

# Olavs openberring

Ein teologisk analyse av Draumkvedet

**Ivar Joakim Jerald**

Rettleiar

Førsteamanuens II Eivor Andersen Oftestad

MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn

AVH5010: Masteroppgåve i teologi (60 ECTS), våren 2020

Tal på ord: 31 716





## Forord

Særleg vil eg takke førsteamanuens II Eivor Andersen Oftestad og førsteamanuens emerita ved MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn Kristin Norseth for rettleiinga. Dessutan vil eg takke kvedar Agnes Buen Garnås for ideen, Statens lånekasse for utdanning for finansieringa og sensor NN for vurderinga. Hadde det ikkje vore for dykk, så hadde ikkje denne oppgåva vore den same. Takk for hjelpa!

Dernest vil eg takke familien min, vennane mine og Anonyme Alkoholikarar for all hjelp og støtte. Hadde det ikkje vore for dykk, så hadde ikkje eg vore den same. Takk for hjelpa!

Sist, men ikkje minst vil eg takke Kristus, vår Gud, som gjorde fiskarane til vismenn. Hadde det ikkje vore for deg, så hadde det ikkje vore noko som helst. Ære vere deg som elsker menneska!<sup>1</sup>

Postskriptum: Alle feil er visstnok mine egne.

---

<sup>1</sup> Dette avsnittet er inspirert av tekstane som blir brukt i den ortodokse kyrkja i samband med nattverdsgudstenestene i pinsen (Johansen 2005, 143).

## Samandrag

Innleiingsvis formulerer eg denne overordna problemstillinga: Kva omhandlar Draumkvedet sett frå eit teologisk synspunkt? Deretter formulerer eg fire underordna problemstillingar:

- 1 Kva er teologi, nærmare bestemt systematisk og topisk teologi, og korleis kan eg sjå på Draumkvedet frå desse innfallsvinklane?
- 2 Kva for eit draumkvede bør eg analysere?
- 3 Kva kan litteratur- og kulturhistoria fortelje om Draumkvedet?
- 4 Kva særmerker Draumkvedet med omsyn til dei teologiske temaa eskatologi og teologisk epistemologi?

Den faglege tilnæringsmåten er teologisk, det vil seie at han bygger på teologien, nærmare bestemt den systematiske teologien. Den teoretiske tilnæringsmåten, derimot, er topisk, noko som tyder at han er tufta på den topiske teologien. Dessutan er den såkalla analysemetoden hermeneutisk, det vil seie at han bygger på hermeneutikken, nærmare bestemt den teologiske hermeneutikken. Konklusjonen av drøftingane må bli at Draumkvedet framstiller det som om menneskelivet er hovudsakleg eskatologisk, det vil seie vendt mot dei siste ting, særleg dommen. Likevel er utfallet av dommen lagt i Guds hender. Rettnok går det for seg ein kamp mellom gode og vonde makter, men det er tydelegvis ingen stor fare for fortaping. Dette universet tilhøyrer derfor Gud ifølgje Draumkvedet. Nøkkelord:

- Draumkvedet
- systematisk teologi
- topisk teologi
- teologisk hermeneutikk
- eskatologi
- teologisk epistemologi
- Thomas Aquinas

## *Abstract*

The main problem for discussion in this thesis is: What is Draumkvedet about from a theological point of view? The technical and theoretical approaches are based on systematic and topical theology respectively, and the so-called analysis method is based on theological hermeneutics. The conclusion is that human life is mainly eschatological according to Draumkvedet. The ballad focuses especially on the last judgement, and the outcome of it is determined by God. Therefore this universe belongs to God according to Draumkvedet. Key words:

- Draumkvedet
- systematic theology
- topical theology
- theological hermeneutics
- eschatology
- epistemology of theology
- Saint Thomas Aquinas

## Forkortingar

/	markering av skilje mellom verselinjer
//	markering av skilje mellom strofer
bd.	bind
bl.a.	blant anna
ca.	sirka
CD	<i>compact disc</i> (engelsk) 'kompaktplate'
d.e.	det er
Draumkvedet M	den (meir el. mindre) nye munnlege overleveringa av Draumkvedet
Draumkvedet O	dei munnlege kjeldene til Draumkvedet
Draumkvedet S	dei skriftlege kjeldene til Draumkvedet
Drk	Draumkvedet, nærmare bestemt restitusjonen etter M. Myhren
DS	<i>Denzinger</i>
dvs.	det vil seie
eig.	eigentleg
e.Kr.	etter Kristus
ev.	eventuell eller eventuelt
el.	eller
f.	følgjande side eller følgjande sider
f.	fødd

fr.	fransk
gammallågt.	gammallågtysk
gr.	gresk, nærmere bestemt gammalgresk eller nytestamentleg gresk
jf.	jamfør
lat.	latin
mellomalderlat.	mellomalderlatin
mos <sup>2</sup>	mosebok
<i>NMB 1</i>	<i>Norske mellomalderballadar 1</i>
NN	<i>nomen nescio</i> (lat.) ‘eg kjenner ikkje namnet’
nr.	nummer
s.	side eller sider
sg.	singularis
<i>ST</i>	<i>Summa theologiae</i>
<i>Super Sent</i>	<i>Scriptum super libros Sententiarum</i>
s.v.	<i>sub verbo</i> (lat.) ‘under oppslagsordet’
t.d.	til dømes
<i>TSB</i>	<i>The Types of the Scandinavian Medieval Ballad</i>
ty.	tysk
utg.	utgåve

---

<sup>2</sup> Forkortingane for bøkene i Bibelen samsvarer elles med forkortingane som blir brukt i den siste nynorske bibelomsettinga til Bibelselskapet frå 2011.

# Innholdsliste

1	Innleiing .....	1
1.1	Temaet for oppgåva .....	1
1.2	Problemstillingar .....	2
1.3	Formålet med oppgåva .....	2
1.4	Fagleg og teoretisk tilnæringsmåte .....	3
1.4.1	Systematisk og topisk teologi .....	3
1.5	Eit oversyn over litteraturen om Draumkvedet .....	6
1.6	Analysemetode .....	6
1.7	Eit oversyn over resten av oppgåva .....	8
2	Draumkvedet sett i litteraturhistorisk perspektiv .....	10
2.1	Kjelder .....	10
2.2	Innhald og oppbygging .....	13
2.3	Sjanger .....	15
2.4	Spørsmåla om datering og tilbliing .....	17
2.4.1	Spørsmålet om datering .....	18
2.4.2	Spørsmålet om tilbliing .....	20
2.5	Konklusjon .....	24
3	Eskatologi .....	25
3.1	Purgatoriet .....	26
3.1.1	Vanlege motiv i dei mellomalderske framstillingane av purgatoriet .....	27
3.1.2	Plasseringa av strofene som omhandlar straff og pine .....	34
3.1.3	Konklusjon .....	37
3.2	Kristi tilbakekomst (parusien) og antikrist .....	37
3.3	Dommedag og spørsmålet om universalisme .....	42



3.3.1	Dommedag .....	42
3.3.2	Spørsmålet om universalisme.....	45
4	Teologisk epistemologi .....	50
4.1	Trettandedag jul (epifania) .....	51
4.2	Vitrestien .....	56
4.3	Møtet mellom presten og Olav i kyrkja trettandedag jul.....	62
5	Avslutning .....	68
5.1	Samanfatning og konklusjon .....	68
5.1.1	Samanfatning.....	68
5.1.2	Konklusjon .....	70
5.2	Merknader til oppgåva.....	71
5.3	Framlegg til vidare forskning .....	71
6	Litteratur.....	74
7	Vedlegg .....	86
7.1	Vedlegg 1, oppskrift av Landstad etter Maren Ramskeid .....	86
7.2	Vedlegg 2, oppskrift av Olav Grasberg etter Anne Lillegård.....	88
7.3	Vedlegg 3, oppskrift av J. Moe etter Anne Lillegård .....	90
7.4	Vedlegg 4, restitusjon av Draumkvedet etter M. Myhren .....	92
7.5	Vedlegg 5, innhaldet i og oppbygginga av hovudoppskriftene .....	94
7.6	Vedlegg 6, framlegg til dateringar av Draumkvedet .....	95

# 1 Innleiing

## 1.1 Temaet for oppgåva

Kva er Draumkvedet (heretter også kalla berre kvedet el. balladen),<sup>3</sup> og kva omhandlar det egentleg? Desse spørsmåla har forskarar i hopetal prøvd å svare på i dei snautt to hundreåra etter at kvedet første gongen blei skrive opp (Barnes 1974, 72; 146 f.; Blom 1982, 110 f.). Som folkloristen Olav Bø seier i artikkelen *Draumkvedet – Kentnisse [sic] und Vermutungen*:<sup>4</sup> «Draumkvedet er utvilsamt det enkelttemaet i norsk folkedikting [...] som har tiltrekt seg størst interesse og livlegast aktivitet med omsyn til forskning» (1975, 21, mi omsetting).<sup>5</sup> Eller som professor emerita i religionshistorie ved Universitetet i Oslo Gro Steinsland (2004) skriv i eit essay som innleier boka *Draumkvedet*:<sup>6</sup> «Av de nordiske balladene er det ingen som har fått så stor oppmerksomhet som *Draumkvedet* [sic]» (XL). Dermed er eg i godt lag når eg i denne oppgåva set søkelyset på balladen. Spørsmåla eg stiller, og svara eg gir, er sjølv sagt prega av og uløyeleg knytt til fagområdet mitt, som er systematisk teologi.<sup>7</sup> Slik eg ser det, har dette feltet utmerkt seg ved å ikkje vere til stades i ordsiftet om Draumkvedet, enda balladen inneheld mange teologiske godbitar. Det eg gjer i framhaldet, er derfor å analysere kvedet sett frå eit systematisk, teologisk synspunkt, følgjeleg lagar eg ein såkalla teologisk analyse av balladen.

---

<sup>3</sup> Substantivet *kvede* er moglegvis ei eldre nemning for ballade liksom på moderne færøysk (*kvæði*) og delvis moderne islandsk (*kvæði*) (Jonsson 1996, 48; *Norsk Ordbok*, s.v. «Kvede,» lesen 27. mars 2020).

<sup>4</sup> Det har blitt gjengs å ikkje bruke hermeteikn rundt delar av verk, til dømes artiklar, i vitskapelege tekstar. Dessutan tilrår framifrå stilistar at ein følgjer denne praksisen i mindre formelle tekstar òg (Søyland og Fretland 2015, 42). Derfor set eg ikkje artiklar i hermeteikn i denne oppgåva, enda det er opplagt at det iblant hadde letta lesinga.

<sup>5</sup> «Das Draumkvedet ist bestimmt das Einzelthema der norwegischen Volksdichtung [...] das grösste Interesse und die lebhafteste Forschungsaktivität an sich gezogen hat.»

<sup>6</sup> Dei fleste bøkene og artiklane om Draumkvedet heiter nokolunde det same, vanlegvis enten *Draumkvede*, *Draumkvedet*, *Draumkvæde* eller *Draumkvædet*. Denne skorten på påhitt gjer det stundom vanskeleg å skilje titlane frå kvarandre. Når svært mange av forfattarane dessutan heiter eit eller anna med Bø, -bøe eller Myhren, er forvirringa eit faktum (jf. G. Bø og M. Myhren 2002; jf. O. Bø 1975; jf. Midbøe 1949; jf. D. Myhren 1995; jf. M. Myhren 1995).

<sup>7</sup> *Systematisk teologi* er vanlegvis definert som ‘grein av teologien som omfattar kristen lære og etikk’ (*Det Norske Akademis ordbok*, s.v. «Systematisk,» lesen 6. november 2019).

## 1.2 Problemstillingar

Kva omhandlar Draumkvedet sett frå eit teologisk synspunkt? I eit forsøk på å belyse denne overordna problemstillinga og dessutan ut frå henne formulerer eg ytterlegare fire spørsmål. Dei tre første spørsmåla legg grunnlaget for den teologiske analysen, mens det siste spørsmålet er ei presisering av den overordna problemstillinga. (1) Kva er teologi, nærmare bestemt systematisk og såkalla topisk teologi, og korleis kan eg sjå på Draumkvedet frå desse innfallsvinklane? (2) Kva for eit såkalla draumkvede bør eg analysere? (3) Kva kan litteratur- og kulturhistoria fortelje om Draumkvedet? (4) Kva særmerker Draumkvedet med omsyn til dei teologiske temaa eskatologi og teologisk epistemologi?

## 1.3 Formålet med oppgåva

Som nemnt framanfor har den systematiske teologien etter mi ringe meining utmerkt seg ved å ikkje vere til stades i ordskiftet om Draumkvedet. Rettnok har svært mange påpeikt og jamvel greidd ut om dei bibelske allusjonane og katolske eller romersk-katolske draga i kvedet (bl.a.: Amundsen 2005, 176; Amundsen 2017, 129 f.; G. Bø og M. Myhren 2002, 67 f.; Hellemo 1995; Laugerud 2018, 283 f.; D. Myhren 1995, 38 f.; Rasmussen 2019, 13; O. Solberg 1995; Steinsland 2004, XL f.).<sup>8</sup> Somme av dei som har forska i balladen, er endatil profesjonelle teologar (Amundsen [2005; 2017], Hellemo [1995] og Rasmussen [2019]). Likevel legg desse teologane etter mitt skjønn vanlegvis vekt på historiske perspektiv, i beste fall historiske og teologiske perspektiv. Det vil seie at dei ser på stoffet frå ein innfallsvinkel som hovudsakleg bygger på den historiske teologien.<sup>9</sup> Dessutan har dei forskarane som ikkje er teologar, tydelegvis ein tendens til å strø om seg med termar som høyrer heime i den

---

<sup>8</sup> I denne oppgåva er adjektiva *katolsk* og *førreformativisk* einstyddande ord. Med adjektivet *romersk-katolsk*, derimot, meiner eg den dogmatiske utviklinga som har vore i den kyrkja som blir leidd av paven i Roma (d.e. den romersk-katolske kyrkja), sidan motreformasjonen (dvs. ca. åra 1540–1648) (jf. Phan 2008, 215).

<sup>9</sup> Gunton definerer omgrepet *historisk teologi* som ‘grein av teologien som granskar framveksten av kristen lære fram gjennom tidene og i ulike historiske og kulturelle kontekstar’ (1997, 3, mi omsetting: «[D]iscipline whose task is to expound the course of Christian theology through time, within its different historical and cultural contexts»).

systematiske teologien (jf. Johannesen 1993, 63). Derfor ønsker eg å lage ein analyse av kvedet som tar utgangspunkt i akkurat denne greina av teologien. Slik prøver eg å kaste nytt lys over balladen sett frå eit systematisk, teologisk synspunkt. Samstundes er formålet med oppgåva å systematisere og vurdere den forkinga som alt ligg føre, og som synest vere inspirert av den systematiske teologien.

## **1.4 Fagleg og teoretisk tilnæringsmåte**

Den faglege tilnæringsmåten eg bruker i analysen, er teologisk, det vil seie at han bygger på teologien, nærmare bestemt den systematiske teologien. Den teoretiske tilnæringsmåten, derimot, er «topisk», noko som tyder at han er tufta på den topiske teologien. Det eg gjer i framhaldet, er å utdjupe synet mitt på både den systematiske og den topiske teologien. Spørsmålet eg prøver å svare på, er dermed: Kva er teologi, nærmare bestemt systematisk og topisk teologi, og korleis kan eg sjå på Draumkvedet frå desse innfallsvinklane?

### **1.4.1 Systematisk og topisk teologi**

I boka *Systematisk teologi* hevdar professor i religionsfilosofi og systematisk teologi Marius Timmann Mjaaland (2017, 17) at den systematiske teologien skal gi ei heilskapleg framstilling av kristentrua.<sup>10</sup> Dessutan skal han ifølgje Mjaaland gi ei framstilling av den kristne trua slik ho kan forståast i samtida. Det inneber til dømes at den systematiske teologien er kontekstuell sidan han forstår den kristne trua ut frå den geografiske, sosiale og historiske konteksten. Samstundes er han universell da han omfattar alle menneske og heile

---

<sup>10</sup> Den teologiske disiplinen som blir kalla systematisk teologi, blir også kalla kristen doktrine eller dogmatikk, og bruken av desse nemningane er ofte tilfeldig. Likevel har førstnemnde ei presisare tyding enn kristen doktrine, og dessutan er systematisk teologi eit vidare omgrep enn dogmatikk (Webster 2007, 1). Derfor bruker eg nemninga systematisk teologi på den aktuelle teologiske disiplinen.

verda. Med andre ord: Den systematiske teologien omhandlar den kristne truslæra både i snevraste og vidaste forstand. Men kva er egentleg kristen tru eller lære?

I innleiinga til ei handbok i systematisk teologi definerer den engelske anglikanske presten og teologen John Webster omgrepet *kristen lære* som ‘kristne påstandar om røynda’ (2007, 2, mi omsetting).<sup>11</sup> Deretter hevdar han at kjeldene til desse påstandane er tekstar som har såkalla varig verdi og autoritet, som skrifta (d.e. Det gamle og Det nye testamentet med el. utan dei såkalla deuterokanoniske bøkene), symbola (bl.a. den apostoliske og den nikenske truvedkjenninga) og konfesjonane (t.d. den augsburgske konfesjonen). Ytterlegare kjelder er kristne uttrykksformer som teologiske, liturgiske og åndelege tradisjonar, praksisar i det som blir rekna for normgivande kyrkjelege grupper, og kristen religiøs røynsle. Uansett er spørsmålet om kjelder eit spørsmål om normer og dermed makt: «[E]i norm er ei kjelde som blir rekna for å ha stor autoritet» (2, mi omsetting).<sup>12</sup>

Mjaaland (2017, 93; 96) liknar på Webster (2007, 2) med omsyn til synet på kjeldene til den kristne trua eller læra. Dessutan vidareutviklar Mjaaland (2017, 87 f.) ein systematisk framgangsmåte som bygger på den såkalla topikken (91),<sup>13</sup> blant anna for å strukturere tilfanget til den kristne trua (20). Denne teoretiske tilnæringsmåten, som Mjaaland bruker som ein metode for å studere den systematiske teologien, kallar han derfor topisk teologi (106).<sup>14</sup> Stutt sagt går den topiske teologien ut på at det finst visse teologiske tema eller «topoi» (sg. *topos*, frå gr. *τόπος* ‘stad’) som den systematiske teologien tar utgangspunkt i (21; *Norsk Ordbok*, s.v. «Topos,» lesen 6. mai 2020). Med teologiske topoi meiner Mjaaland (2017, 99) klassiske stadar i teologien som lærene om Kristi person og gjerning (d.e. kristologi), Den heilage ande (d.e. pneumatologi) og den heilage treeininga (25 f.).

---

<sup>11</sup> «Christian claims about reality.»

<sup>12</sup> «[A] norm is a source to which preponderant authority is accorded.»

<sup>13</sup> Topikk (frå gr. *τόπος* ‘stad’ og suffikset *-ikk*) er ei systematisk framstilling av ulike topoi (*Litteraturvitenskapelig leksikon*, s.v. «Topos»), og i klassisk retorikk er topos ei nemning på ein kategori, det vil seie eit allment omgrep. Ein topos er dermed ein «stad» i filosofien eller litteraturen der talaren kan finne stoff til talen sin (Slaattelid 2009, 15 f.).

<sup>14</sup> Mjaaland (2017, 22 f.) står i gjeld til den tyske og amerikanske eksistensialistiske filosofen og evangelisk-lutherske teologen Paul Tillich (1886–1965) med omsyn til den teoretiske tilnæringsmåten topisk teologi. Nærmare bestemt står han i gjeld til bokverket *Systematic Theology* (Tillich 1973 [eig. 1951]; 1975 [eig. 1957]; 1976 [eig. 1963]) av førnemnde forfattar.

Som vi har sett, er systematisk teologi ein fagleg tilnæringsmåte som ifølgje Mjaaland (17) har til formål å gi ei heilskapleg og kontekstuell framstilling av kristentrua. Dessutan har vi sett at *kristen tru* kan definerast som 'kristne påstandar om røynda' (Webster 2007, 2). Blant anna for å strukturere slike påstandar og med det nærme seg den systematiske teologien utviklar Mjaaland (2017, 87 f.) ein teoretisk tilnæringsmåte han kallar topisk teologi. Men korleis kan eg sjå på Draumkvedet frå desse innfallsvinklane? Framfor alt må eg nok forstå balladen ut frå konteksten viss eg ser på han frå ein innfallsvinkel som bygger på den systematiske teologien. Av den grunn er eg nøydd til å granske relevante geografiske, sosiale og historiske forhold for å kunne analysere kvedet. I så måte er litteratur- og kulturhistorie nyttige vitenskapgreiner å stø seg til, og derfor legg eg i framhaldet stor vekt på slike perspektiv. Dermed er ein analyse som er tufta på blant anna den systematiske teologien, tverrfagleg (21), og lesemåten som spring ut av han, delvis diakronisk. Samstundes er han synkronisk sidan den systematiske teologien også prøver å ha universell gyldigheit (94), elles ville det jo ha handla om til dømes historisk teologi (jf. Gunton 1997, 3). Uansett lar eg den diakroniske lesemåten telje sterkast i denne oppgåva da eg forsøker å unngå ein anakronistisk lesemåte av kvedet.

