci com-mér-ci-o.
 3 F In-sí-gnis mar-ty-ris in-sí-gnis gló-ri-a, dulcis est gáu-di-i
 dulcis ma-té-ri-a. A In-sí-ste can-tí-cis, ma-ter Ec-clé-si-a,
 cælé-sti iú-bi-lo, tange cæ-lé-sti-a. 4 F In-ter curas abso-lú-tus
 rex O-lá-vus consti-tú-tus in re-gni fa-stí-gi-o, A Su-spi-rá-bat

in æ - terna, præ-vo-lá-bat in su-pér-na mentis de-si-dé-ri-o.

5 F Christi tractus in o-dó-re, Christi languens in a-mo-re,

vi-res su-mens ex lan-gu-óre, cor-de, vo-tis, fac-tis o-re,

quem a-má-bat có-lu-it. A Hic nec minis nec ti-mó-re

mortis fractus nec la-bó-re i-do-ló-rum ab er-ró-re,

multo quidem cum su-dó-re gentem su-am é-ru-it.

6 F Tu-lit ab ím-pi-a gen-te lu-dí-bri-a, mi-nas et ó-di-a,

poenas, ex-í-li-a, sed men-te stá-bi-li. A Mi-ra constán-

ti-a de-ví-cit ó-mni-a, fe-lix fe-lí-ci-a migrans

ad gáu-di-a cum pal-ma nó-bi-li.



7 F An-te di-em pas-si - ó - nis, ad instán-tem vim a-gó-nis



a-ni-má - tus vi - si - ó - nis di - ví - ne so - lá - ti - o. A Quod



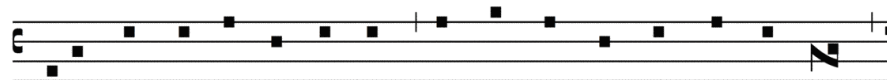
a - mábat præ-gu-stávit, præ-gu-stá-tum plus op - tá - vit,



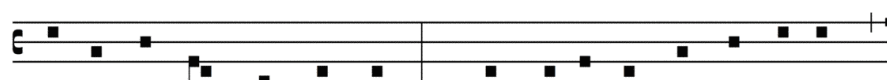
plus op - tá - tum ven - dí - cá - vit il - lú - stri mar - ty - ri - o.



8 F Rex et mar-tyr tri-um-phá-lis, tu-tor noster spe-ci - á - lis,



tu-a pro-les spi-ri - tá - lis sit ab hui - us mun-di ma-lis



te tu - én - te lí - be - ra. A Quos in - fé - stat vis car - ná - lis



cor - rup - té - la ge - ne - rá - lis, pestis pótens et le - tá - lis nos sub



tú - is tu - tos á - lis tu - a sal - vet dex - te - ra. A - men.