Som nemnt framanfor ser eg også på balladen frå ein innfallsvinkel som bygger på den topiske teologien. Derfor må eg finne relevante tema eller topoi i den systematiske teologien med tanke på Draumkvedet. I så måte, og utan å føregripe handlingsgangen i oppgåva, kan eg nemne at mange forskarar meiner kvedet er eit mellomaldersk europeisk visjonsdikt (t.d. Fjågesund 1995, 64). Desse dikta har til formål å oppdra, undervise og kveike tilhøyrarane (65), og dessutan framstiller dei ofte apokalyptiske syner og tematiserer religiøs erkjening (D. Myhren 1995, 34). Slik eg ser det, overlappar tematikken i den mellomalderske europeiske visjonsdiktinga og dei teologiske temaa eskatologi og teologisk epistemologi kvarandre på mange måtar. Derfor meiner eg analysen særleg bør ta utgangspunkt i desse temaa.

## 1.5 Eit oversyn over litteraturen om Draumkvedet

Det er blitt forska mykje i Draumkvedet fram gjennom tidene, og relevant forskning greier eg ut om undervegs. Dessutan finst det eit godt generelt oversyn over fagområdet i boka *Draumkvæde* av runolog og professor emeritus i skandinavistikk ved University College London Michael Barnes (1974, 3 f.). Dessverre omfattar dette oversynet berre forskinga fram til og med år 1971, men Barnes (1995, 54 f.) tar opp att tråden i artikkelen *Draumkvæde revisited* 21 år seinare. Uansett gir boka *Draumkvedet* frå år 2002 det mest oppdaterte oversynet over litteraturen om Draumkvedet som finst i augeblikket. Dette oversynet er laga av professor emeritus i nordisk litteratur ved Universitetet i Oslo Gudleiv Bø (G. Bø og M. Myhren 2002, 21 f.).

## 1.6 Analysemetode

Framgangsmåten eg bruker for å utføre analysen, er hermeneutisk, det vil seie at han bygger på hermeneutikken,<sup>15</sup> nærmare bestemt den såkalla teologiske hermeneutikken. I boka *Theological Hermeneutics* påpeiker professor i dogmatikk Werner G. Jeanrond at den teologiske hermeneutikken føreset «at alle tekstar har ein teologisk dimensjon, iallfall implisitt» (1994, 9, mi omsetting).<sup>16</sup> Dessutan har den teologiske hermeneutikken to målsettingar: eitt «mikrohermeneutisk» og eitt «makrohermeneutisk» (4; 8). Formålet med den teologiske hermeneutikken når ein ser han i mikrohermeneutisk perspektiv, er eksempelvis å tolke individuelle uttrykk av språkleg natur (4), det vil seie tekstar.<sup>17</sup> Formålet med han når ein ser han i makrohermeneutisk perspektiv, derimot, er å tolke dette universet som Guds univers (8). Her ser vi korleis den systematiske teologien avvik frå til dømes den

---

<sup>15</sup> *Hermeneutikk* (av gr. *ἑρμηνεύω* ‘tolke’ og suffikset *-ikk*) er definert som ‘læra om tolking’, som litteraturforskarer Atle Kittang viser (*Litteraturvitenskapelig leksikon*, s.v. «Hermeneutikk»).

<sup>16</sup> «[T]hat all texts have a theological dimension, at least implicitly.»

<sup>17</sup> *Tekst* (frå lat. *textus* ‘veving’ el. ‘samanføyning’) er blant anna definert som ‘skrivne samanheng’ eller ‘den synlege overflata av eit litterært verk’ (*Litteraturvitenskapelig leksikon*, s.v. «Tekst»; *Norsk Ordbok*, s.v. «Tekst,» lesen 24. april 2020).

historiske teologien, for slik ville ikkje ein historikar ha tenkt (jf. Gunton 1997, 3). Uansett kan ein berre nå det makrohermeneutiske målet gjennom mikrohermeneutiske aktivitetar (8), til dømes gjennom tolking av tekstar som iallfall implisitt har ein teologisk dimensjon (jf. 9). Som nemnt framanfor er teksten i denne samanhengen Draumkvedet.

Så, kva inneber denne framgangsmåten for analysen? Slik eg ser det, inneber han framfor alt at eg blir bevisstgjort om at eg ber med meg ei rad føregåande forståingar inn i arbeidet. Det er dette prinsippet som blir kalla den hermeneutiske sirkelen (*Litteraturvitenskapelig leksikon*, s.v. «Hermeneutisk sirkel»): «Forståinga vår går da i sirkel eller spiral: Vi treng ei eller anna form for føregåande forståing for å gå i gang med ein tekst [...]. Vi treng nokre spørsmål som teksten [...] kan svare på» (Jeanrond 1994, 5, mi omsetting).<sup>18</sup> Med andre ord: Det er kvedet som gir svar, og det er eg som må finne ut kva for spørsmål eg skal stille. Uansett er spørsmåla eg stiller, knytt til fagområdet mitt, som er systematisk teologi. Sannsynlegvis er dei også prega av den kulturelle og religiøse bakgrunnen eg har, som er ein slags norsk katolisisme. Spørsmålet er altså ikkje om eg ber med meg føregåande forståingar inn i arbeidet med balladen, men om eg har eit bevisst forhold til dei.

For å unngå å mistolke tekstar utviklar Jeanrond (116 f.) ein teori om såkalla etisk lesing.<sup>19</sup> Ifølgje denne teorien er det nokre kriterium på det å lese etisk (117), og eit av dei er at lese måten svarer til den litterære sjangeren. Til dømes svarer ein såkalla teologisk lese måte til ein tekst som hovudsakleg kommuniserer eit teologisk budskap (116). Spørsmålet i denne samanhengen er dermed om det er forsvarleg etisk sett å lese Draumkvedet teologisk, slik eg har tenkt å gjere i denne oppgåva. Somme forskarar kjem nemleg til å innvende at eg ikkje berre kan føresette at kvedet målber teologiske idear. Til dømes hevdar den svenske folkloristen og litteraturhistorikaren Bengt R. Jonsson i artikkelen Om Draumkvædet och dess datering at balladen «inte [är] någon teologisk traktat» (1996, 81). Likevel uttrykker kvedet antakeleg eit kristent verdsbilde sidan ingen seriøse forskarar meiner det har oppstått i heiden tid eller eit religiøst vakuum i kristen tid (jf. Barnes 1974, 34; jf. Johannesen 1993, 29). Dessutan er det viktig å understreke distinksjonen mellom *teologi* og *doktrine*, som

---

<sup>18</sup> «Our understanding displays then a circular or spiral nature: we need some form of prior understanding in order to begin our engagement with a text[...]. We need some questions to which the text [...] can give answers.»

<sup>19</sup> Jeanrond (1994, 93) definerer omgrepet *lesing* som 'talking av tekst'.



dogmatikaren Colin Gunton gjer i artikkelen *Historical and systematic theology*: «[D]oktrine er det kyrkja forkynner som den offisielt godkjente læra til institusjonen, mens teologi er ein friare syssel, og fruktene av han kan [...] bli godtatt som doktrine etter kvart» (1997, 4, mi omsetting).<sup>20</sup> Dermed kan balladen målbera teologiske idear enda han «inte [är] någån teologisk traktat» (Jonsson 1996, 81), og ei teologisk lesing av Draumkvedet er derfor sannsynlegvis forsvarleg etisk sett.

Eit anna kriterium på etisk lesing er ifølgje Jeanrond (1994, 6; 117) at lesarane er villige til å sette spørsmålsteikn ved og mogelegvis forkaste dei føregåande forståingane sine. Viss dei derimot er uvillige til å sette «forforståingane» sine på prøve, kan det tyde på at dei ter seg på ein ideologisk måte (6). Med andre ord: Ei fullgod tolking av teksten inneber at tolkaren også tolkar sitt eige sjølv, det vil seie at ho eller han er sjølvkritisk: «*[T]olkinga av sjølvvet til tolkaren [...] understrekar at det er nødvendig for tolkaren å bli så bevisst som mogeleg om forforståingane sine, som kan bli sett på prøve, retta på og kanskje forvandla gjennom lesinga*» (113, mi omsetting).<sup>21</sup> Spørsmålet i denne samanhengen er dermed om eg, med tanke på den kulturelle bakgrunnen eg har, er villig til å sette spørsmålsteikn ved forforståingane mine. Som nemnt framanfor er eg nordmann og katolikk. Dessutan har nok norske katolikkar hatt ein tendens til å tolke Draumkvedet som eit polemisk innlegg frå romersk-katolsk hald i samband med motreformasjonen i Skandinavia (t.d. Laugerud 2018, 284 f.).<sup>22</sup> Slik eg ser det, bør eg derfor vere særleg merksam på denne måten å forstå Draumkvedet på.

## 1.7 Eit oversyn over resten av oppgåva

I neste kapittel ser eg Draumkvedet i såkalla litteraturhistorisk perspektiv, og slik prøver eg å svare på desse spørsmåla: Kva for draumkvede bør eg analysere, og kva kan litteraturhistoria

---

<sup>20</sup> «[D]octrine is what is taught by the church, as the officially agreed teaching of the institution, while theology is a more open-ended activity, whose efforts may [...] be accepted as doctrine in the course of time.»

<sup>21</sup> «*[T]he interpretation of the self of the interpreter [...] points us to the need for every interpreter to become as aware as possible of her or his presuppositions which may be challenged, corrected and possibly transformed during the process of reading.*»

<sup>22</sup> I bokverket *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia* gir historikaren Oskar Garstein (1963; 1980; 1992a; 1992b) ei detaljert framstilling av motreformasjonen i Skandinavia.

fortelje om Draumkvedet? Først greier eg ut om kjeldene til kvedet, og så greier eg ut om innhaldet i og oppbygginga av det. Deretter drøftar eg spørsmåla om sjanger, datering og tilbliing. Til sist samanfattar eg hovudpunkta i kapittelet.

I dei to neste kapitla lagar eg ein teologisk analyse av balladen der eg fokuserer på temaa eskatologi og teologisk epistemologi. Spørsmålet eg stiller teksten, er dermed: Kva særmerker Draumkvedet med omsyn til dei teologiske temaa eskatologi og teologisk epistemologi? Undervegs prøver eg også å svare på dette spørsmålet: Kva kan kulturhistoria fortelje om Draumkvedet?

I det siste kapittelet prøver eg å komme fram til ein konklusjon ut frå funna eg har gjort. For det første samanfattar eg hovudpunkta i framstillinga, og for det andre forsøker eg å svare på det overordna spørsmålet, nemleg: Kva omhandlar Draumkvedet sett frå eit teologisk synspunkt?

## 2 Draumkvedet sett i litteraturhistorisk perspektiv

### 2.1 Kjelder

Det er ikkje sjølv sagt kva ein meiner med Draumkvedet, og forklaringa på det er blant anna at balladen bygger på munnleg overlevering. Det inneber at det finst mange draumkvede, og det er ei heller likegyldig kva for eit eller nokre av dei ein vel å analysere. Derfor må ein granske kjeldene til balladen før ein kan analysere han. I så måte er oversynet over litteraturen i boka *Draumkvede [sic] 1993* tenleg. Der skil nemleg litteraturforskaren og forfattaren Georg Johannesen (1993, 26 f.) mellom to ulike primærkjelder til balladen: Draumkvedet 1 eller Draumkvedet O og Draumkvedet 2 eller Draumkvedet S.

Draumkvedet 1 eller O er dei munnlege kjeldene til kvedet. Bokstaven *O* står da for ‘oral’, men han kan også stå for ‘null’ sidan Draumkvedet O ifølgje Johannesen ikkje blir tradert lenger.<sup>23</sup> Med andre ord: Draumkvedet O er «uhøyrleg» for oss, og vi kan derfor ikkje studere dei munnlege kjeldene til balladen. I staden for å studere dei munnlege kjeldene må vi studere dei skriftlege, det vil seie Draumkvedet 2 eller S, der bokstaven *S* tyder ‘skriftleg’.<sup>24</sup> Draumkvedet S utgjer dermed ialfall for oss primærkjeldene til balladen (26).

---

<sup>23</sup> G. Bø (G. Bø og M. Myhren 2002, 17) er usams i det Johannesen (1993, 26) seier om at Draumkvedet ikkje blir tradert lenger. Grunnen til det er at visse tradisjonsberarar, til dømes songarar innanfor familien Buen, hevdar at dei framleis forvaltar Draumkvedet-materiale som berre er blitt tradert munnleg. Dessutan har det ifølgje G. Bø (G. Bø og M. Myhren 2002, 17) oppstått ei ny munnleg overlevering av kvedet. Derfor supplerer han systemet til Johannesen (1993, 26 f.) med enda eit nivå, som han kallar Draumkvedet M: «Vi befinner oss nå i en situasjon der en kan begynne å snakke om en ny ‘muntlig’ tradisjon, nemlig i de nye [sic] lydmediene CD, kasett [sic], radio, fjernsyn, – oftest med instrumentalt akkompagnement; en kunne kalle denne nye tradisjonen ‘Draumkvedet M’ for musikk og moderne» (G. Bø og M. Myhren 2002, 17).

<sup>24</sup> Draumkvedet blei første gongen skrive opp i året 1842 av læraren og klokkaren Nils Sveinungsson frå Vinje i Telemark (Barnes 1974, 3). Likevel hevdar Landstad at det fanst enda eldre oppskrifter av kvedet: «Det [d.e. Draumkvedet] skal have været meget langt, flere hundrede Vers siges der, og der skal have existeret med Fraktur skrevne Exemplarer, som dog nu, trods den omhyggeligste Efterspørgen, ikke mere ere at finde» (1853, 65). Også H. J. Aall referert i Blom hevdar at det fanst svært gamle oppskrifter av balladen: «[Tone Tormodsdotter Nuten {1823–1908} frå Brunkeberg i Kvitseid i Telemark] mindes, at Faren havde Draumkvæde paa store Papirer (næsten 3 Kvarter lange), som blev rullede sammen; men paa Grund af megen Brug gik de istykker» (1982, 131; Jonsson og O. Solberg 2011, 344 f.). Dermed er det teoretisk mogeleg å finne nytt såkalla Draumkvedet-materiale enda balladen kanskje ikkje blir tradert lenger (Barnes 1995, 63; Johannesen 1993, 26).

Samstundes er det ulike typar kjelder innanfor Draumkvedet S, og dei blir kalla variantar eller varierende former av balladen. Viss varianten er oppskriven etter munnleg overlevering (d.e. Draumkvedet O), blir han kalla *oppskrift* (O. Solberg 1999, 24), og i boka *Norske mellomalderballadar 1 (NMB 1)* er over 165 oppskrifter av Draumkvedet nemnt (Blom 1982, 110 f.; 140 f.).<sup>25</sup> Viss varianten derimot er restituert ut frå éi eller fleire oppskrifter (d.e. Draumkvedet S), med eller utan omsyn til andre tekstar, blir han kalla *restitusjon* (O. Solberg 1999, 23 f.).<sup>26</sup> I boka *Norsk folkedikting* påpeiker professor emeritus i nordisk litteratur ved Universitetet i Sjøraust-Noreg Olav Solberg nokre problem i samband med restitusjonar av balladar:

[D]et er sjølv sagt uråd å vite korleis ein ballade som [for eksempel] «Draumkvedet» lydde i mellomalderen, enkelte har elles hevda at denne balladen er yngre. Og den som set saman stoff frå ulike balladevariantar til ei ny form, risikerer å leggje for stor vekt på kva vedkomande sjølv synest bør vere med. (O. Solberg 1999, 24)

Dessutan er ikkje alle oppskriftene av like høg kvalitet. Den oppskrifta dei fleste ekspertar meiner er den beste (G. Bø og M. Myhren 2002, 18), er frå 1840-åra av presten, folkloristen og salmediktaren Magnus Brostrup Landstad. Ho er oppskriven etter Maren Olsdotter Ramskeid (f. 1817) frå Brunkeberg i Kviteseid i Telemark (Jonsson og O. Solberg 2011, 334 f.),<sup>27</sup> og varianten er prenta i boka *Norske Folkeviser* (Landstad 1853, 84 f.). Han er nummer 54 II i *Norske mellomalderballadar 1* (Blom 1982, 115 f.),<sup>28</sup> og derfor bruker eg forkortinga NMB 1: 54 II for han heretter. G. Bø argumenterer for at denne oppskrifta ligg så nær opp mot Draumkvedet O som mogeleg:

Det vil nødvendigvis måtte finnes et "Draumkvede S" mellom oss og det muntlige forskningsobjektet som egentlig interesserer oss. Og sjøl om det er litt usikkert hvor stor del Landstad sjøl har i denne oppskrifta i form av redigering, er det rimelig grunn til å anta at det som er med her, dét har Maren

---

<sup>25</sup> *Norske mellomalderballadar 1* tok mål av seg til å vere den såkalla vitskapelege balladeutgåva (Blom 1982, 9 f.).

<sup>26</sup> Verbet *restituere* (frå lat. *restituere* 'sette tilbake [på den gamle plassen]') tyder blant anna 'føre tilbake til' eller 'gi (ei tilnærma) opphavleg form' (*Norsk Ordbok*, s.v. «Restituera,» lesen 25. november 2019).

<sup>27</sup> I denne oppgåva bruker eg propriet Telemark om dei nåverande kommunane Midt-Telemark, Tinn, Hjartdal, Seljord, Kviteseid, Nissedal, Fyresdal, Tokke og Vinje. Dessutan bruker eg det om tidlegare Lunde kommune. Samanlagt utgjorde desse kommunane unntatt dei nedre delane av nåverande Midt-Telemark kommune og dessutan tidlegare Lunde kommune dei øvre delane av tidlegare Telemark fylke. Elles samsvarer stavemåten av namna på personane som kvad Draumkvedet på 1800-talet, med stavemåtane Jonsson (Jonsson og O. Solberg 2011, 647 f.) bruker i boka "*Vil du meg lyde*".

<sup>28</sup> Sjø vedlegg 1, side 86 og følgjande sider.

faktisk sunget. Dermed kunne det være gode grunner til å lansere Landstads oppskrift etter Maren Ramskeid – hel og holden – [...] som så nær det ”egentlige” Draumkvede [sic] som det er mulig å komme i skrift. (G. Bø og M. Myhren 2002, 19)

Enda denne oppskrifta antakeleg er den beste, legg ikkje G. Bø henne fram som den «eigentlege» eller «rette» varianten av balladen. Han hevdar at det såkalla eigentlege Draumkvedet «*kan* en gang ha eksistert som original muntlig framføring – eller som skreven tekst –, men den er i så fall gått tapt, og det vi nå har å holde oss til, er ikke én enkelt tekst, men et mylder av skrevne tekster der Landstads Maren Ramskeid-versjon er én» (19). Derfor legg han fram ytterlegare to oppskrifter av kvedet forutan oppskrifta av Landstad etter Maren Ramskeid, og han kallar alle desse oppskriftene hovudoppskrifter. Dei andre hovudoppskriftene er begge to etter Anne Ånundsdotter Lillegård (1792–1863) frå Eidsborg i Lårdal i Telemark (52 f.; Jonsson og O. Solberg 2011, 437 f.).<sup>29</sup> Den første er frå 1840-åra av husmannen Olav Talleivsson Grasberg (1791–1879) frå Brunkeberg i Kvitseid i Telemark (Blom og O. Bø 1973, 12 f.; Jonsson og O. Solberg 2011, 329 f.). Den andre er frå 1847 av presten, folkloristen og forfattaren Jørgen Moe (1877, 109 f.). Desse oppskriftene av kvedet er høvesvis nummer 54 V og 54 VI i *Norske mellomalderballadar 1* (Blom 1982, 118 f.).<sup>30</sup> Derfor bruker eg forkortingane NMB 1: 54 V og NMB 1: 54 VI for dei heretter.

I boka *Draumkvedet* legg filologen og spelemannen Magne Myhren (G. Bø og M. Myhren 2002, 7 f.) fram sin eigen restitusjon ut frå hovudoppskriftene.<sup>31</sup> Om denne restitusjonen opplyser han: «Teksta [...] byggjer på dei tri fullstendigaste oppskriftene – dei er samanlikna innbyrdes for å finna fram til tekstgrunnlag. Ei oppskrift er frå Kviteseid etter Maren Ramskeid [...]; dei tvo andre er etter Anne Lillegård frå Lårdal [...]» (51). Med andre ord: Restitusjonen av Draumkvedet etter M. Myhren er snarare ei varsam harmonisering av hovudoppskriftene enn eit forsøk på å rekonstruere sjølve «Ur-Draumkvedet» (jf. Barnes 1974, 69). Sidan denne varianten er den nyaste restitusjonen, og restitueringa oppfyller vitskapelege kriterium, bruker eg han som den viktigaste kjelda til Draumkvedet i denne oppgåva. Likevel er han berre ein konstruksjon, og derfor hentar eg fram hovudoppskriftene

---

<sup>29</sup> Johannesen (1993, 13 f.) påpeiker at kvinner har ein framskoten plass i samband med den munnlege overleveringa av Draumkvedet, og han klassifiserer jamvel balladen som kvinnelitteratur (14): «[Det er] uråd å tale om norsk kvinnekjening dersom ein ser bort frå Anne Lillegård, Tone Marteindotter [sic], Maren Ramskeid, Torbjørg Ripilen, Anne Skålen og dottera Ingebjørg Vislandskosi» (16).

<sup>30</sup> Sjå vedlegg 2 og 3, høvesvis side 88 og følgjande sider og side 90 og følgjande side.

<sup>31</sup> Sjå vedlegg 4, side 92 og følgjande sider.

(d.e. *NMB 1*: 54 II, *NMB 1*: V og *NMB 1*: VI) når eg meiner det klargjer restitusjonen. Stundom hentar eg også fram andre oppskrifter.

## 2.2 Innhald og oppbygging

Forutan rekonstruksjonen lagar M. Myhren (G. Bø og M. Myhren 2002, 59) eit komparativt oversyn over dei ulike elementa i innhaldet i og den narrative oppbygginga av hovudoppskriftene. I tabell 1 og 2 har eg gitt ei forenkla framstilling av dette oversynet.<sup>32</sup> Dette samandraget, derimot, bygger på restitusjonen etter M. Myhren sidan det er lettare å samanfatte handlingsgangen i éin variant enn støtt å jamføre ulike variantar.<sup>33</sup>

Stutt sagt omhandlar Draumkvedet Olav Åkneson (heretter også kalla berre Olav), ein unggut, som legg seg ein julekveld, og ikkje vaknar før trettandedag jul (Drk 2 f.).<sup>34</sup> I draume gjer han ei ferd til dødsriket og er vitne til dommedag. Når han omsider vaknar, rir han til kyrkje for å fortelje om det han har drøymt om i jula og romhelga (Drk 5 f.).

I kyrkja står presten for alteret og legg ut teksten.<sup>35</sup> Olav, derimot, stiller seg opp i døra og tar til å fortelje (Drk 7). Først var han i «uteksti» (Drk 8 f.).<sup>36</sup> Deretter kom han til Gjallarbru,<sup>37</sup>

---

<sup>32</sup> Sjå vedlegg 5, side 94 og følgjande side.

<sup>33</sup> I dette samandraget har eg normalisert skrivemåten av *propria* etter någjeldande rettskriving.

<sup>34</sup> Når eg viser til restitusjonen etter M. Myhren (G. Bø og M. Myhren 2002, 7 f.), angir eg kjelda i ein parentes slik: (Drk 1; Drk 2:3–4). Tilvisinga *Drk 1*; *Drk 2*:3–4 står da for ‘restitusjonen av Draumkvedet etter M. Myhren, strofe 1 og dessutan strofe 2, frå verselinje 3 til verselinje 4’.

<sup>35</sup> At den eine figuren er prest, går fram av både samanheng og begge oppskriftene etter Anne Lillegård. I oppskrifta av Olav Grasberg står det nemleg at «*[p]resten* han sto fe altaren» (*NMB 1*: 54 V, strofe 4, verselinje 1, mi utheving). Likeins står det i oppskrifta av J. Moe at «*[p]resten* sto for altaren [el.: ‘predikstolen’]» (*NMB 1*: 54 VI, strofe 5, verselinje 1, delvis mi utheving).

<sup>36</sup> I artikkelen Om opphavet til ordet "uteksti" i Draumkvedet prøver historikaren, presten, rektoren og forfattaren Jon Haukaas (1995, 124) å finne etymologien til ordet *uteksti*. Han hevdar at ordet *uteksti* er bunden form eintal av det sterke hokjønnsordet *utekst*. Dette ordet påviser han i målføret i Tinn i Telemark, og han definerer omgrepet *utekst* som ‘aud strekning der ein ikkje kan dyrke korn’ (124). Deretter utdjuvar han synet sitt: «Det synest gje god meining at når Olav [Åkneson] hadde fare frå tun og jorde, frå ‘fødesheimen’, kom han fyrst til aude strekkjer der ein ikkje kunne dyrke korn. Utanfor kulturen kunne ein kanskje seie med våre ord» (124).

<sup>37</sup> Propriet Gjallarbru eller Gjallarbrua (norrønt *Gjallarbrú*) er ei bru over Gjöll (norrønt *Gjøll*), som er grenseelv mellom vår verd og dødsriket Hel i norrøn mytologi (*Norrøn ordbok*, s.v. «Gjøll»; Steinsland 2005, 348). Derfor tydde uttrykket *gå over Gjallarbru* (norrønt *ganga of Gjallarbrú*) ‘døy’ i norrønt (*Norrøn ordbok*, s.v. «Gjallarbrú»). Det eldste belegget på ordet *Gjallarbru* finst i Gylvaginnging (norrønt *Gylfaginning*), kapittel 49, i *Snorre-Edda* (norrønt *Snorra Edda*, også kalla *Den yngre Edda*) i samband med Balders død: «Men det er å seie

og etter å ha gått over henne, vassa han over Våsemyrene (Drk 10 f.).<sup>38</sup> Etter denne forteljninga kjem Olav med nokre såkalla sæleprisingar (Drk 15 f.). Når dei er omme, vender Olav tilbake til forteljninga si. Etter å ha vassa over Våsemyrene, fortel han, kom han til islagde vatn, men takk vere eit hugskott frå Gud, kom han seg vekk derfrå (Drk 20). Frå dei islagde vatna gjekk det ein såkalla vitresti.<sup>39</sup> Han låg til høgre for Olav, og Olav tok denne vegen. Frå stien såg han ned til paradiset (Drk 21).

Vegen førte Olav til Pilegrimskyrkja (Drk 22 f.). Der var det nesten berre ukjente folk, men Olav drog kjensel på «gudmor» si (Drk 22). Ho gav Olav nye sko, og etterpå bad ho han fare til Broksvalene (Drk 23 f.),<sup>40</sup> «for der skal domen stande», sa ho (Drk 24:4). I Broksvalene møtte Olav sjelene til syndefulle menneske, og dei lei skremmelege piner (Drk 25 f.). Så såg han ei rei som kom nordfrå, og føre rei Grutte Gråskjegg på ein svart hest (Drk 30).<sup>41</sup> Derneft såg han ei ferd som kom sørfrå, og føre rei erkeengelen Mikael og deretter Jesus Kristus (Drk 31). Mikael bar ein lur under armen, og da han bles i han, varsla han dommedag (Drk 32 f.). Da skalv dei syndige sjelene som ospelauv og gret for syndene sine (Drk 34). Mikael vog dei

---

om Hermod at han rei i ni netter gjennom mørke og djupe dalar, så at han ikkje såg noko før enn han kom til elva Gjöll og rei over *Gjallarbru*. Ho er dekt med lysande gull.» (Snorre [norrønt *Snorri*] 1950 [eig. ca. 1220], mi omsetning og utheving: «En þat er at segja frá Hermóði at hann reið níu nætr dökkva dala ok djúpa, svá at hann sá ekki fyrr en hann kom til árinna Gjallar ok reið á Gjallarbrúna. Hon er þókt lýsigulli»). Gjallarbru blei sett på som ei typisk romersk-katolsk førestilling under reformasjonen i Skandinavia, og ho blei derfor assosiert med motreformasjonen (Jonsson 1996, 30 f.). Til dømes brukte visstnok Lars Nilsson (også kalla Kloster-Lasse) Gjallarbru som motiv i forkyninga si (33).

<sup>38</sup> Førsteleddet *Våse-* i propriiet Våsemyrene kjem antakeleg av ordet *vås* (G. Bø og M. Myhren 2002, 81), som blant anna er definert som ‘slitsam ferdsel’ (*Norsk Ordbok*, s.v. «Vås,» lesen 30. januar 2020). Våsemyrene er derfor myrer som det er slitsamt å ferdast i.

<sup>39</sup> I underkapittel 4.2, side 56 og følgjande sider, forklarar eg tydinga av ordet *vitresti*.

<sup>40</sup> Førsteleddet *Brok-* i propriiet Broksvalene kjem antakeleg enten av ordet *brok* eller *brokke* (G. Bø og M. Myhren 2002, 87), som tyder høvesvis ‘grasgrodd jord i skredløp under fjell’ og ‘bakke’ (*Norsk Ordbok*, s.v. «Brekke»; *Norsk Ordbok*, s.v. «Brok»). Til dømes i målføret i Vestre Telemark, nærmare bestemt Fyresdal, er ordet *brokke* nemleg det same som *brekke* (*Norsk Ordbok*, s.v. «Brokke»). Sisteleddet *-svalene*, derimot, er sannsynlegvis bunden form fleirtal av ordet *sval* (G. Bø og M. Myhren 2002, 81 f.), som tyder ‘gang’ eller ‘utbygg på sida av eller rundt eit hus’ (*Norsk Ordbok*, s.v. «Sval,» lesen 13. mai 2020). Broksvalene er derfor svaler som ligg høgt eller i bakkete lende med godt utsyn.

<sup>41</sup> Propriet Grutte kjem antakeleg av adjektivet *grutt* (M. Moe 1927, 290 f.), som er definert som ‘med vreide og gretne auge’ eller ‘sur’, ‘sinna’ eller ‘morsk’. Uttrykket *vere grutt* tyder derfor ‘sjå sur ut støtt’, til dømes i målføret i Vestre Telemark (*Norsk Ordbok*, s.v. «Grutt»). Som Liestøl seier: «Namnet gir ein karakteristikk av mannen» (1946, 71, mi omsetning: «The name characterizes the man»). *Gråskjegg*, derimot, er sannsynlegvis ein perifraser for *Odin*, som også blei kalla Hårbard (norrønt *Hárbarðr* ‘Gråskjegg’, av *hárr* ‘grå’ og *barð* ‘skjegg’) (*Norrøn ordbok*, s.v. «Barð»; *Norrøn ordbok*, s.v. «Hárbarðr»; *Norrøn ordbok*, s.v. «Hárr»). Eit anna namn på Odin er Sidhatt (norrønt *Síðhøttr*, av *síðr* ‘sid’ og *høttr* ‘hatt’) eller berre Hatt (norrønt *Høttr*) (*Norrøn ordbok*, s.v. «Høttr»; *Norrøn ordbok*, s.v. «Síðhøttr»; *Norrøn ordbok*, s.v. «Síðr»), og i begge oppskriftene etter Anne Lillegård (*NMB I: 54 V*, strofe 15, verselinje 4; *NMB I: 54 VI*, strofe 15, verselinje 4) er hatten til Grutte Gråskjegg nemnt. Derfor er figuren Grutte Gråskjegg antakeleg ei leivning frå førkristen tid (G. Bø og M. Myhren 2002, 40).

på skålvekt, men ingen blei vegen og funnen for lett (Drk 35). Han vog nemleg «*alle* syndesjæline / hen til Jesus Krist» (Drk 35:3–4, mi utheving).<sup>42</sup>

## 2.3 Sjanger

Draumkvedet tilhøyrrer tvillaust folkediktinga.<sup>43</sup> Kvedet er nemleg ei folkevise,<sup>44</sup> nærmare bestemt ein ballade.<sup>45</sup> O. Solberg (1999, 18) hevdar jamvel at han antakeleg er den mest kjente av alle norske balladar.

Metrisk er kvedet ei folkevise av det slaget som har strofer som er på fire linjer, med rim i slutten av andre og fjerde verselinja.<sup>46</sup> Likevel krev enderimet berre assonans, til dømes:<sup>47</sup> «Vil du meg lyde, eg kveda kann / alt um dei nyte *drengir*, / alt um han Olav Åkneson / som søve heve så *lenge*» (Drk 1, mi utheving).<sup>48</sup> Med andre ord: Kvedet har enderim av typen balladerim: oaoa.<sup>49</sup> Dessutan har det allitterasjon og såkalla balladeformlar:<sup>50</sup> «Former som *fljotan folen* og *nytan drengjen* kan vi kalle *formlar*, [det vil seie] faste vendingar som blir brukte i ulike samanhengar, for å uttrykke den same meininga» (O. Solberg 1999, 20). Etter strofene kjem omkvedet eller refrenget, som gir høve til store variasjonar, til dømes: «Månen

---

<sup>42</sup> Skilje mellom verselinjer skriv eg med skiljeteiknet /.

<sup>43</sup> *Folkedikting* er definert som 'litteratur av munnleg opphav, samla inn og skriven opp etter at han har levd i folkemunne, det vil seie i munnleg overlevering' (*Litteraturvitenskapelig leksikon*, s.v. «Folkedikting»).

<sup>44</sup> *Folkevise* er definert som 'episk-lyrisk song- og danseviser av munnleg opphav', som universitetslektor Unni Solberg viser («Folkevise»).

<sup>45</sup> *Ballade* (gjennom fr., frå provençalsk *ballada* 'dans' el. 'danseviser') er definert som 'episk, forteljande folkevise av munnleg opphav', som litteraturvitaren og forfattaren Christian Refsum viser («Ballade»; *Norsk Ordbok*, s.v. «Ballade»).

<sup>46</sup> *Metrikk* (frå lat. [*ars*] *metrica* 'metrisk [kunst]', av gr. *μετρικός* 'metrisk') er definert som 'lære om versbygning, medrekna versføter eller takt, verssmål, rim, assonans, allitterasjon med meir' (*Litteraturvitenskapelig leksikon*, s.v. «Metrikk»; *Norsk Ordbok*, s.v. «Metrikk»,» lesen 25. november 2019).

<sup>47</sup> *Assonans* (av lat. *assonare* 'klinge med', av *ad* 'til' og *sonare* 'klinge' el. 'lyde') er definert som 'klangverknad som følgjer av at to trykktinge stavingar, som ikkje er plassert for langt frå kvarandre, har lik eller liknande vokallyd' (*Litteraturvitenskapelig leksikon*, s.v. «Assonans»; *Norsk Ordbok*, s.v. «Assonans»).

<sup>48</sup> Bokstaven ò, det vil seie bokstaven o med det diakritiske teiknet gravis, står antakeleg for ein vokal som ligg mellom ø og å (jf. Venås 1990, 51).

<sup>49</sup> Bokstaven o står for 'fråværet av rim' (Janss og Refsum 2010, 65).

<sup>50</sup> *Allitterasjon* (av mellomalderlat. *alliterare* 'ta til med den same bokstaven', av *ad* 'til' og *littera* 'bokstav') er definert som 'klangverknad som følgjer av at minst to trykktinge ord tar til med same konsonant eller har like konsonantar før første vokal' (*Litteraturvitenskapelig leksikon*, s.v. «Allitterasjon»; *Norsk Ordbok*, s.v. «Allitterasjon»).



skin'e, og vegine, dei falle vide. // [...] // Og det var Olav Åknesonen som søve heve sø lenge» (Drk 1:5; Drk 4:5).<sup>51</sup>

Med omsyn til motiv er balladen ei folkevise av gruppa legendeviser,<sup>52</sup> før kalla heilagviser (Janss og Refsum 2010, 252): «*Legendevisene* eller *heilagvisene* handlar om kristne emne, [for eksempel] om [sic] martyrar, og menneske som lever i synd, men som likevel får nåde» (O. Solberg 1999, 25). Samstundes tilhøyrer kvedet visjonsdiktinga,<sup>53</sup> som til dømes Barnes understrekar: «Sanneleg, viss eg hadde blitt spurt om eg kunne gi ein generell karakteristikk av Draumkvedet, ville eg [...] ha mått svare at det har meir til felles med *mellomaldersk visjonslitteratur* enn noko anna» (1995, 61, mi omsetting og utheving).<sup>54</sup> Visjonsdikt er uvanlege i skandinavisk samanheng, og Draumkvedet er nemnt som den einaste norske visjonen i boka *The Types of the Scandinavian Medieval Ballad (TSB)* (Jonsson, Solheim og Danielson 1978).<sup>55</sup> Denne boka er ein katalog over alle nordiske balladetypar, det vil seie sjølvstendige viser (O. Solberg 1999, 24). Det finst altså ingen variantar av Draumkvedet utanfor Noreg, og kvedet er også nemnt som den einaste visjonen i *Norske mellomalderballadar 1* (Blom 1982, 34).

Likevel er ikkje balladen eit unikt tilfelle i europeisk samanheng. I artikkelen Draumkvedet og Europa understrekar professor i britisk litteratur og kulturkunnskap Peter Fjågesund (1995, 64) at kvedet er ein typisk representant for den mellomalderske europeiske visjonsdiktinga. Eit typisk drag ved denne litterære sjangeren er at han har til formål å oppdra, undervise og kveike tilhøyrarane (65; Hellemo 1995, 82; M. Myhren 1995, 53). Dessutan framstiller han ofte apokalyptiske syner og tematiserer religiøs erkjening, som forskaren og kvedaren Dagne Groven Myhren (1995, 34) påpeiker i artikkelen Katedral eller stavkirke. Deretter påviser ho dette trekket i Draumkvedet òg, før ho konkluderer med å seie at «Draumkvedet er visjon og

---

<sup>51</sup> Skilje mellom strofer skriv eg med skiljeteikna //.

<sup>52</sup> *Motiv* (gjennom fr., frå mellomalderlat. *motivus* 'som set i rørsle') er blant anna definert som 'det diktet kan seiast å omhandle på eit konkret nivå' (Janss og Refsum 2010, 120; *Norsk Ordbok*, s.v. «Motiv,» lesen 25. november 2019).

<sup>53</sup> *Visjonsdikting* (førsteleddet *visjon* [frå lat. *visio*, av *videre* 'sjå']) er definert som 'religiøs episk-lyrisk litteratur, særleg utbreidd i Europa i mellomalderen, der grunnmotivet er vandringa til eit dødsrike', som U. Solberg viser («Visjonsdikting»; *Norsk Ordbok*, s.v. «Visjon,» lesen 25. november 2019).

<sup>54</sup> «Indeed, if I were asked to give a general characterisation of *Draumkvæde*, I would [...] have to say that it has more in common with medieval vision literature than anything else.»

<sup>55</sup> Draumkvedet er nummer B 31 i *The Types of the Scandinavian Medieval Ballad* (Jonsson, Solheim og Danielson 1978, 58).

diktning på en gang. Det framstiller først og fremst en individuell *erkjennelsesvandring*, erfart gjennom visjoner» (41, mi utheving). Med andre ord: Draumkvedet og mellomaldersk europeisk visjonsdiktning er tematisk skylde, og kvedet er dermed antakeleg eit oppbyggeleg og didaktisk visjonsdikt om religiøs erkjenning. Det eg gjer i framhaldet, er derfor å prøve å finne ut om balladen stammar frå mellomalderen. Uansett er det truleg at kvedet iallfall er indirekte påverka av tematikken i den mellomalderske europeiske visjonsdiktninga.<sup>56</sup>

## 2.4 Spørsmåla om datering og tilbliing

Forskarar har lenge drøfta dateringa og tilbliinga av Draumkvedet. Likevel hevdar Barnes at ingen eigentleg veit kor gammalt kvedet er eller korleis det er blitt til. I artikkelen ‘Draumkvæde’—How Old Is It? konkluderer han derfor med å seie at svara på desse spørsmåla er reine spekulasjonar: «Somme personar liker dette, mens andre synest det er heller trøytande» (1972, 102, mi omsetning).<sup>57</sup> Johannesen (1993), som merkeleg nok legg fram sitt eige forslag til datering (29),<sup>58</sup> kjem med enda eit nedslåande bidrag til debatten om desse spørsmåla når han hevdar: «Dateringar av anonyme dikt [t.d. Draumkvedet] er ein selskapsleik» (9). Uansett er spørsmåla om datering og tilbliing av interesse her sidan eg lenger utover i oppgåva analyserer kvedet teologisk. Til dømes er det interessant å prøve å finne ut om Draumkvedet har opphavet sitt i før- eller etterreformatorisk tid. Det er også interessant å forsøke å finne ut om balladen har oppstått som følgje av til dømes ein religiøs

---

<sup>56</sup> *Tematikk* er definert som ‘den sentrale meininga i ein litterær tekst’ (*Litteraturvitenskapelig leksikon*, s.v. «Tematikk»). Nemninga er avleidd av ordet *tema* (frå gr. *θέμα* ‘noko som er stilt opp’) (*Norsk Ordbok*, s.v. «Tema,» lesen 25. november 2019; *Norsk Ordbok*, s.v. «Tematikk,» lesen 25. november 2019), som blant anna er definert som ‘det diktet omhandlar i abstrakt tyding’ (Janss og Refsum 2010, 120). Likevel er nemninga tematikk meir omfattande enn nemninga tema. Førstnemnde tar nemleg høgd for at dei ulike elementa i innhaldet i ein tekst kan vere motsetningsfylte og utgjere meir enn éin sentral idé. Derfor har nemninga tematikk delvis avløyst nemninga tema i moderne litteraturvitskap (Janss og Refsum 2010, 122).

<sup>57</sup> «Some people enjoy this. Others find it rather tedious.»

<sup>58</sup> Både Jonsson (1995, 61) og universitetslektor emerita ved Universitetet i Sørøst-Noreg Sigrid Aksnes Stykket (1995, 130) påpeiker at Johannesen (1993, 29) har eit ambivalent forhold til dateringar av Draumkvedet, til dømes: «Etter at [Georg Johannesen] tidleg i boka karakteriserer datering av anonyme dikt som ‘ein selskapsleik’ (s. 9), er det litt overraskande at han seinare bruker såpass mykje tid på nettopp dette» (Stykket 1995, 130).

konflikt. Slik eg ser det, kan datering og tilbliing vere avgjerande faktorar i vurderinga av det teologiske innhaldet i kvedet.

#### 2.4.1 Spørsmålet om datering

Framfor alt er det interessant å prøve å tidfeste Draumkvedet, og her stør eg meg til den forskinga som alt ligg føre.<sup>59</sup> I så måte er det omfattande og delvis skremmande oversynet over framlegg til dateringar av balladen som Johannesen (1993, 29) lagar, nyttig. Som nemnt framanfor legg han også fram sitt eige forslag til datering, nemleg tida frå 1570 til 1630. I tabell 3 har eg gitt ei forenkla framstilling av oversynet over framlegg til dateringar av Draumkvedet hos Johannesen (29).<sup>60</sup>

M. Myhren (G. Bø og M. Myhren 2002, 64) hevdar med rette at det store spriket i dateringar av kvedet (heilt frå år 400 e.Kr. og fram til 1700-talet) vitnar om eit metodisk problem. Til dømes bruker litteraturhistorikaren Hans Midbøe (1949, 110) i boka *Draumkvedet* ein såkalla litterær-psykologisk tilnæringsmåte, og han endar opp med at kvedet stammar frå omkring 1300. Folkloristen Svale Solheim (1968) referert i Blom (1971, 251 f.) og G. Bø og M. Myhren (2002, 23), derimot, ser på kvedet frå ein sosiopolitisk innfallsvinkel i forelesingane sine.<sup>61</sup> Han endar dermed opp med ei anna datering som venteleg er. Solheim referert i Blom (1971, 251 f.) og G. Bø og M. Myhren (2002, 64) daterer nemleg balladen til omkring 1500.

Samstundes er det eit mønster i dateringane av kvedet, som tabell 3 viser,<sup>62</sup> når ein berre ser bort frå dei mest «kuriøse» av dei.<sup>63</sup> Det store skiljet i dateringane går nemleg mellom

---

<sup>59</sup> I litteraturen om Draumkvedet blir gjerne desse latinske uttrykka brukt i samband med dateringar av balladen: *terminus a quo* (d.e. nedre grense for datering), *terminus ad quem* 'tidspunkt noko blir rekna til', *terminus ante quem* 'tidspunkt noko kjem føre' og *terminus post quem* 'tidspunkt noko kjem etter' (*Norsk Ordbok*, s.v. «Terminus,» lesen 20. april 2020). Likevel blir desse uttrykka tydelegvis brukt inkonsekvent av dei ulike forskarane (jf. O. Bø 1975, 164 f.; jf. Johannesen 1993, 30; jf. Jonsson 1996, 35; 70). I denne oppgåva bruker eg derfor norske uttrykk i staden for dei latinske.

<sup>60</sup> Sjå vedlegg 6, side 95.

<sup>61</sup> Forelesingane til Solheim (1950- og 1960-åra) er dessverre ikkje publisert (Barnes 1974, 260; G. Bø og M. Myhren 2002, 23).

<sup>62</sup> Sjå vedlegg 6, side 95.

<sup>63</sup> Til dømes argumenterer Barnes for at «tilnæringsmåten til Steiner [...] er heilt ukritisk [...]» (1974, 34, mi omsetting: «Steiner's [...] approach [...] is entirely uncritical[...]»).

høgmellomalderen (ca. åra 1130–1350) og tida for motreformasjonen (ca. åra 1540–1648). Med andre ord: Det er ulike skolar innanfor «Draumkvedet-forskinga» med omsyn til spørsmålet om datering, og G. Bø (G. Bø og M. Myhren 2002, 22 f.) kallar dei tre skolane han identifiserer, generasjonar. Likevel er det antakeleg betre å kalle dei skolar innanfor Draumkvedet-forskinga sidan dei delvis overlappar kvarandre kronologisk. Uansett meinte den første generasjonen av forskarar, som var aktiv fram til omkring den andre verdskrigen, at kvedet stammar frå høgmellomalderen (22 f.). Den neste generasjonen, derimot, som var aktiv fram til omkring 1990, meinte det hadde opphavet sitt i etterreformatorisk tid (23 f.). Til skilnad frå den nest siste generasjonen har den aller siste generasjonen til dels rehabilitert dateringa av balladen til høgmellomalderen (25 f.). Til dømes konkluderer Jonsson (1995, 47) i artikkelen *Nogot [sic] om Draumkvædet* med å seie at balladen er blitt til seinast omkring 1325. Han får tilslutning for denne teorien frå blant andre O. Solberg (1999, 71).

Som vi har sett, har forskarane datert Draumkvedet til både høgmellomalderen og tida for motreformasjonen, men den rådande meininga er at det stammar frå høgmellomalderen. Samstundes er det verdt å nemne at mellomalderen på ein måte varte lenger i avsidesliggande norske bygder, til dømes i Telemark. Dermed blir det å dra ei for skarp grense mellom mellomalder og moderne tid i slike distrikt antakeleg å sette eit kunstig skilje. Som D. Myhren understrekar, kan kvedet vere eit produkt av den mellomalderske visjonsdiktinga enda det skulle vise seg å vere frå moderne tid: «Det er altså ikke noe til hinder for at det [d.e. Draumkvedet] [for eksempel] kan være skapt i reformasjonshundreåret, som en sen folkelig utløper av middelalderens visjonsdikting» (1995, 36). Med andre ord: Kvedet kan i ei viss meining vere «mellomaldersk» enda det ikkje stammar frå mellomalderen. Det inneber at balladen – om enn han er aldri så katolsk, og enn om han er av etterreformatorisk opphav – ikkje nødvendigvis har samanheng med motreformasjonen. Mogelegvis bør ein derfor ikkje feste seg for mykje ved spørsmålet om datering av balladen, men heller rette oppmerksemda mot teksten slik han er. Uansett tar eg omsyn til dei ulike synspunkta på saka når eg lenger utover i oppgåva analyserer kvedet teologisk.

## 2.4.2 Spørsmålet om tilbling

Det er ikkje berre spørsmålet om datering som er interessant, det er også interessant å prøve å finne ut korleis Draumkvedet er blitt til. Liksom i spørsmålet om datering står eg meg her til den forskinga som alt ligg føre. Blant andre meiner både Midbøe (1949) og Johannesen (1993) at personen som har skapt kvedet, var geistleg, og Midbøe konkluderer jamvel med at han var fransiskanar: «Imidlertid har den foregående undersøkelse av diktet tvunget oss til å feste oppmerksomheten ved en bestemt krets i Norge: tiggermunkene, særlig fransiskanerne, omkring år 1300» (1949, 110). Midbøe meiner dessutan at balladen eigentleg omhandlar ein konflikt mellom fransiskanarar, også kalla gråbrør, og sekulargeistlege prestar i høgmellomalderen (118). I iveren nemner han også eit namn, gardian Ivar,<sup>64</sup> før han plutsleg modererer påstandane sine: «Det har i denne undersøkelse ikke vært hensikten å søke etter forfatternavn, men såvidt mulig å trenge inn til den religiøse livsfølelse som er bærende i diktet» (122).

Mens Midbøe (1949) tar utgangspunkt i at balladen stammar frå høgmellomalderen, tar Johannesen (1993) utgangspunkt i at det skriv seg frå tida for motreformasjonen. Han ymtar om at kvedet mogelegvis har samanheng med motreformasjonen i Skandinavia og jesuittane, nærmare bestemt Lars Nilsson (lat. *Laurentius Nicolai Norvegus*), også kjent som Kloster-Lasse (1538–1622):<sup>65</sup> «*Jesuittparagrafen* [sic] råka Draumkvede [sic], som vart lagt til alle andre tider enn den mest sannsynlege: motreformasjonen og den illegale trusstriden rundt år 1600. [...] Laurentius Nicolai Norvegus [...] har som illegal agent vore usynleggjord i 350 år» (1993, 68). Likevel understrekar Johannesen at ein ikkje må forstå dette framlegget til opphavsmann i bokstaveleg meining, men som ei personifisering av ein «postreformatorisk agoni og trusstrid [...]» (34).

Uansett får det stor innverknad på måten ein tolkar visse stadar i kvedet, dersom ein meiner det har oppstått som følgje av ein religiøs konflikt. Særleg gjeld det møtet mellom presten og Olav i kyrkja trettandedag jul: «No stend'e du for altaren / og legg ut tekstine dine; / sø

---

<sup>64</sup> *Gardian* er definert som 'forstandar for eit fransiskanarkloster', som den finlandssvenske historikaren Jarl Gallén viser («Franciskanorden»).

<sup>65</sup> I boka *Klosterlasse* gir Garstein (1998) ei levande skildring av livet til Lars Nilsson.

stend'e eg i kyrkjedyrni; / fortelja vil eg draumane mine» (Drk 7:1–4). Både Midbøe (1949, 112 f.) og Johannesen (1993, 42 f.) vektlegg dette møtet, og dei tolkar det som ein beisk teologisk konfrontasjon mellom dei to figurane.

Om møtet mellom presten og Olav i kyrkja trettandedag jul hevdar Midbøe: «Det er tydelig at dikteren her har villet stille opp som motsetninger prestens lange lektier og visjonærens [d.e. Olavs] fengslende beretning» (1949, 113). Deretter legg han fram denne konflikten som eit prov for konklusjonen sin: «Mot den ensidige messegudstjeneste som tross hederlige unntakelser stadig hadde stivnet mer i form, kom tiggermunkenes nye, aktuelle og pågående folkepreken til å virke ganske utfordrende» (114). Johannesen (1993) liknar på Midbøe (1949) med omsyn til oppfatninga av dette møtet, og liksom den sistnemnde legg han det fram som prov for konklusjonen sin (Johannesen 1993, 42 f.). Ifølgje Johannesen symboliserer «kyrkjedyrni» (Drk 7:3) ein beisk teologisk konfrontasjon mellom den personifiserte reformasjonen (d.e. presten) og motreformasjonen (d.e. Olav): «Nordmenn var rekna som dei mest katolskvenlege i Norden. Nasjon og kyrkje var eitt med Sankt Olav på plass. Både før og etter 1520–1620 kunne ein levande Olav Åkneson eller kvedarane hans [ha] møtt sanksjonar for forkynninga si alt i 'kyrkjedynni'» (Johannesen 1993, 63).

Både Midbøe (1949) og Johannesen (1993) er blitt kritisert for teoriane sine om at kvedet har oppstått som følgje av ein religiøs konflikt. Til dømes kjem Barnes (1974, 44) med kritikk mot det han karakteriserer som subjektive resonnement i framstillinga til Midbøe (1949). Barnes (1995, 59 f.) påpeiker også det han meiner er veike punkt i framstillinga til Johannesen (1993). Det veikaste punktet er ifølgje Barnes mangelen på prov for at motreformasjonen var verksam i Telemark på den tida Johannesen (1993, 29) daterer kvedet til (dvs. åra 1570–1630): «Viss vi skal bli sams om at Draumkvedet framfor alt er motreformatorisk polemikk, må det først prov for at det er motreformatorisk verksemd eller at det finst motreformatoriske tankar i dei enkelte delane av stoffet [...] eller i stoffet som heilskap» (Barnes 1995, 60, mi omsetting).<sup>66</sup> Likevel har Johannesen (1993) nyleg fått støtte for synet sitt frå førsteamanuens i kunsthistorie Henning Laugerud (2018). I boka *Reformasjon uten folk* synest han (284 f.) finne dei prova Barnes (1995, 60) etterlyser, nemleg såkalla motreformatorisk verksemd i

---

<sup>66</sup> «If we are to agree that *Draumkvæde* is more likely to be a Counter-Reformation polemic than anything else, we need to be shown clear evidence of Counter-Reformation activity or thinking in its individual parts [...] or in the material as a whole.»

delar av stoffet. Særleg vektlegg Laugerud møtet mellom presten og Olav i kyrkja trettandedag jul: «Mens presten står inne i kirken og lesar sine tekster – det vil si preker – [sic] sitter Olav i kirkedøren og forteller menigheten om hva han har sett i sine visjoner. Dette er en kamp mellom to stemmer: presten – som er tydelig markert som *luthersk* –, [sic] og Olav» (2018, 284, mi utheving).

Slik eg ser det, er argumentasjonen til Laugerud låk, og dessutan er framstillinga skjemt av ideologi (jf. Jeanrond 1994, 6). Konklusjonen han kjem fram til, er derfor ikkje overtydande. Rettnok høyrer det ikkje urimeleg ut at det er ein konfrontasjon mellom presten og Olav, men det skortar på prov for at førstnemnde er evangelisk-luthersk. Laugerud reknar tydelegvis preika som eit typisk evangelisk-luthersk fenomen og dermed eit fullgodt prov sidan han set likskapsteikn mellom «tekstene» (Drk 7:2) og dette liturgiske elementet. Men var ikkje det at preikestolane hadde ein framskoten plass i kyrkjene, eit typisk evangelisk-luthersk fenomen òg (jf. Tveito 2013, 363)? Korfor står da presten i Draumkvedet *for* (Drk 7:1), det vil seie ‘framfor’ (*Norsk Ordbok*, s.v. «For»), alteret i staden for på preikestolen og legg ut teksten?<sup>67</sup> Liknar han ikkje snarare på ein mellomaldersk katolsk prest som «les» messe *ad orientem* (jf. Tveito 2013, 309)?<sup>68</sup> Det hjelper ei heller at Laugerud (2018, 284) viser til Johannesen (1993). Dermed er eg like klok, for var det ikkje den motreformatoriske verksemda i stoffet som Johannesen ifølgje Barnes (1995, 60) mislykkast i å prove? Dei motreformatoriske tankane finst vel heller i boka til Laugerud (2018), som den svenske professoren i religionsvitenskap Martin Berntson (2019, 85) i ei bokmelding karakteriserer som revisjonistisk.

---

<sup>67</sup> Rettnok står presten framfor, men ikkje på preikestolen i ein variant av oppskrifta av J. Moe etter Anne Lillegård: «Presten sto *for* altaren [el.: ‘*predikstolen*’] / les up textine sine / Olaf Håkenson stænd i kyrkjedyne / fortæle han draumane vie» (*NMB 1*: 54 VI, strofe 5, delvis mi utheving). Slik eg ser det, er det påfallande at presten står framfor i staden for på preikestolen i denne hovudsoppskrifta. Likevel står presten på preikestolen i mange av dei av dei mindre viktige oppskriftene, og det eldste belegget finst i ei oppskrift av Nils Sveinungsson (Blom 1982, 110 f.). Denne oppskrifta, som er datert til oktober 1842 (115), er faktisk den eldste oppskrifta av Draumkvedet, men ho blir ikkje rekna for ein såkalla ekte variant (Barnes 1974, 3): «Præsten gjæk på prækestolen / å las up leksunæ seenæ / so sættæ ægh mæg i kyrkje dynne / å fortålde om droumanæ meene. / – [Et cetera]. – // [...] // Præsten stænde på prækestolen / gjære han lexune lange / Olav han sitæ i kyrkje svolo / å fortælæ drouman mange. / – [Et cetera]. –» (*NMB 1*: 54 Ia, strofe 12 og strofe 15, mi utheving).

<sup>68</sup> Det latinske uttrykket *ad orientem* tyder opphavleg ‘mot Austen’. I Noreg i mellomalderen var gudstenestene og dermed kyrkjene gjerne «orientert» mot aust. Det går til dømes fram av den norrøne forklaringa av messa *Messuskýringar* (Kolsrud 1952, 16). Luther (1887 [eig. 1526], 108), derimot, rår i *Den tyske messa* (ty. *Deutsche Messe*, eig. *Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienst*) prestane til å stå bak alteret og lese messe mot folket (lat. *versus populum*). Likevel blei denne skikken aldri mykje utbreidd i Noreg (Tveito 2013, 359 f.).

Til skilnad frå Midbøe (1949) og Johannesen (1993) meiner O. Bø (1975) at personen som har skapt kvedet, tilhørde lekfolket. Han hevdar blant anna at «[t]anken om ein prestelært opphavsmann antakeleg må givast opp ein gong for alle» (170, mi omsetting).<sup>69</sup> Liksom O. Bø meiner Jonsson at «[Draumkvædet] diktare var [...] knappast en präst» (1995, 47). Deretter ymtar han om at kvedet moglegevis bygger på ein påstått ekte visjon, og ifølgje Jonsson er «detta [...] en fråga som alltför litet beaktats» (47). Det at ein ikkje kan sjå bort frå at balladen er tufta på ein påstått ekte visjon, understrekar også Barnes (1974, 23).

I artikkelen *Zur Entstehung von Draumkvæde* utviklar den austerrikske litteraturforskarer Peter Dinzlacher (1980, 91 f.) teorien om at balladen bygger på ein påstått ekte visjon. Den hypotetiske visjonen kallar han *Visio Olavi*, som tyder ‘Olavs visjon’, og Dinzlacher hevdar at han opphavleg er skriven i prosa. I konklusjonen av ein leksikonartikkel om kvedet tretten år seinare held Dinzlacher framleis fast ved trua på ein bortkommen *Visio Olavi*. Dessutan hevdar han at Olav Åkneson er ein historisk person «som kan ha budd i Noreg ein gong i det 13. til det 15. hundreåret» («Draumkvæde», mi omsetting).<sup>70</sup> Dinzlacher hevdar også at kvedet ikkje er tufta direkte på nokon prosaisk visjon, men på eit versifisert mellomledd på norsk. Konklusjonen baserer han på ei jamføring mellom innhaldet i og oppbygginga av Draumkvedet med korpuset av mellomaldersk visjonslitteratur («Draumkvæde»). Den mellomalderske visjonslitteraturen bygde nemleg ofte på prosaiske attgivingar av visjonar, gjerne på latin, som deretter blei versifisert (Dinzlacher 1980, 91 f.):

Med den føresetnaden at mange av dei mellomalderske latinske prosavisjonane blei versifisert av geistlege som brukte dei til religiøse og didaktiske formål, kan Olavs openbering ha blitt handsama likeins. Visjonen ville så ha blitt tatt opp i repertoaret til songarar som song folkeviser [...]. (Dinzlacher «Draumkvæde», mi omsetting og utheving)<sup>71</sup>

Jonsson vier stor plass til Dinzlacher «därför att [hans uppsats] otvivelaktigt utgör ett viktigt bidrag till litteraturen om [Draumkvædet]» (1996, 120). Likevel lar han seg verken overtyde om at Olav er ein historisk person eller at *Visio Olavi* nokosinne har funnest: «Lika litet som jag tror på Olav [Åknesons] historiska existens tror jag att det funnits en prosavision

---

<sup>69</sup> «Der Gedanke an einen kirchlich Gelehrten ist wahrscheinlich endgültig aufzugeben.»

<sup>70</sup> «[W]ho may have lived in Norway sometime in the 13th to 15th centuries.»

<sup>71</sup> «Given that many of the medieval Latin prose visions were versified by clerics who used these texts for religious-didactic purposes, Olav’s revelation may have received the same treatment. The vision would then have found its way into the repertory of the singers of folktales[...].»



om honom» (120 f.). Dermed kan det sjå ut til at eg er like langt i spørsmålet om tilbliing. Uansett tar eg med meg desse synsmåtane vidare i oppgåva når eg analyserer balladen teologisk.

## 2.5 Konklusjon

I dette kapitlet har eg slått fast at Draumkvedet er dels ein ballade, dels eit visjonsdikt. Det omhandlar Olav, ein unggut, som i draume gjer ei ferd til dødsriket og er vitne til dommedag. Mange meiner balladen stammar frå høgmellomalderen, men det har vore stor usemje mellom forskarane i spørsmåla om datering og tilbliing. Delvis er det usemje mellom dei i desse spørsmåla enda. I staden for å ta munnen for full, tar eg derfor omsyn til dei ulike synspunkta på saka når eg analyserer kvedet teologisk. Med omsyn til spørsmålet om kva for variant av Draumkvedet eg bør analysere, har eg i denne oppgåva valt restitusjonen etter M. Myhren. Enda analysen dermed tar utgangspunkt i ein restitusjon, trekker eg som nemnt framanfor inn hovudoppskriftene (d.e. *NMB 1: 54 II*, *NMB 1: V* og *NMB 1: VI*) når eg meiner det er klargjerande. Stundom trekker eg inn andre oppskrifter òg.

### 3 Eskatologi

*Eskatologi* (frå gr., av ἔσχατος ‘ytst’ el. ‘sist’ og suffikset *-logi*) er vanlegvis definert som ‘lære om dei siste ting’ (*Norsk Ordbok*, s.v. «Eskatologi»; Walls 2008, 4), nærmare bestemt dei fire siste ting (lat. *quattuor novissima*), det vil seie døden, dommen, frelsa og fortapinga (Bauckham 2007, 306; Fergusson 1997, 226). Desse eskatologiske temaa var kjent over heile Norden i mellomalderen, jamfør bind 16. av *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingtid til reformasjonstid* (Edsman «Skärseld»). Dessutan var dei ofte emne for preikene i adventstida, særleg andre søndag i advent (Cooper 1999, 39). Denne adventssøndagen omhandla nemleg evangeliet, som står skrive hos evangelisten Lukas (Luk 21:25–33), dommedag:

Det skal syna seg teikn i sol og måne og stjerner, og på jorda skal folka bli gripne av redsle og rådløyse i larmen frå hav og brotsjøar. Folk skal forgå av redsle og gru for det som kjem over jorda. For *kreftene i himmelrommet* skal bli rokka. Då skal dei sjå *Menneskesonen koma i skya* med stor makt og herlegdom. Men når dette tek til å henda, skal de retta dykk opp og lyfta hovudet! For då skal de snart setjast fri.» Så fortalde han dei ei likning: «Sjå på fikentreet og alle andre tre! Når lauvet sprett, då veit de av dykk sjølve at sommaren er nær. Like eins veit de at Guds rike er nær når de ser at dette hender. Sanneleg, eg seier dykk: Denne slekta skal ikkje forgå før alt dette hender. Himmel og jord skal forgå, men mine ord skal aldri forgå.<sup>72</sup> (Luk 21:25–33)

At dette evangeliet blei lese opp i kyrkjene i Noreg andre søndag i advent i høgmellomalderen, går til dømes fram av *Missale Nidrosiense* (Valkendorf 1519, 21). Dette missalet utgjorde saman med breviaret, det vil seie *Breviarium Nidrosiense*, den fastsette ordninga for korleis gudstenestene skulle forretast i Nidaros erkebispedømme fram til reformasjonen. Den norske kyrkja beheldt denne mellomalderske perikopen (Engelstoft 1840, 139),<sup>73</sup> og framleis blir ein del av dette evangeliet (Luk 21,27–36) lese opp i kyrkjene andre søndag i advent (Den norske kyrkja 2011). Det var derfor høveleg – og mogelegvis også forståeleg reint psykologisk – at Olav drøymde om eskatologiske tema da han la seg å sove ein julekveld. Det skulle berre mangle! Uavhengig av om balladen stammar frå

---

<sup>72</sup> I denne oppgåva følger eg den siste nynorske bibelomsettinga til Bibelselskapet frå 2011 med mindre eg nemner noko anna.

<sup>73</sup> Omgrepet *perikope* er definert som ‘fast preiketekst for kvar helgedag i kyrkjeåret’ (*Norsk Ordbok*, s.v. «Perikope,» lesen 4. februar 2020).

høgmellomalderen eller etterreformatorisk tid, var Olav antakeleg blitt dynga ned av desse temaa dei siste fire vekene før jul. Av den grunn reknar eg med å finne iallfall spor av eskatologiske tema i kvedet. Spørsmålet eg stiller teksten, er dermed: Kva særmerker Draumkvedet med omsyn til det teologiske temaet eskatologi?

Det er særleg nokre eskatologiske tema som går att i skrifta og kristen tradisjon, blant andre antikrist, Kristi tilbakekomst, tusenårsriket, dommedag og det evige livet (Bauckham og Hart 1999, 109 f.). Dessutan er purgatoriet eit tema som går att i romersk-katolsk eskatologi (Fletcher 2011, 631). Dei ulike underkapitla om eskatologien i Draumkvedet, tar derfor utgangspunkt i nokre av desse temaa. Først tar eg føre meg purgatoriet, deretter handsamar eg Kristi tilbakekomst og antikrist, og til sist drøftar eg dommedag og spørsmålet om universalisme.

### 3.1 Purgatoriet

Om Draumkvedet framstiller purgatoriet, også kalla skjærselden,<sup>74</sup> er eit spørsmål dei lærde stridest om. Til dømes hevdar Barnes (1974, 11) at det ikkje finst fullgode prov for at kvedet framstiller denne førestillinga. I så måte påpeiker han at paradiset rettnok er nemnt ved namn (Drk 21:3), men at verken helvetet eller purgatoriet er det (62):<sup>75</sup> «Sò tok eg på ein vitrestig / alt på mi høgre hònd; / sò såg eg ned til *Paradis*, / der lyser yver vide lònd» (Drk 21:3–4, mi utheving). Likevel er skjærseld den gjengse nemninga på staden balladen framstiller, til dømes i litteraturen om Draumkvedet som er skriven etter tusenårsskiftet (bl.a.: Amundsen

---

<sup>74</sup> Ordet *skjærseld* (frå norrønt *skírslareldr*, av *skírsl* ‘reinsing’ og *eldr* ‘eld’) er ei norsk nemning for purgatorium, og det er ei beinveges omsetting av det latinske uttrykket *ignis purgatorius*, som tyder ‘elden som reinsar’ (*Norsk Ordbok*, s.v. «Skjærseld,» lesen 25. november 2019). Likevel bruker eg i denne oppgåva vanlegvis den framande nemninga purgatorium. Slik eg ser det, har ho nemleg ei vidare tyding enn nemninga skjærseld sidan ho viser til ei generell reinsing. Nemninga skjærseld, derimot, viser til ei spesifikk lutring gjennom eld, som ifølgje Le Goff (1984, 17) er eitt av mange motiv i dei mellomalderske framstillingane av purgatoriet.

<sup>75</sup> Helvetet er nemnt ved namn i restitusjonen av Draumkvedet etter Landstad (1853, 67 f.);: «Tiði hev’ farið fort fer meg / eg heve vorið så viðe, / eg heve sét at heite *helviti* / og ein deil af himeriki. // Der er heitt i *helviti* — / heitar hell noken hyggje [...]» (frå strofe 15, frå verselinje 1 til verselinje 2, til strofe 16, frå verselinje 1 til verselinje 2, mi utheving). Likevel er denne varianten berre ein rekonstruksjon, og han blir derfor ikkje rekna for ein ekte variant av balladen (Barnes 1974, 4).

2005, 176; Amundsen 2017, 129; Flæten 2011, 83; Laugerud 2018, 284; Rasmussen 2019, 13; Steinsland 2004, XLIX; *Store norske leksikon*, s.v. «Skjærsilden,» lesen 20. november 2019).

Forståinga mi av purgatoriet bygger hovudsakleg på framstillinga den franske kulturhistorikaren Jacques Le Goff (1984) gir om saka i boka *The Birth of Purgatory*. Der hevdar han at ordet *purgatorium*, som er eit substantiv som viser til ein stad for lutring av sjeler, ikkje fanst før år 1153 (160). Likevel var ikkje førestillinga ferdig utvikla før tidlegast i året 1170 (135), og ho fekk status som dogme først i året 1274 (*Denzinger [DS]* 856;<sup>76</sup> Le Goff 1984, 237). Uansett var purgatoriet ofte emne for preikene til tiggarmunkane i Norden i høgmellomalderen, som den svenske presten og religionshistorikaren Carl-Martin Edsmann viser («Skærseld»). Reformasjonen gjorde derimot slutt på denne forkynninga sidan den tyske reformatoren Martin Luther (1483–1546) var motstandar av dogmet om purgatoriet (Griffiths 2008, 434). Spørsmålet er dermed om Draumkvedet framstiller purgatoriet, eller om det iallfall finst spor av denne førreformatoriske førestillinga i balladen. Det eg gjer i framhaldet, er derfor å drøfte saka punkt for punkt. Punkta eg fokuserer på, er vanlege motiv i dei mellomalderske framstillingane av purgatoriet og dessutan plasseringa av strofene som omhandlar straff og pine (Drk 25–29).

### 3.1.1 Vanlege motiv i dei mellomalderske framstillingane av purgatoriet

Le Goff (1984, 17) listar opp ei rad vanlege motiv i dei mellomalderske framstillingane av purgatoriet: mørke, eld, pine, fjell, elver og så vidare. Dessutan er brua som både er porten til dødsriket og ein prøvelse for dei som er ute og ferdast, eit gjennomgåande motiv ifølgje Le Goff (19; 94 f.). Eit anna vanleg motiv er kvinner (306), og da særleg jomfru Maria (178). Likevel finst vanlegvis ikkje alle desse motiva eller bilda i dei mellomalderske framstillingane av purgatoriet samstundes. Diktet *Skiringsheimen* (italiensk *Purgatorio*) av den italienske diktaren Dante Alighieri (1265–1321), derimot, er eit heiderleg unntak. Dette diktet, som

---

<sup>76</sup> I denne oppgåva er tilvisingane til førreformatoriske og romersk-katolske dogme henta frå den 43. utgåva av *Denzinger* (eig. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*) (Denzinger 2010). Tilvisinga DS 856 står da for '43. utgåva av *Denzinger*, 856. artikkelen'.

inngår i eposet *Den guddommelege komedie* (italiensk *Divina Commedia*),<sup>77</sup> representerer nemleg høgdepunktet i dei mellomalderske framstillingane av purgatoriet ifølgje Le Goff: «Det [d.e. Skiringsheimen] er [...] den ærverdige framstillinga av purgatoriet som nokosinne er skapt av menneskesinnet, eit utval av [alle] dei mogelege og tidvis konkurrerande bilda [...]» (334, mi omsetning).<sup>78</sup> Spørsmålet er dermed om nokre av desse bilda også finst i Draumkvedet, og i tilfelle kor mange og kva som særmerker dei.

Verda Olav reiser gjennom på veg til Broksvalene, er utvilsamt mørk, bortsett frå måneskinet, som omkvedet i denne delen av balladen (Drk 8–24) viser: «For månen skin'e, og vegine falle sø vide» (Drk 8:5). Dermed er mørke eit motiv i Draumkvedet, og dessutan er pine eit sentralt motiv i strofene som framstiller dei syndige sjelene i Broksvalene (Drk 25–29). Til dømes blir ein gjerrigknark tvinga til å bere ei kåpe av bly: «Sø møtte eg ein mann, / kåpa den var av bly; / det var honoms arme sjæl i denne heimen / var trong i dyre tid» (Drk 29:1–4). Eit anna motiv som balladen openbert har til felles med mellomalderske framstillingar av purgatoriet, er brua,<sup>79</sup> som i dette tilfellet er Gjallarbru. Sidan Gjallarbru i norrøn mytologi er ei bru over elva Gjoll (Steinsland 2005, 348), er også elver eit implisitt motiv i Draumkvedet. Uansett er Gjallarbru både porten til verda Olav vandrar gjennom, og ein prøvelse for han. Strofene det gjeld, er dei som er plassert mellom strofa som omhandlar møtet mellom presten og Olav i kyrkja trettandedag jul (Drk 7), og sæleprisingane (Drk 15–19):<sup>80</sup>

Kom eg meg åt Gjallarbrui, / ho heng'e so [sic] høgt i vinde; / ho var fast med krokar slegi / og nagle med kvorjom tinde. / For månen skin'e [og så vidare]. // Og Gjallarbrui, den er vond / og ikkje god å gange; / bikkjune bit'e, og ormane sting, / og stutane stend og stangar. / For månen skin'e [og så vidare]. // Bikkja beit, og ormen stakk, / og stuten stod og stanga; / eg slapp ikkje av Gjallarbrui, / for

---

<sup>77</sup> Eposet *Divina Commedia* ligg føre i norsk gjendiktning ved Magnus Ulleland (Alighieri 2000 [eig. ca. 1308–1320]).

<sup>78</sup> «It is [...] the noblest representation of Purgatory ever conceived by the mind of man, an enduring selection from among the possible and at times competing images[...].» Omsettinga mi følgjer den engelske omsettinga til Arthur Goldhammer frå 1984 av boka *La naissance du Purgatoire* (Le Goff 1981).

<sup>79</sup> Le Goff (1984, 109 f.) hevdar at brua, som også blei brukt som motiv i framstillingane av dødsriket i norrøn mytologi, ikkje nødvendigvis er eit lån frå kristendommen: «*Dialogane* av Gregor den store blei tidleg omsett til norrønt, og brua i skandinavisk [d.e. norrøn] mytologi kan vere lånt derfrå, enda det verkar truleg at motivet fanst alt, og at det [...] var blitt lånt frå Austen» (110, mi omsetning: «The *Dialogues* of Gregory the Great were translated into Old Norse quite early and may have given the theme of the bridge to Scandinavian mythology, though it seems probable that the theme already existed, having come to Scandinavia [...] from the East»).

<sup>80</sup> Sæleprisingane i Draumkvedet (Drk 15–19) bygger antakeleg dels på mellomaldersk morallære, særleg det å gjere bot ved å gi almisser (Blom 1971, 271; Gallén «Bot»), dels på bibelsk materiale, særleg Bergpreika (jf. Matt 5:3–11) (G. Bø og M. Myhren 2002, 68; 84 f.).

*domane dei kom vrange.*<sup>81</sup> // Gjenge hev eg Gjallarbrui; / ho tottest uppunder skyi hange; / vassa sò hev eg Våsemyrane, / og vegine falle so [sic] lange. // Eg hev gjenge Våsemyrane, / der hev 'kje stade meg nokon grunn; / no hev eg gjenge Gjallarbrui / *med rapa mold i munn.*<sup>82</sup> / For månen skin'e [og så vidare]. (Drk 10–15, mi utheving)

Som vi har sett, er mørke, pine, elver og den berykta brua tydelegvis meir eller mindre sentrale motiv i Draumkvedet. Eld, derimot, ser ut til å spele ei mindre viktig rolle, enda det moglegvis er det sentralaste motivet i dei mellomalderske framstillingane av purgatoriet (Le Goff 1984, 134). Ja, dette motivet er jamvel blitt sisteleddet i det samansette ordet *skjærseld*, som er den heilnorske nemninga for purgatorium. I alle tilfelle er elden nemnt i strofa som omhandlar barna som forbanna foreldra sine: «Kom eg meg åt borni dei, / dei stodo sò høgt på *glod*; / Herre Gud, syndige såline, / dei ha banna burt fader og moder» (Drk 27:1–4, mi utheving). Dessutan blir det antakeleg gitt eit vink om ein eld eller brann i strofa som handlar om dei islagde vatna Olav unngjekk: «Sò kom eg meg åt vòtni, / der isane *brunno* blå; / men Gud skaut det i hugen min, / eg vende derifrå» (Drk 20:1–4, mi utheving). Ordet *brunno* (Drk 20:2) er nemleg preteritum fleirtal av verbet *brenne*, som tyder 'gjere til inkjes med eld' (*Norsk Ordbok*, s.v. «Brenna»), her brukt om ein hard kulde, jamfør ordet *brennkulde* (G. Bø og M. Myhren 2002, 85; *Norsk Ordbok*, s.v. «Brennkalde»). Strofa som omhandlar dei islagde vatna (Drk 20), er derfor blitt tolka som ei framstilling av eit kaldt helvete (O. Bø 1975, 158; D. Myhren 1995, 40). Uansett blei eld vanlegvis ikkje brukt aleine som motiv i dei mellomalderske framstillingane av purgatoriet, men saman med vatn, særleg frose vatn:

Enda elden fekk den sentralaste posisjonen i symbolikken i dei mellomalderske framstillingane av purgatoriet, og han jamvel blei symbolet på doktrinen par excellence, figurerte han ofte i symbolske par saman med vatn. I tekstar som stammar frå tida før mellomalderen, finn vi derfor vanlegvis parvise framstillingar av purgatoriet: omspent av elden på den eine sida og fuktig på den andre, skiftevis heitt og kaldt, flammande og frose. Den grunnleggande prøvelsen dei døde blir utsett for i purgatoriet, er altså ikkje å gå gjennom eld, men å gå gjennom eld og vatn etter tur. Med andre ord: Dei går gjennom ei slags badstue. (Le Goff 1984, 9, mi omsetting)<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> Strofa som omhandlar vrage domsavseiingar (Drk 12), er moglegvis ein allusjon til Moseloven (G. Bø og M. Myhren 2002, 81; Jonsson 1996, 143): «Forbanna vere den som vrengrer retten for innflyttarar, farlause og enkjer!» (5. mos 27:19a).

<sup>82</sup> Uttrykket *gå med rapt mold i munnen* (Drk 15:3–4) tyder moglegvis 'vere døden nær' eller 'kjenne seg som ein dauding' (G. Bø og M. Myhren 2002, 82; jf. Jonsson 1996, 134).

<sup>83</sup> «If fire came to occupy a place of paramount importance in the symbolic system of Purgatory and ultimately became the symbol of the doctrine par excellence, it generally figured in a symbolic pair, coupled with water. In

Her ser vi korleis det ikkje er utenkeleg at førnemnde strofe (Drk 20) opphavleg har inngått i ei framstilling av purgatoriet der eld har veksla med vatn. Det gjeld særleg viss kvedet er svært gammalt, og i tilfelle kan eld ha vore eit sentralare motiv i balladen før. Likevel er eld eit motiv i Draumkvedet slik det er overlevert, enda det mogelegvis ikkje er spesielt sentralt.

Enn kvinner da? Finst dei i Draumkvedet? Dette spørsmålet må eg svare eit klart ja på. Som nemnt framanfor er nemleg kvinner (Le Goff 1984, 306), og da særleg jomfru Maria (178), eit vanleg motiv i dei mellomalderske framstillingane av purgatoriet. Strofene det gjeld, er dei som omhandlar Olav i Pilegrimskyrkja (Drk 22–24), for der er ei viss gudmor nemnt:

Kom eg meg åt Pilgrimskyrkja, / der var meg ingen mann kjend'e; / berre mi gode *gudmor* / med raude gull på hende. / For månen skin'e [og så vidare]. // Kom eg meg åt Pilgrimskyrkja, / der var meg ingen mann god; / berre mi snille *gudmor* - [sic] / ho gav meg nye skor. / For månen skin'e [og så vidare]. // Sò såg eg atter *gudmor* mi, / det munde med kje betre gange; / "reis du deg til Broksvaline, / for der skal domen stande." / For månen skin'e [og så vidare]. (Drk 22–24, mi utheving)

Så, kven er denne gudmora? I artikkelen «Der kende eg atte Gullm'or mi» prøver O. Solberg (1995) å løyse gåta.<sup>84</sup> Der hevdar han at ordet *gudmor* eigentleg er avleidd av uttrykket *Guds mor* (91), og at gudmora til Olav derfor antakeleg er Jesu mor: «I Landstads oppskrift etter Maren Ramskeid [sic] som alltid har blitt rekna som den beste, og som eg vil leggje hovudvekt på, blir jomfru Maria skildra i to strofer (19 og 20) [...]» (90). O. Solberg er ikkje aleine om å meine det, for i artikkelen Mythologiske Oplysninger til Draumekvædi ymtar

---

texts properly belonging to the prehistory of the Middle Ages, we commonly find a pair of sites, one fiery, the other damp, one hot, the other cold, one in flames, the other frozen. The fundamental trial to which the dead are subjected in Purgatory is not merely to pass through fire but to pass in succession first through fire and then through water—through a probative sauna, as it were.»

<sup>84</sup> O. Solberg (1995, 90) tar utgangspunkt i oppskrifta av Landstad etter Maren Ramskeid, og derfor er tittelen på artikkelen hans «Der kende eg atte Gullm'or mi». Oppskrifta av Landstad etter Maren Ramskeid har nemleg to variantar av ordet som i restitusjonen etter M. Myhren blir stava «gudmor» (t.d. Drk 22:3): «Så såg æg mæg te paradiis / dæ mone mæg inkje bære hænde / der kjænde æg atte *gudmo* [el.: 'gulmo'] mi / mæ røde gul på hænde. // Så såg æg atte *gudmo* mi / dæ mone mæg kje bete gange / reis du dæg te Broksvalin / fe der sko domen stande» (*NMB I*: 54 II, frå strofe 19 til strofe 20, frå verselinje 1 til verselinje 4, mi utheving). Årsaka til denne variasjonen er mogelegvis at ordet *gudmor* – i tydinga 'kvinneleg fadder' – blir uttalt «gullmor», «gullmo» eller «gullmå» i målføret i Vestre Telemark (*Norsk Ordbok*, s.v. «Gudmor»). Forutan desse variantane finst ordet *stemor*, også i ei av hovudoppskriftene, nærmare bestemt i ein variant av oppskrifta av J. Moe etter Anne Lillegård: «Kom e meg åt pilegrimskjrke / de va me ingen mand kjendt / bære mi goe *sjukmoer* [el.: 'gumoer'] / med røe guldband kring hænde. // Så kom e meg te pilegrimskjrke / der va meg ingen og / bære mi gamle *sjukmor* / hu ga meg nye skor» (*NMB I*: 54 VI, frå strofe 19 til strofe 20, delvis mi utheving). Ordet *stemor* blir nemleg uttalt «sjukmor» i dei øvre delane av tidlegare Telemark fylke (*Norsk Ordbok*, s.v. «Ste-» lesen 18. juni 2020). O. Solberg (1995, 91) hevdar at denne varianten av ordet som i restitusjonen etter M. Myhren blir stava «gudmor» (t.d. Drk 22:3), er den minst sannsynlege.

nemleg språkforskaren Sophus Bugge frampå om det same: «Maaske har oprindelig været ment ‘Guds Moder’ Jomfru Maria [...]» (1854, 117). Dessutan seier folkloristen Moltke Moe (1927, 273) i boka si om balladen, som kom ut posthumt, at han er brennsikker på at gudmora til Olav er Maria. Også folkloristen Knut Liestøl er nokså sikker i si sak i boka *Draumkvæde*: «Sannsynlegvis er ‘[...] gudmor mi’ i Draumkvedet jomfru Maria [...]» (1946, 88, mi omsetting).<sup>85</sup> Uansett bygger slutninga til O. Solberg (1995, 91) hovudsakleg på to premissar, og det eg gjer i framhaldet, er å forklare og vurdere dei éin for éin.

For det første meiner O. Solberg at ordet *gudmor* er avleidd av uttrykket *Guds mor* av språklege, historiske og religiøse grunnar. Han tenker seg da at ordet mogelegvis er ei forvansking (91), og viss det skulle vere tilfellet, botnar ho antakeleg i fonetisk likskap. Til dømes er *gudmor* og *gudsmor* i tydinga ‘kvinneleg fadder’ synonym i mange målføre liksom *gudfar* og *gudsfar* (*Norsk Ordbok*, s.v. «Gudmor»; *Norsk Ordbok*, s.v. «Gudsmor»; *Norsk Ordbok*, s.v. «Gudfar»; *Norsk Ordbok*, s.v. «Gudsfar»), noko som kan ha medverka til forvanskinga. O. Solberg meiner også at *gudmor* kan vere pseudonym for Guds mor, og at dekknamnet i tilfelle er blitt tatt i bruk i etterreformatorisk tid: «Dette kan henge saman med at reformasjonen gjorde jomfru Maria til *persona non grata* på leiande kyrkjeleg hald og etter kvart i forkynninga» (1995, 90). Med andre ord: Uttrykket *Guds mor* kan bevisst ha blitt omskrive for å gå under den protestantiske radaren. Det norrøne uttrykket *Guðs móðir* var nemleg det mest frekvente såkalla marianske epitetet i Noreg i mellomalderen,<sup>86</sup> som Maria Granly Meldalen (2015) påviser i masteroppgåva si. For å gjere det sannsynleg at *gudmor* er pseudonym for Guds mor, jamfører O. Solberg (1995, 90 f.) to svenske variantar av balladen Sankt Georg og draken (*TSB B 10*). Poenget er at jomfru Maria i tida etter reformasjonen ikkje lenger var comme il faut og dessutan at *Draumkvedet* kan ha blitt handsama likeins:

I den eldste forma [av balladen Sankt Georg og draken] - [sic] frå midten 1500-talet - [sic] lyder dei to første linjene i den første strofa slik: «Loffuat warde jomfrv maria/och henne welsignade son». I ei om lag femti år yngre form er førstelinja derimot i samsvar med offisiell protestantisk teologi: «Loffuat wari gud fader vdi himmelrijk/Och hans welsignade son». (O. Solberg 1995, 90 f.)

---

<sup>85</sup> «Most likely the ‘[...] gudmor mi’ of *Draumkvæde* is the Virgin Mary[...].»

<sup>86</sup> Det norrøne uttrykket *Guðs móðir* er antakeleg ei beinveges omsetting av det latinske uttrykket *mater Dei*, som tyder ‘Guds mor’. Dette latinske uttrykket er ei alternativ omsetting av det greske marianske epitetet som kyrkjemøtet i Efesos stadfesta i 431, nemleg *θεοτόκος* (*DS 251*). Dette uttrykket tyder derimot ‘ho som fødte Gud’.



Slik eg ser det, er hypotesen O. Solberg set fram om at ordet *gudmor* er avleidd av uttrykket *Guds mor*, rimeleg, men argumentasjonen er utilstrekkeleg. Det gjeld særleg den påståtte parallellen han peiker på i dei to svenske variantane av Sankt Georg og draken (*TSB B 10*). Rettnok er jamføringa av dei to variantane eit illustrerande døme på at mariadyrkinga var kommen i vanry i samband med overgangen frå katolisisme til protestantisme. Likevel manglar det prov for at Draumkvedet er endra med vitende og vilje med omsyn til den mogelege framstillinga av jomfru Maria i førnemnde strofer (Drk 22–24). Etter mitt skjønn hadde argumentasjonen til O. Solberg (1995) vore meir overtydande viss han også hadde sitert oppskrifta av Landstad etter Maren Ramskeid. Ein har nemleg grunn til å tru at strofene som utgjer avslutninga på denne varianten, ikkje er opphavlege, men eit vedheng av relativt ny dato. Det som skil seg ut, er språket – som er kav dansk med unntak av omkveda – og åtvaringa frå songaren:

Så vågnede jeg den trettende / omtrent ved midnatstid / å Gud bevare en og her / for at vandre i sådan tid. / – Dæ va Olaf Åkneson som sove hæve så længje – // Så vågner jeg om trettandagjen / af den lange søvne / det er en sjælefristelse / at falde i sådan drømme. / – Å dæ va [et cetera]. – (*NMB I*: 54 II, frå strofe 29 til strofe 30)

Alt frå desse strofene blei skrivne opp, er dei avstikkande trekka ved dei blitt understreka. Til dømes står det i ein fotnote hos Landstad: «Disse tvende sidste Vers, hvis Sprog og Indhold viser, at de ere fra en senere Tid, danner et slags Efterskrift til Draumkvædet» (1853, 89). G. Bø (G. Bø og M. Myhren 2002, 42) les denne fotnoten i samanheng sidan Landstad også fortel om evangelisk-lutherske prestar som motarbeidde kvedet da det inneheldt «Hedenskab og katholsk Overtro» (1853, 65 f.).<sup>87</sup> Følgjeleg konkluderer han med å seie at det antakeleg er ein nidkjær prest som har dikta tillegget for å åtvare tilhøyrarane mot desse tendensane (G. Bø og M. Myhren 2002, 42). Viss det stemmer, er det ikkje utenkeleg at strofene som mogelegvis omtaler jomfru Maria (Drk 22–24), kan ha blitt handsama likeins. Elles har dei originale oppskriftene ein gjennomgåande tendens til å bruke det danske ordet *rød* når dei beskriv gudmora til Olav (jf. Barnes 1974, 201 f.), til dømes: «Så såg æg mæg te paradiis / dæ mone mæg inkje bære hælde / der kjænde æg atte gudmo [el.: ‘gulmo’] mi / mæ *røde* gul på

---

<sup>87</sup> Prestane Landstad (1853, 65 f.) nemner ved namn, er Hans Mathias Abel (1738–1803) og Hans Jacob Wille (1756–1808).

hænde» (*NMB 1*: 54 II, strofe 19, delvis mi utheving).<sup>88</sup> Dette ordet blir derimot uttalt «rau» i Telemark (Gjermundsen 2006, 21), og etter mitt skjønn underbygger denne danismen påstanden til O. Solberg (1995, 91) om at kvedet framstiller jomfru Maria. Han gir nemleg grunn til mistanke om at førnemnde strofer (Drk 22–24) er endra i dansketida,<sup>89</sup> kanskje fordi dei omtaler eit teologisk stridsspørsmål, til dømes vår frue.

Ordet *raud* leier denne drøftinga inn på neste premiss sidan O. Solberg (1995, 91) også meiner at gudmora til Olav er jomfru Maria av motiviske grunnar. Blant anna hevdar han at verselinja «med *raude* gull på hende [...]» (Drk 22:4, mi utheving) tyder at «mi gode gudmor» (Drk 22:3) går med gullringar på fingrane. Ifølgje O. Solberg (1995, 91) var det nemleg karakteristisk for dronningar å gå med gullringar på fingrane, underforstått: Gudmora til Olav er eigentleg himmeldronninga Maria. Slik eg ser det, er denne forklaringa sannsynleg framfor alt fordi adjektivet *raud* blir brukt om gull i folkevisene (*Norsk Ordbok*, s.v. «Raud,» lesen 22. juni 2020). Dessutan blei Jesu mor ofte titulert dronning (norrønt *dróttning*) i Noreg i mellomalderen (Hans Bekker-Nielsen og Ole Widding «Maria: Norge, Island»), og somme primstavar er merkt med ei dronningkrone i samband med marimesse om våren (Alver 1970, 112). Elles er raude gullband attributtet til jomfru Maria i eventyret om hanen og høna i nøtteskogen, som både S. Bugge (1854, 117) og O. Solberg (1995, 90) påpeiker. I dette eventyret ber hanen vår frue om raude gullband til lindetreet, og i begge oppskriftene etter Anne Lillegård (*NMB 1*: 54 V, strofe 20, verselinje 4; *NMB 1*: 54 VI, strofe 19, verselinje 4) har gudmora raude gullband rundt hendene. Dette utdraget av førnemnde eventyr er henta frå førsteutgåva av boka *Norske Folkeeventyr samlede ved Asbjørnsen og Jørgen Moe*:

Saa løb Hanen til Jomfru Maria: „Kjære min Jomfru Maria, giv mig *røde Guldbaand*, *røde Guldbaand* gi'er jeg Linden, Linden gi'er mig Løv, Løv gi'er jeg Kilden, Kilden gi'er mig Vand, Vand gi'er jeg Tuppe, Hønen min, som ligger for Døden i Nøddeskoven.” „Du faaer ikke *røde Guldbaand* af mig, før jeg faaer Sko af dig,” svarede Jomfru Maria.<sup>90</sup> (Asbjørnsen og J. Moe 1843, 98 f., mi utheving.)

---

<sup>88</sup> Variantar som står i fotnotar i *Norske mellomalderballadar 1*, står i hakeparentes i brødteksten i denne oppgåva.

<sup>89</sup> I denne oppgåva bruker eg nemninga dansketida på den tida da Noreg låg under Danmark, det vil seie tida frå 1536 til 1814.

<sup>90</sup> Sko er nemnt både i Draumkvedet (Drk 23:4) og eventyret om hanen og høna i nøtteskogen (Asbjørnsen og J. Moe 1843, 99 f.) i samband med det som høvesvis kan vere og er Maria. Likevel er nok det motiviske slektskapet som dei to tekstane viser i så måte, berre eit samanfall, enda han er eit underleg eit.

Slik kan vi sjå at gullband tydelegvis er eit mariansk motiv i folkediktinga, noko som tyder på at gudmora til Olav er jomfru Maria. Likevel saknar eg eit argument som ingen forfattarar – iallfall så vidt eg veit – set fram. Dette argumentet er at Jesu mor faktisk opptrer som gudmor for eit barn i eit anna norsk folkeeventyr, nemleg eventyret om jomfru Maria som gudmor (Asbjørnsen og J. Moe 1843, 47 f.). Denne parallellen til Draumkvedet er det etter mitt skjønn så lett å peike på at eg stussar over at ingen andre har gjort det. Dermed er det enda trulegare at strofene som omhandlar Olav i Pilegrimskyrkja (Drk 22–24), framstiller vår frue. Sidan jomfru Maria er eit vanleg motiv i dei mellomalderske framstillingane av purgatoriet (Le Goff 1984, 178), meiner eg også at teorien om at balladen framstiller skjærselden, er styrkt.

### 3.1.2 Plasseringa av strofene som omhandlar straff og pine

Dei som meiner det er mogeleg å prove at kvedet framstiller purgatoriet, vektlegg ofte plasseringa av strofene, som også Barnes (1974, 11) påpeiker. Strofene det gjeld, er hovudsakleg dei som omhandlar dei syndige sjelene Olav møter i Broksvalene. Dei lir som kjent skremmelege piner, og straffene dei får, svarer til misgjerningane dei har gjort:<sup>91</sup>

Sò møtte eg mannen, / og kåpa den var blod; / han bar eit barn under sin arm, / og gjekk i jordi til knjo. / I Broksvaline, der skal domen stande. // Der såg eg dei ormane tvei, / dei hoggje kvarandre i kjefte; / og det var syskjenborni i denne heimen; / dei munde kvarandre ekte. I Broksvaline [og så vidare]. // Kom eg meg åt borni dei, / dei stodo sò høgt på glod; / Herre Gud, syndige såline, / dei ha banna burt fader og moder. / I Broksvaline [og så vidare]. // Kom eg meg åt mannen den, / hadde hendane utav blod; / Gud

---

<sup>91</sup> Motiva i strofene som handlar om straff og pine (Drk 25–29), er antakeleg henta dels frå mellomaldersk rett (Jonsson 1995, 61; D. Myhren 1995, 39 f.), dels frå bibelsk materiale (G. Bø og M. Myhren 2002, 68). Til dømes er mannen som ber barnet (Drk 25), mogelegvis ein far som ikkje har vedkjent seg barnet sitt (G. Bø og M. Myhren 2002, 88). Kanskje har han sett ut barnet i skogen eller latt vere å døype det, noko som var eit brott på kristenretten til dømes i Borgartingsloven (Keyser og Munch 1846, 339). Likeins var ekteskap mellom søskenbarn (Drk 26) forbydd i Noreg både før og etter reformasjonen. Det påpeiker førsteamanuens i samfunnsfag og historie Anne Irene Riisøy (2006) i doktoravhandlinga si. Strofa som omhandlar barna som forbanna foreldra sine (Drk 27), derimot, er etter alt å dømme ein direkte allusjon til Moseloven (G. Bø og M. Myhren 2002, 89; Jonsson 1996, 143): «Forbanna vere den som vanærar far sin eller mor si!» (5. mos 27:16a). Det same er strofa som framstiller deildegasten (Drk 28) (G. Bø og M. Myhren 2002, 89; Jonsson 1996, 143), som i folketrua er gjengangaren etter ein såkalla deildetjuv (D. Myhren 1995, 40), det vil seie ein person som har flytta grensesteinar (*Norsk Ordbok*, s.v. «Deildetjuv»): «Forbanna vere den som flytter grensesteinar mellom seg og nesten sin!» (5. mos 27:17a). Den siste strofa (Drk 29) i bolken med pine (Drk 25–29) framstiller sannsynlegvis ein gjerrigknark (G. Bø og M. Myhren 2002, 60).

nåde, dei syndige såline / hadde flutt deild i skog. / I Broksvaline [og så vidare]. // Sò møtte eg ein mann, / kâpa den var av bly; / det var honoms arme sjæl i denne heimen / var trong i dyre tid. / I Broksvaline [og så vidare]. (Drk 25–29)

Det som her blir avgjerande for tolkinga, er om ein meiner dommen i Broksvalene er førebels og individuell eller endeleg og generell. Purgatoriet blei nemleg oppfatta som ein mellombels tilstand av straff og pine der dei syndige sjelene venta på den endelege dommen på den ytste dagen (Le Goff 1984, 226). Denne oppfatninga var også vanleg i Norden i høgmellomalderen, som Edsman viser («Skärseld»). Stridsspørsmålet som melder seg, er dermed: Viss kvedet hadde framstilt helvetet, burde ikkje strofene som handlar om straff og pine (Drk 25–29), ha stått etter strofene som mogelegvis framstiller dommedag (Drk 30–35)?<sup>92</sup> Med andre ord: I spørsmålet om framstillinga av purgatoriet er oppbygginga av balladen minst like viktig som dateringa av han. Rettnok er den narrative samanhengen i kvedet veik viss ein ser på alle oppskriftene av det – stutte som lange, fragmentariske som fullstendige – under eitt (Barnes 1974, 1). Likevel er ikkje strofene som omhandlar straff og pine, plassert sist i nokon av hovudoppskriftene,<sup>93</sup> som tabell 1 viser.<sup>94</sup> Det gjeld også oppskrifta av Landstad etter Maren Ramskeid, noko som bør vere eit tungtvegande argument. Denne oppskrifta har nemleg den tydelegaste episke leietråden av alle oppskriftene av balladen, som folkloristen Ådel Gjøstein Blom (1971, 254 f.) påpeiker i boka *Ballader og legender*.

D. Myhren (1995) meiner balladen framstiller purgatoriet, og ho vektlegg plasseringa av strofene som omhandlar straff og pine, som venteleg er.<sup>95</sup> Ho konkluderer med at dei syndige sjelene i Broksvalene ikkje lir «helvetesstraffer, men skjærsildstraffer» (40), og denne konklusjonen kjem ho fram til av hovudsakleg to grunnar. For det første er strofene som

---

<sup>92</sup> I underkapittel 3.3.1, side 42 og følgjande sider, ser eg nærmare på spørsmålet om Draumkvedet framstiller dommedag.

<sup>93</sup> Strofene som omhandlar straff og pine, er i restitusjonen av Draumkvedet etter M. Moe (1927, 205 f.) plassert etter strofene som framstiller dommen i Broksvalene. Denne restitusjonen er mykje utbreidd, blant anna fordi han har stått i norske lesebøker, men han er også blitt sterkt kritisert (G. Bø og M. Myhren 2002, 14 f.). Til dømes avsluttar Solheim (1968) referert i G. Bø og M. Myhren ei rekke av forelesingar over balladen med denne utsegna: «Draumkvædet i norske lesebøker er eit dikt av Moltke Moe frå 1890» (2002, 92).

<sup>94</sup> Sjå vedlegg 5, side 94 og følgjande side.

<sup>95</sup> D. Myhren (1995) viser sjølv sagt ikkje til restitusjonen etter M. Myhren sidan han ikkje var utarbeidd enda, men til oppskrifta av Landstad etter Maren Ramskeid (*NMB 1*: 54 II, strofe 10; *NMB 1*: 54 II, frå strofe 21 til strofe 22). Likevel tok M. Myhren omsyn til denne oppskrifta da han restituerte Draumkvedet. Til dømes plasserer han strofene som omhandlar straff og pine (Drk 25–29), før strofene som mogelegvis framstiller dommedag (Drk 30–35). Dermed samsvarer plasseringa av førnemnde strofer i dette rekonstruerte narrative med plasseringa av dei tilsvarande strofene i narrative etter Maren Ramskeid. Slik eg ser det, har synspunkta til D. Myhren i spørsmålet om purgatoriet derfor overføringsverdi til restitusjonen etter M. Myhren.

handlar om straff og pine (*NMB I*: 54 II, strofe 10; *NMB I*: 54 II, frå strofe 21 til strofe 22), plassert før episoden som framstiller dommen i oppskrifta av Landstad etter Maren Ramskeid (*NMB I*: 54 II, frå strofe 23 til strofe 28).<sup>96</sup> For det andre er episoden som framstiller dommen i Broksvalene, ifølgje D. Myhren inspirert av apokalypsen, det vil seie Johannes' openbering, i Det nye testamentet: «Det at denne domsscenen har så vidt mye til felles med apokalypsen i Bibelen, må etter mitt syn bety at det ikke kan være tale om noen foreløpig dom [...], men en endelig dom» (1995, 40). Dermed må strofene som omhandlar straff og pine, framstille ein mellombels tilstand der dei syndige sjelene ventar på den endelege dommen på dommedag. Denne tilstanden blir som kjent kalla purgatoriet (jf. Le Goff 1984, 226).

I motsetning til D. Myhren (1995) bruker professor emeritus i kyrkjehistorie og liturgikk ved Universitetet i Oslo Geir Hellemo nemninga helvete på staden i førnemnde strofer. Til dømes skriv han i artikkelen *Visjonære forbilder for Draumkvedet* at han «først og fremst [tenker] på den fremtredende plass *helvetesforestillingene* har i Draumkvedet» (1995, 79, mi utheving). Deretter poengterer han, merkeleg nok, at formålet med kvedet «ikke [er] å vise at mennesker skal holdes fast i helvete *til evig tid*» (86, mi utheving). Han meiner dermed at det helvetet som blir skildra i strofene som handlar om straff og pine, er ein mellombels tilstand. Som nemnt framanfor er avgrensa varigheit ein eigenskap som blir assosiert med purgatoriet og ikkje med helvetet (Le Goff 1984, 226). Derfor er det antakeleg ei tilsynelatande og ikkje ei reell usemje mellom forfatarane i dette spørsmålet (Hellemo 1995; D. Myhren 1995). Samstundes er vekslinga mellom framstilling av helvetet og purgatoriet, utan at det er mogeleg å seie når overgangane inntreffer, typisk for dei mellomalderske europeiske visjonsdikta (M. Moe 1927, 224 f.). Strofene som omhandlar straff og pine, kan av den grunn framstille både «helvedes kval» og «skjærsildens lutrende pine», for å sitere M. Moe (1927, 209). Le Goff (1984, 20) kallar dette fenomenet «infernalisert» purgatorium,<sup>97</sup> og dermed kan både Hellemo (1995) og D. Myhren (1995) ha rett i påstandane sine.

---

<sup>96</sup> Barnes (1974, 5) tviler på at ein kan tale om episodar, det vil seie korte historier som er skotne inn i handlinga i eit epos (*Litteraturvitenskapelig leksikon*, s.v. «Episode»), i Draumkvedet. Grunnen til denne tvilen er antakeleg den veike narrative strukturen i oppskriftene av balladen sett under eitt (Barnes 1974, 1).

<sup>97</sup> Le Goff (1984, 204 f.) påpeiker at det i mellomalderen gjekk for seg ein dragkamp mellom forståingane av purgatoriet, og førestillinga svinga mellom to polar. I den eine forståinga av purgatoriet blir staden framstilt som nesten paradisisk, mens det i den andre blir framstilt som eit helvete. Uansett gjekk den sistnemnde av dei to forståingane av førestillinga av med sigeren til slutt. Likevel blei purgatoriet ein eigen region som var åtskilt frå helvetet, først på 1200-talet, og i somme tilfelle enda seinare (204).

### 3.1.3 Konklusjon

Som vi har sett, er hypotesen om purgatoriet rimeleg av både motiviske og narrative grunnar. Likevel kan det vere vanskeleg å skilje mellom framstillingar av helvetet og purgatoriet i mellomalderske europeiske visjonsdikt, som Draumkvedet mogelegvis er eit døme på. Det påpeiker både Le Goff (1984, 20) og M. Moe (1927, 209). Uansett går Barnes (1974, 11; 62) etter mitt skjønn for langt når han hevdar at det ikkje finst fullgode prov for at balladen framstiller denne førestillinga. Slik eg ser det, er det derimot rimeleg å konkludere med å seie at det iallfall finst gode nok prov for at Draumkvedet framstiller purgatoriet. Mange av dei vanlegaste motiva i dei mellomalderske framstillingane av skjærselden finst nemleg i balladen. Dessutan har ein grunn til å tru at strofene som omhandlar straff og pine, framstiller ein mellombels tilstand. I denne tilstanden ventar dei syndige sjelene tydelegvis på den endelege dommen på den ytste dagen. Med andre ord: Dei er antakeleg i purgatoriet.

## 3.2 Kristi tilbakekomst (parusien) og antikrist

Framstiller Draumkvedet dei eskatologiske temaa Kristi tilbakekomst og antikrist, og kva særmerker i tilfelle kvedet med omsyn til desse temaa? Det er dei to neste spørsmåla eg prøver å svare på i denne analysen. Strofene det gjeld, er dei som omhandlar dei to ferdene som rir til Broksvalene frå høvesvis nord og sør (Drk 30–32):<sup>98</sup>

Der kom ferdi nordantil, / det tottest meg vera verst; / fyre reid Grutte Gråskjegge, / han reid på svartan hest. / I Broksvaline [og så vidare]. // Sò kom den ferdi sunnantil, / det tottest meg vera best; / fyre reid sankte Såle-Mikkjel / og næste Jesus Krist. / I Broksvaline [og så vidare]. // Sò kom den ferdi sunnantil, / ho tottest meg vera trå; / og fyre reid sankte Såle-Mikkjel, / og luren under armen låg. / I Broksvaline [og så vidare]. (Drk 30–32)

---

<sup>98</sup> Rettnok kjem ferda frå sør – og dermed erkeengelen Mikael og Jesus Kristus – først i begge oppskriftene etter Anne Lillegård (*NMB I*: 54 V, strofe 14; *NMB I*: VI, strofe 14). Likevel følgjer restitusjonen etter M. Myhren den narrative strukturen i oppskrifta av Landstad etter Maren Ramskeid. Denne oppskrifta blir nemleg rekna for å ha den tydelegaste episke leietråden av alle oppskriftene av Draumkvedet (Blom 1971, 254 f.).

Kristi tilbakekomst, også kalla parusien (gr. *παρουσία* ‘komme’ el. ‘nærvær’), på dommedag, er blant dei viktigaste temaa i den nytestamentlege eskatologien (Bauckham 2007, 318; *Det Norske Akademis ordbok*, s.v. «Parusi,» lesen 27. januar 2020). Likevel står vanlegvis ei anna komme både i samanheng med og i motsetning til Kristi tilbakekomst i dei nytestamentlege skriftene. Den eller dei som skal komme samstundes med Jesus Kristus, blir nemleg framstilt som motstandaren eller motstandarane hans. I den såkalla johanneiske brevlitteraturen (jf. 1. Joh 2:18; jf. 1. Joh 2:22; jf. 1. Joh 4:2–3; jf. 2. Joh 1:7) blir dei kalla antikristar (gr. *ἀντίχριστοι*, sg. *ἀντίχριστος*), mens dei andre stadar i Det nye testamentet (bl.a.: Matt 24:24; Mark 13:22;) blir kalla falske «messiasar» (gr. *ψευδόχριστοι*) eller falske profetar (gr. *ψευδοπροφήται*).<sup>99</sup> Apokalypsen (Op 19:11 f.) gir ei utførleg skildring av begge temaa, det vil seie parusien og antikrist. I denne skildringa vinn Jesus Kristus siger over «den falske profeten» (Op 19:20a) før den endelege dommen (Op 20:11 f.):

Og eg såg himmelen open, og sjå! – ein kvit hest. Og han som sat på hesten, heiter Trufast og Sannferdig, for han dømmar og strider med rettferd. Auga hans er som logande eld, på hovudet har han mange kroner, og han har eit namn innskrive som ingen kjenner utan han. Han er kledd i ei kappe som er dyppa i blod, og namnet hans er Guds Ord. Himmelhærane, kledde i kvitt og reint lin, følgjer han på kvite hestar. Og ut or munnen hans går det eit skarpt sverd; med det skal han slå folkeslaga ned. Han skal styra dei med jernstav og trø vinpressa som er fylt med vreidevin, med harmen frå Gud, Den allmechtige. På kappia og ved hofta har han eit namn skrive: Kongen over kongane og herren over herrane. Og eg såg ein engel som stod inne i sola. Han ropa med høg røyst til alle fuglane som flyg under himmelkvelven: «Kom hit, samla dykk til Guds store gjestebod! De skal få eta kjøtet av kongar og hærførarar og mechtige menn, kjøtet av hestar og ryttrarane deira, kjøtet av alle, både frie og slavar, små og store.» Og eg såg dyret og kongane på jorda og hærane deira samla til krig mot han som sat på hesten, og mot hæren hans. Men dyret vart fanga saman med *den falske profeten*, han som tente dyret og gjorde under og med dei forførte alle som tok merket til dyret og tilbad biletet av det. Begge vart kasta levande i eldsjøen som brenn med svovel. Dei andre vart drepne med sverdet til rytteren, det sverdet som gjekk ut or munnen hans. Og alle fuglane åt seg mette av kjøtet deira. (Op 19:11–21, mi utheving)

Slik eg ser det, viser dette utdraget (Op 19:11–21) at dei aktuelle strofene i balladen (Drk 30–32) antakeleg framstiller både Kristi tilbakekomst og antikrist. Viss Johannes’ openberring framstiller desse temaa, gjer sannsynlegvis balladen det òg, for dei to tekstane viser openbert motivisk slektskap. Til dømes gir begge tekstane levande skildringar av ridande følgje i

---

<sup>99</sup> Tilvisingane til den greske grunnteksten til Det nye testamentet er henta frå den 28. utgåva av *Novum Testamentum Graece* (Nestle og Aland 2012).

samband med parusien. Samstundes er det eit par påfallande forskjellar mellom framstillingane av desse følgja. For det første er ikkje hesten til den første av dei to ryttarane i balladen kvit, men svart (Drk 30:4), i motsetning til hesten i Apokalypsen (Op 19:11a).<sup>100</sup> For det andre er ikkje denne rytteren Jesus Kristus heller, men motparten hans, som har fått det allittererande «skurkenamnet» Grutte Gråskjegg (Drk 30:3). Denne figuren er da også tradisjonelt blitt tolka som Satan eller Fanden (Barnes 1974, 215; G. Bø og M. Myhren 2002, 90; O. Solberg 1999, 169; Laugerud 2018, 284). Dermed framstiller både Johannes' openberring og Draumkvedet ein slags antikrist, det vil seie ein motstandar som Jesus Kristus skal sigre over like før dommedag. I Apokalypsen blir han kalla «den falske profeten» (Op 19:20a), mens han i kvedet blir kalla Grutte Gråskjegg (Drk 30:3).

D. Myhren (1995, 38) kallar både Apokalypsen og Draumkvedet visjonsdikt, og som vi har sett, viser dei to såkalla visjonsdikta motivisk slektskap. Likevel treng ikkje førnemnde utdrag av Johannes' openberring (Op 19:11–21) nødvendigvis danne det direkte grunnlaget for dei aktuelle strofene i balladen (Drk 30–32) enda tekstane liknar på kvarandre. Motivisk slektskap i seg sjølv påviser nemleg ikkje årsakssamanheng, berre samanfall av motiv – så, kva er i tilfelle samanhengen mellom dei to tekstane? Det er iallfall usannsynleg at Apokalypsen dannar det direkte grunnlaget for desse motiva, i det minste viss kvedet skriv seg frå høgmedalderen. Da måtte den opphavlege diktaren – i den grad ein kan tale om éin opphavleg diktar – ha vore kunnig i latin,<sup>101</sup> men det har ingen påstått. Gjennom heile den nordiske mellomalderen låg nemleg den heilage skrifta hovudsakleg føre i omsetting frå latin,<sup>102</sup> som språkforskaren Didrik Arup Seip viser («Bibelöversättning»). Mogelegvis kunne diktaren ha henta motiva direkte frå skrifta viss kvedet hadde stamma frå eit bibelkunnig miljø i etterreformatorisk tid. I så fall måtte dette miljøet ha vore uvanleg opptatt av Johannes' openberring. Likevel er det usannsynleg at eit protestantisk bibelkunnig miljø, som dessutan

---

<sup>100</sup> Til skilnad frå Johannes' openberring seier verken hovudoppskriftene (d.e. *NMB I*: 54 II, *NMB I*: V og *NMB I*: VI) eller restitusjonen etter M. Myhren at nokon av hestane er kvite. Likevel er ein kvit hest nemnt i ei oppskrift frå 1840-åra av Landstad etter ein ukjent songar frå Telemark (Blom 1982, 117 f.): «Der kom færi sonnate / de tottes æg væra bedst / fyri rei sancte såle Michael / (næste Jesum Christ) / han rei på *kvitan* hest.» (*NMB I*: 54 III, strofe 6, mi utheving). Denne mogelege varianten rimar uansett betre enn den tilsvarende verselinja i parallellstrofa i oppskrifta av Landstad etter Maren Ramskeid (*NMB I*: 54 II, strofe 24, verselinje 4). Han rimar også betre enn den tilsvarende verselinja i parallellstrofa i restitusjonen etter M. Myhren (Drk 31:4).

<sup>101</sup> For å gjere det lett vint for meg sjølv føreset eg heretter at det finst éin opphavleg diktar av Draumkvedet.

<sup>102</sup> Denne latinske omsettinga av skrifta, som bygger på ei omsetting av den heilage Hieronymus frå 400-talet etter Kristus, er sidan 1200-talet blitt kalla *Vulgata*. Det tyder 'den vanlege (omsettinga)' (*Litteraturvitenskapelig leksikon*, s.v. «Vulgata»).



hadde forkjærleik for apokalyptiske skrifter, ville ha skildra ei typisk romersk-katolsk førestilling som purgatoriet. Derfor må eg prøve å finne samanhengen mellom dei to tekstane ein annan stad.

Det er altså usannsynleg at diktaren av Draumkvedet har henta dei eskatologiske temaa Kristi tilbakekomst og antikrist direkte frå Apokalypsen. Trulegare er det at han eller ho er blitt indirekte inspirert av desse tekstane gjennom andre kulturelle og religiøse uttrykksformer som liturgi og bildekunst. Uansett var parusien og antikrist velkjente tema i Norden alt i mellomalderen, som den danske romersk-katolske presten og filologen Heinrich Roos understrekar («Dommedag»). Johannes' openberring gav nemleg mange motiv til den religiøse bildekunsten i nordisk mellomalder, som kunsthistorikaren Anders Bugge viser («Apokalypsen»). Det eg gjer i framhaldet, er derfor å gi nokre døme på eventuelle bindeledd mellom Draumkvedet – særleg den mogelege framstillinga av Kristi tilbakekomst – og Apokalypsen.

Eit døme på ein mellomaldersk liturgisk tekst som framstiller parusien, og som hentar motiv frå blant anna Johannes' openberring, er sekvensen *Dies irae* frå 1200-talet.<sup>103</sup> «Den vrede dagen, den dagen / kjem til å løyse opp verda i oske, / vitnar David med Sibylla.<sup>104</sup> // Kor stort skjelvet kjem til å bli / når dommaren er i kjømda, / han som undersøker alt strengt» (frå strofe 1 til strofe 2, mi omsetting).<sup>105</sup> Denne sekvensen blei brukt regelmessig i dei katolske sjelemessene, også kalla rekviema, frå 1400-talet av. Til dømes blei han brukt på alle sjelers dag (lat. *commemoratio omnium fidelium defunctorum*) 2. november. Det viser førsteamanuens emeritus i kyrkjehistorie ved MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn Jan Henrik Schumacher («Dies irae»). Som vi har sett, har eskatologiske tema i det store og heile hatt ein dominerande plass i liturgien i adventstida heilt opp til våre dagar. Viss også den tida som gjekk like før adventstida, var prega av desse temaa, er det enda høvelegare at ein finn dei att i Draumkvedet. Dermed kan både den liturgiske kalenderen og

---

<sup>103</sup> *Sekvens* (frå mellomalderlat., av *sequi* 'følge') er definert som 'musikkstykk med song og ikkje-bibelsk tekst som høyrer heime i messa, nærmare bestemt etter halleluja på store festdagar', som Schumacher viser («Sequentia»).

<sup>104</sup> Sibylla er ei spåkvinne i romersk mytologi.

<sup>105</sup> «Dies irae, dies illa, / solvet saeculum in favilla: / teste David cum Sibylla. // Quantus tremor est futurus, / quando iudex est venturus, / cuncta stricte discussurus!» (Dette utdraget av sekvensen *Dies irae* er henta frå den romersk-katolske salmeboka *Lov Herren* [nr. 652] [Norsk katolsk bisperåd 2000], men ligaturane er løyst opp og aksentane er tatt bort.)

dei ikkje-bibelske tekstane som blei brukt i samband med sjelemessene, vere bindeledd mellom Apokalypsen og balladen.

Eit døme på mellomalderisk religiøs bildekunst som framstiller Kristi tilbakekomst, er bilda som førestiller Jesus Kristus som herskar og dommar over verda. Motivet i desse kristusbilda, som ofte er plassert i apsisen,<sup>106</sup> er også delvis henta frå Apokalypsen. Nemninga for dette motivet er i Vesten *maiestas Domini*, som tyder ‘den majestetiske Herren’. I desse bilda sit Jesus Kristus på ei trone, og med høgrehanda velsignar han, mens han med venstrehanda held ei bok. Som teologen Bengt Ingmar Kilström viser, førestiller denne boka «livsens bok» i Johannes’ openberring (t.d. Op 20:12b) («Majestas Domini»). Vanlegvis sit Jesus Kristus inne i ein mandelforma glorie – ein såkalla mandorla – mens enten symbola på evangelistane eller englar som svever, ringar seg rundt han.

I Noreg finst det såkalla *maiestas Domini*-motivet blant anna i Telemark, til dømes i Nes kyrkje. Denne kyrkja i stein, som er bygd i romansk stil i tida frå 1170 til 1200, ligg i nåverande Midt-Telemark kommune (Ekroll og Stige 2000, 100). Ho inneheld den fullstendigaste mellomalderiske utsmykkinga av alle norske kyrkjer, og eit av måleria på mur framstiller Jesus Kristus som tronar (104). *Majestas Domini*-motivet fanst også på ein antemensale i Heddal stavkyrkje.<sup>107</sup> Stavkyrkja, som antakeleg er bygd på midten av 1200-talet, ligg framleis i Heddal i den austre delen av Telemark, nærmare bestemt i nåverande Notodden kommune. Antemensalen, derimot, er overført til Norsk Folkemuseum for lenge sidan (Hauglid 1973, 386). Slik kan vi sjå at det også fanst mellomalderisk religiøs bildekunst som framstilte parusien, i og i nærleiken av det området der Draumkvedet blei «oppdaga». Denne religiøse bildekunsten var varigare enn dei liturgiske tekstane, som kunne bli endra som følgje av reformer. Med andre ord: Diktaren av kvedet kan ha henta eskatologiske tema frå mellomalderisk religiøs bildekunst enda ho eller han har dikta balladen i etterreformatorisk tid. Dermed kan også *majestas Domini*-motivet vere eit bindeledd mellom balladen og skrifta, og da særleg Apokalypsen.

---

<sup>106</sup> *Apsis* (frå gr. *ἀψίς* ‘runding’) er definert som ‘eit rom som er forma som ein halvsirkel eller mangelkant, i enden av koret i den austlege enden av kyrkja’. Det viser Schumacher («Apsis»).

<sup>107</sup> *Antemensale* (frå lat., av *ante* ‘før’ og *mensa* ‘bord’) er definert som ‘utsmykka framside på alter’ (*Norsk Ordbok*, s.v. «Antemensale»).

I opninga av dette underkapittelet spurde eg om Draumkvedet framstiller parusien og antikrist, og i tilfelle kva som særmerker framstillingane av desse temaa. Ut frå det vi har sett i denne gjennomgåinga, kan vi slutte at kvedet antakeleg framstiller dei eskatologiske temaa Kristi tilbakekomst og antikrist. Dessutan kan vi slutte at dei nytestamentlege skriftene, til dømes Apokalypsen, sannsynlegvis ikkje dannar det direkte grunnlaget for balladen med omsyn til desse motiva. Trulegare er det at diktaren er blitt indirekte inspirert av desse tekstane gjennom andre kulturelle og religiøse uttrykksformer som liturgi og bildekunst.

### **3.3 Dommedag og spørsmålet om universalisme**

#### **3.3.1 Dommedag**

Dommedag, også kalla den ytste dagen, er eit naturleg framhald av dei andre eskatologiske temaa eg har drøfta framanfor, særleg purgatoriet og Kristi tilbakekomst. Viss skjærselden representerer eit utfall av den førebels og individuelle dommen (jf. Le Goff 1984, 5), representerer nemleg dommedag den endelege og generelle dommen (jf. Griffiths 2008, 431). Dessutan går den endelege og generelle dommen ifølgje kristen eskatologi for seg i samband med og samstundes som parusien (Fletcher 2011, 635). Desse oppfatningane var også vanlege i Norden i høgmellomalderen, som Roos viser («Dommedag»). Spørsmålet i denne samanhengen er dermed om Draumkvedet framstiller dommedag, og i tilfelle kva som særmerker det med omsyn til framstillinga av dette temaet. Strofene det gjeld, er dei som kjem rett etter strofene som omhandlar dei to ferdene som rir til Broksvalene (høvesvis: Drk 33–35; Drk 30–32):

Det var sankte Såle-Mikkjel, / han bles i luren lange; / og no skal alle syndesjæline / fram for domen  
stande. / I Broksvaline [og så vidare]. // Men då skolv alle syndesjæline / som ospelauv for vinde; / og  
kvar den, kvar den sjæl der var, / dei gret for syndine sine. I Broksvaline der skal domen stande. // Og  
det var sankte Såle-Mikkjel, / han vog med skålevekt; / så vog han alle syndesjæline / hen til Jesus  
Krist. / Det var Olav Åknesonen som såve heve så lengje. (Drk 33–35)

Når ein les desse strofene (Drk 33–35), er Johannes' openberring ein nærliggande tanke, som også D. Myhren påpeiker: «*Johannes Åpenbaring* [sic] har, direkte eller indirekte, satt sitt preg på Draumkvedet» (1995, 38). I dette apokalyptiske skriftet står det nemleg om både såkalla lurliknande blåseinstrument (Op 8:2 f.) og erkeengelen Mikael (Op 12:7), liksom i kvedet (t.d. Drk 33 f.). Likevel er det eit par påfallande forskjellar mellom dei to tekstane. For det første er det Jesus Kristus som avseier dommen i Johannes' openberring (Op 20:11 f.), mens det er erkeengelen Mikael som gjer det i balladen (Drk 35:1 f.). For det andre blir ikkje «dei døde» (Op 20:12) dømt ut frå ei veging med skålvekt i Apokalypsen, slik som i kvedet (Drk 35:2 f.). Dei blir derimot dømt «etter det som stod skrive i bøkene», til dømes «livsens bok», det vil seie «etter gjerningane sine» (Op 20:12b f.).

Det er ikkje merkeleg at det finst mange forskjellar mellom Johannes' openberring og balladen enda førstnemnde mogelegvis dannar grunnlaget for kvedet. Det er nemleg iallfall godt og vel tusen år og attpåtil mange hundre mil som skil dei to tekstane. Derfor er det, liksom det var med dei eskatologiske temaa Kristi tilbakekomst og antikrist, nødvendig å finne mellomledet – eller mellomledda – mellom Apokalypsen og balladen. I så måte er domsavseiinga ved hjelp av ei skålvekt (Drk 35), det vil seie framstillinga av erkeengelen Mikael som såkalla sjeleveggar, eit godt utgangspunkt. Som vi har sett, finst ikkje dette motivet i Johannes' openberring. Det finst ei heller i dei andre bibelske skriftene, hos kyrkjefedrane eller i den gjengse latinske teologiske litteraturen i mellomalderen. Likevel er ein del av motivet, nærmare bestemt sjelene til dei døde som blir dømt ut frå ei veging av gjerningane sine med vekt, eldgammalt. Det finst til dømes i Job (Job 31:6) og Daniel (Dan 5:27), og det er dessutan vanleg i den mellomalderske visjonslitteraturen, som Draumkvedet kanskje fell inn under. Sambandet mellom dette motivet og erkeengelen Mikael har antakeleg oppstått som følgje av den religiøse bildekunsten, som mellomalderforskarer Tue Gad viser («Mikael»). I dei biletlege framstillingane av den såkalla sjeleveginga var det nemleg ein engel som heldt vekta, og denne engelen blei deretter oppfatta som erkeengelen Mikael.

Sjelevegaren Mikael er eit vanleg motiv i danske måleri på mur frå mellomalderen, der det ofte utgjer ein del av det større motivet dommedag. Til dømes finst dette motivet i Ballerup, Egtved og Højby kyrkjer i Danmark (Nationalmuseet 2016). I Noreg, derimot, finst det berre eitt komplett biletleg døme på det same motivet, og det er eit mellomaldersk måleri på mur i Kinsarvik kyrkje. Denne kyrkja i stein, som er bygd i romansk stil i to etappar på høvesvis

1100- og 1200-talet, ligg i nåverande Ullensvang kommune i Hardanger (Ekroll og Stige 2000, 142). Måleriet framstiller erkeengelen Mikael som veg sjeler på ei skålvekt mens to smådjevlar prøver å tukle med vekta slik at sjelene kjem til helvete (144 f.). Likevel har det antakeleg vore langt fleire heimlege døme på dette motivet i tidlegare tider enn i dag. Det er sannsynlegvis derfor det finst leivningar av motivet i dei folkelege norske kalendrane, det vil seie på primstavane. Symbolet på mikkelsmesse 29. september, ein av merkedagane på primstaven, er nemleg vanlegvis enten ein lur eller ei skålvekt (Alver 1970, 151). Dermed var luren og skålvekta attributta til erkeengelen Mikael også i norsk folkekultur i etterreformatorisk tid, og som vi har sett, beskriv Draumkvedet (Drk 32 f.) begge kjennemerka. Slik kan vi sjå at dei biletlege framstillingane av sjeleveginga antakeleg er eit bindeledd mellom dommen i Apokalypsen (Op 20:11 f.) og dei aktuelle strofene i balladen (Drk 33–35).

I opninga av dette underkapittelet spurde eg om Draumkvedet framstiller dommedag, og i tilfelle kva som særmerker framstillinga av dette temaet. Som vi har sett, er det truleg at kvedet framstiller dommedag av kulturhistoriske grunnar, nærmare bestemt med omsyn til motiva. Balladen framstiller nemleg erkeengelen Mikael som sjelevegar. Dette motivet blei iallfall i mellomalderen – og sannsynlegvis også i norsk folkekultur i etterreformatorisk tid – assosiert med den endelege dommen. Dermed er sjeleveginga eit drag som særmerker framstillinga av dommedagen i Draumkvedet. Dessutan er det sannsynleg at kvedet framstiller dommedag av dei same tekstkritiske grunnane som blei nemnt framanfor i eit av underkapitla om purgatoriet.<sup>108</sup> Strofene som kjem rett etter strofene som omhandlar dei to ferdene (høvesvis: *NMB I*: 54 II, frå strofe 26 til strofe 28; *NMB I*: 54 II, frå strofe 23 til strofe 25), er nemleg plassert sist i oppskrifta etter Maren Ramskeid, som tabell 1 viser.<sup>109</sup> Denne oppskrifta blir som kjent rekna for å ha den tydelegaste episke leietråden av alle oppskriftene av balladen (Blom 1971, 254 f.). Derfor meiner mange (t.d. G. Bø og M. Myhren 2002, 59) at desse strofene (*NMB I*: 54 II, frå strofe 26 til strofe 28) framstiller dommedag. Følgjeleg framstiller også parallellstrofene i restitusjonen etter M. Myhren (Drk 33–35) den endelege dommen sidan han følgjer den narrative strukturen i oppskrifta av Landstad etter Maren Ramskeid.

---

<sup>108</sup> Sjå ovanfor under underkapittel 3.1.2, side 34 og følgjande sider.

<sup>109</sup> Sjå vedlegg 5, side 94 og følgjande side.

### 3.3.2 Spørsmålet om universalisme

Temaet dommedag leier denne analysen inn på eit nytt emne, nemleg spørsmålet om universalisme. I artikkelen *Universalism* definerer professor emeritus i filosofi ved Willamette University i Salem i Oregon Thomas Talbott omgrepet *universalisme* slik: «*Universalisme* [...] er den religiøse læresetninga om at kvar skapte person før eller seinare kjem til å bli forsona med Gud, den kjærlege kjelda til alt som er, og at han eller ho kjem til å bli forsona med alle andre personar òg' (2008, 446, mi omsetting).<sup>110</sup> Talbott hevdar dessutan at det ifølgje denne læresetninga kjem til å bli «ei atterreising av alle ting der all skaden folk har gjort på seg sjølv og på andre, kjem til å bli utsletta, og alle øydelagde forhold kjem til å bli lækt (446, mi omsetting).<sup>111</sup> Med andre ord: Universalisme er tru på at alle personar til slutt blir frelst. I somme former for universalisme blir jamvel Fanden og syndige menneske som ikkje angrar syndene sine, rekna med til personane som blir frelst (*DS* 411; Fergusson 1997, 240).

Likevel kan ein likså gjerne kalle dette temaet, det vil seie spørsmålet om universalisme, spørsmålet om separasjonisme. Den såkalla separasjonismen er nemleg eit motstykke til universalismen, og han kan seiast å vere tru på livsens to utgangar: frelsa og fortapinga (jf. Fergusson 1997, 240 f.). Samstundes er det tydelegvis ikkje umogeleg å foreine separasjonisme og von om universell frelse. Til dømes hevdar professor i teologi David Fergusson i artikkelen *Eschatology* at «[s]eparasjonisme lar seg foreine med det synet at dei fleste menneske kjem til å bli frelst, [...] men han lar seg ikkje foreine med ein eksplisitt universalisme som forkynner at ingen til slutt kjem til å gå fortapt» (1997, 241, mi omsetting).<sup>112</sup> I artikkelen *Eschatology* kallar professor i teologi Jeannine Hill Fletcher ei form av dette synet «vidsynt kristen eskatologisk von» (2011, 626, mi omsetting),<sup>113</sup> mens

---

<sup>110</sup> «*Universalism* [...] is the religious doctrine that every created person will sooner or later be reconciled to God, the loving source of all that is, and will in the process be reconciled to all other persons as well.»

<sup>111</sup> «[A] final restitution of all things in which all of the harm that people have done to themselves and to others will be canceled out, and all broken relationships will be healed.»

<sup>112</sup> «Separationism is consistent with the view that most people will be saved, [...] but it rejects an explicit universalism which teaches that none will finally be lost.»

<sup>113</sup> «[W]ide horizon of Christian eschatological hope». Fletcher definerer *vidsynt kristen eskatologisk von* som «[det synet] at Gud, som har skapt alt, også vil gjenreise alt, at Gud vil at alle menneske skal bli frelst (1 Tim 2:4), og at den kristne vona gjeld den eskatologiske tida da 'Gud skal vere alt i alle' (1 Kor 15:28)» (2011, 626,

Talbott kallar det håpefull universalisme (2008, 451). Dessutan kallar Fletcher ei form for vidsynt kristen eskatologisk von som etter alt å dømme samsvarer med separasjonismen, inklusivisme (2011, 648). Spørsmålet i denne samanhengen er dermed om Draumkvedet uttrykker universalisme, separasjonisme eller ei form for såkalla inklusivisme i framstillinga av dommedagen.

Det nye testamentet har hovudsakleg ein såkalla separasjonistisk tendens med omsyn til framstillinga av dommedagen (Fergusson 1997, 240). Eit typisk døme på nytestamentleg separasjonisme er likninga i evangeliet etter Matteus (Matt 25:31–46) om Menneskesonen som skal skilje (el. «separere») sauane frå bukkane ved den endelege dommen. Denne likninga er også av interesse med tanke på Draumkvedet:

[På den tida sa Jesus til læresveinane sine: «]Men når Menneskesonen kjem i sin herlegdom og alle englane med han, då skal han sitja på trona i sin herlegdom. Alle folkeslag skal samlast framfor han, og han skal skilja dei frå kvarandre, som ein gjetar skil sauene frå geitene, og setja sauene på si høgre side og geitene på si venstre. Så skal kongen seia til dei på høgre sida: ‘Kom hit, de som er velsigna av Far min, og ta i arv det riket som er gjort i stand til dykk frå verda vart grunnlagd. For eg var svolten, og de gav meg mat; eg var tørst, og de gav meg drikke; eg var framand, og de tok imot meg; eg var naken, og de kledde meg; eg var sjuk, og de såg til meg; eg var i fengsel, og de vitja meg.’ Då skal dei rettferdige svara: ‘Herre, når såg vi deg svolten og gav deg mat, eller tørst og gav deg drikke? Når såg vi deg framand og tok imot deg, eller naken og kledde deg? Og når såg vi deg sjuk eller i fengsel og vitja deg?’ Men kongen skal svara dei: ‘Sanneleg, eg seier dykk: Alt de gjorde mot eit av desse minste syskena mine, det gjorde de mot meg.’ Så skal han seia til dei på venstre sida: ‘Gå bort frå meg, de som er forbanna, til den evige elden som er gjord i stand for djevelen og englane hans. For eg var svolten, men de gav meg ikkje mat; eg var tørst, men de gav meg ikkje drikke; eg var framand, men de tok ikkje imot meg; eg var naken, men de kledde meg ikkje; eg var sjuk og i fengsel, men de såg ikkje til meg.’ Då skal dei svara: ‘Herre, når såg vi deg svolten eller tørst eller framand eller naken eller sjuk eller i fengsel utan å hjelpa deg?’ Men han skal svara dei: ‘Sanneleg, eg seier dykk: Alt de ikkje gjorde mot ein av desse minste, det har de heller ikkje gjort mot meg.’ Så skal dei gå bort til evig straff, og dei rettferdige til evig liv.» (Matt 25:31–46)

---

mi omsetting: «[T]hat the God who creates all things will restore all things, that God desires the salvation of all [1 Tim. 2:4], and that Christian hope is for the eschatological time when ‘God will be all in all’ [1 Cor. 15:28]»).

Grunnen til at denne likninga er av interesse med omsyn til balladen, er at ho var ei viktig inspirasjonskjelde for bildekunstnarar på 1200-talet (Le Goff 1984, 232).<sup>114</sup> Ho dannar nemleg delar av grunnlaget for dommedag som motiv i den mellomalderske bildekunsten, som kunsthistorikaren Inger C. Sandberg viser («Dommedag: Dommedag [ikonogr.]»). Til dømes sit Jesus Kristus i dei biletlege framstillingane av den ytste dagen frå mellomalderen på trona mens englar står ikring (jf. Matt 25:31). Denne framstillinga av dommedagen var dessutan eit av dei mest brukte emna for kyrkjeleg bildekunst i nordisk mellomalder. Likevel avløyste *maiestas Domini*-motivet desse bilda i seinmellomalderen som hovudmotiv i apsis, og det er derfor svært få norske døme på dei att.<sup>115</sup> Uansett er det mogeleg at diktaren av Draumkvedet kan ha blitt påverka av den separasjonistiske likninga som er sitert ovanfor (Matt 25:31–46), gjennom den mellomalderske religiøse bildekunsten. Det gjeld særleg viss kvedet stammar frå høgmellomalderen.

Ut frå det vi har sett hittil i denne gjennomgåinga, har vi grunn til å tru at Draumkvedet iallfall er indirekte påverka av førnemnde likning (Matt 25:31–46). Derfor skulle vi vente at det var tilfellet at balladen uttrykte separasjonisme i framstillinga av dommedagen, men det motsette synest faktisk vere tilfellet. Til dømes fortel Olav (Drk 34:5 f.) at erkeengelen Mikael kjem til å vege «alle syndesjæline / hen til Jesus Krist» (Drk 35:3–4) når dommen står i Broksvalene. Som vi har sett, framstiller episoden desse verselinjene inngår i (Drk 30–35), sannsynlegvis den endelege dommen på den ytste dagen. Samstundes er det usannsynleg at kvedet uttrykker eit såkalla ytterleggående universalistisk standpunkt. Det er nemleg ikkje nemnt i balladen at Fanden, det vil seie Grutte Gråskjegg (Drk 30:3), blir frelst. «[A]lle syndesjæline» (Drk 35:3) blir ei heller frelst før dei har gråte «for syndine sine» (Drk 34:4). Med andre ord: Dei syndige menneska blir ikkje frelst med mindre dei angrar syndene sine. Dermed finn vi ikkje mange av dei separasjonistiske motiva i likninga i evangeliet etter Matteus (Matt 25:31–46) om Menneskesonen som skil sauane frå bukkane, att i kvedet.

---

<sup>114</sup> Denne likninga hadde ingen viktig liturgisk plass i tidsrommet Draumkvedet antakeleg er dikta innanfor, verken i katolsk eller etterreformatorisk tid (jf. Engelstoft 1840, 139 f.). Rettnok er perikopen av gammel dato, og i Noreg i høgmellomalderen høyrde han heime på måndag etter første søndag i fastetida (Valkendorf 1519, 84). Likevel blei han først i året 1887 lesen opp på ein søndag her til lands (jf. Tveito 2013, 260), og da på 26. søndag etter treeiningssøndag (Den norske kyrkja 1900, 480 f.).

<sup>115</sup> Det finst teikningar av eit takmåleri frå Vang stavkyrkje, som låg i Valdres, med motiv frå likninga om dommen i evangeliet etter Matteus (Matt 25:31–46). Dessverre er dette takmåleriet gått tapt, og sjølve stavkyrkja, som antakeleg er bygd frå slutten av 1100-talet, ligg nå i Polen (Fett 1917, 66; Hauglid 1973, 394 f.).



Draumkvedet uttrykker altså ikkje separasjonisme i framstillinga av dommedagen, og det tar ei heller noko ytterleggående universalistisk standpunkt med omsyn til frelsa. Men kva er det da balladen prøver å uttrykke? Mogelegvis tematiserer episoden som framstiller dommen i Broksvalene (Drk 33–35), rett og slett nåden, nærmare bestemt forholdet mellom den vederlagsfrie nåden og «vekta» av sjelene våre. I så fall kjem denne tematikken særleg til uttrykk gjennom framstillinga av erkeengelen Mikael som sjelevegar (Drk 35). I denne framstillinga tuklar nemleg «sankte Såle-Mikkjel» (Drk 35:1),<sup>116</sup> som han blir kalla, med vekta slik at sjelene kjem til Jesus Kristus, det vil seie til himmelen. Med andre ord: Erkeengelen Mikael formidlar Guds frelsande nåde. Johannesen karakteriserer denne framstillinga av frelsa som «arminiansk» (1993, 63), men dette argumentet er mildt sagt ein anakronisme.<sup>117</sup> Han tenker seg dessutan at arminianismen representerer eit universalistisk syn som står i skarp motsetning til både katolisismen og lutherdommen, noko som ikkje er tilfellet (Talbot 2008, 448). Kanskje kan professor emeritus i Det nye testamentet ved University of St Andres Richard Bauckham belyse denne episoden betre enn Johannesen (1993, 63) greier. I artikkelen Eschatology forklarar han nemleg tilhøvet mellom den yste dagen og spørsmålet om universalisme slik:

Med omsyn til kristen eskatologi må eg gjere det klinkande klart at når sanninga om menneskelivet openberrar seg i samband med Guds dom, kan ingen bli frelst utan ved Guds hjelp. *Dommen er ikkje ei slags matematisk utrekning av gode og dårlege gjerningar.* (Bauckman 2007, 319 f., mi omsetting og utheving)<sup>118</sup>

---

<sup>116</sup> *Sål* (norrønt *sál* el. *sála*, frå angelsaksisk, jf. engelsk *soul*) og *sjel* (gjennom dansk, sannsynlegvis frå gammallågt. el. gammalfrisisk) er synonym til dømes i målføret i Telemark (*Norsk Ordbok*, s.v. «Sjel,» lesen 14. februar 2020; *Norsk Ordbok*, s.v. «Sål,» lesen 14. februar 2020). *Sankte Såle-Mikkjel* (t.d. Drk 35:1) tyder derfor ‘den heilage Sjele-Mikael’.

<sup>117</sup> Arminianisme er ei lære om frelsa, det vil seie ein såkalla soteriologi (frå gr., av *σωτηρία* ‘frelse’ og suffikset *-logi*), som skriv seg frå den nederlandske reformerte teologen Jacobus Arminius (1560–1609) (*Det Norske Akademi's ordbok*, s.v. «Soteriologi,» lesen 26. juni 2020). Professor emeritus i europeisk kulturhistorie ved MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn Bernt Torvild Oftestad samanfattar det dei såkalla arminianarane forkynte, slik: «Hovedpoenget [...] var at Guds evige frelsesvilje gjelder alle, at Kristus er død for alle, og at mennesket kan si ja eller nei til nåden ut fra sin egen ‘frie vilje’» (Oftestad 1988, 67). Metodismen er påverka av den arminianske soteriologien (124), men denne trusretninga blei ikkje innført i Noreg før utpå 1800-talet (Stensvold 2005, 349). Dermed er det svært usannsynleg at det fanst arminiansk tankegods her til lands i tidsrommet Draumkvedet anta keleg er blitt til innanfor.

<sup>118</sup> «For Christian theology it must be clear that, when the truth of all human lives comes to light under the scrutiny of God, no one can be saved except by the mercy of God. The judgement is not some kind of arithmetical reckoning of good and bad deeds.»

Denne oppfatninga av forholdet mellom dommedagen og spørsmålet om universalisme, som også Draumkvedet etter mitt skjønn deler, er egentleg eit uttrykk for inklusivisme. Framstillinga av dommedagen i balladen kveiker altså ei vidsynt kristen eskatologisk von for tilhøyrarane om at iallfall dei aller fleste blir frelst. Dermed uttrykker antakeleg Draumkvedet ei form for inklusivisme i framstillinga av den ytste dagen.

## 4 Teologisk epistemologi

Som nemnt framanfor er religiøs erkjenning som er røynt gjennom syner eller visjonar, eit typisk drag ved den mellomalderske europeiske visjonsdiktinga (D. Myhren 1995, 34). Dessutan understrekar D. Myhren (41) at dette draget finst i Draumkvedet òg. Spørsmålet er dermed kva som særmerker balladen med omsyn til dette temaet, som også kan kallast teologisk epistemologi (Abraham og Aquino 2017, 1 f.).<sup>119</sup>

I innleiinga til ei handbok i teologisk epistemologi klargjer professor i teologi William J. Abraham og professor i teologi og filosofi Frederick D. Aquino omgrepet. Der definerer dei omgrepet *teologisk epistemologi* som ‘kritisk undersøking av høvelege epistemologiske førestillingar og teoriar i eller i forhold til teologi’ (2017, 1 f., mi omsetting).<sup>120</sup> På grunnlag av denne definisjonen kan ein utleie to kriterium. For det første treng ein eit teologisk materiale, og for det andre treng ein høvelege epistemologiske førestillingar eller teoriar. Denne analysen oppfyller sannsynlegvis det første kriteriet sidan materialet eg skal undersøke kritisk, er Draumkvedet, og som vi har sett, målber det teologiske idear. Det andre kriteriet, derimot, er vanskelegare å oppfylle sidan det tydelegvis ikkje finst epistemologiske førestillingar eller teoriar i sjølve balladen. Viss Draumkvedet «inte [är] någån teologisk traktat», som Jonsson (1996, 81) med rette hevdar, er det inga epistemologisk utgreiing heller. Følgjeleg må eg finne teoriane andre stadar, og i så måte er nokre av førestillingane hos den italienske teologen Thomas Aquinas (1225–1274) klargjerande og dermed høvelege. Grunnen til at dei er det, er at dei framhevar ei viktig side ved visjonsdiktinga, nemleg røynsle som er hausta gjennom visjonar. Det går til dømes fram av dette utdraget av *Summa theologiae* (ST):

Men denne handlinga (d.e. det å tru) inneber at ein sluttar seg strengt til noko, og det er noko dei truande har til felles med dei som veit og dei som forstår. Likevel er dei ikkje komne til fullkommen erkjenning enda sidan dei ikkje har hatt noka openberring i form av ein *visjon*, og det er noko dei har til

---

<sup>119</sup> *Epistemologi* (frå gr., av *ἐπιστήμη* ‘kunnskap’ og suffikset *-logi*) er vanlegvis definert som ‘erkjenningsteori’ (*Det Norske Akademis ordbok*, s.v. «Epistemologi,» lesen 17. februar 2020).

<sup>120</sup> «[C]ritical enquiry of appropriate epistemic concepts and theories in or related to theology.»

felles med tvilarar og dei som berre antar at noko er sant. (Aquinas 2019b [eig. 1895 {eig. ca. 1265–1273}], nærmare bestemt *ST* 2–2.2.1, mi omsetting og utheving)<sup>121</sup>

Om Aquinas hadde til formål å utvikle sin eigen teologiske epistemologi, er rettnok eit spørsmål dei lærde stride om (bl.a.: MacDonald 1993, 160; Pickavé 2012, 311 f.). Uansett skil han i hovuddrag mellom to former for erkjenning, nemleg tru (lat. *fides*) og visse (lat. *scientia*) (t.d. *ST* 1–2.67.3).<sup>122</sup> Dessutan hevdar han at røynsle er eit kriterium på kor sikre kunnskapane ein ervervar seg gjennom dei to formene for erkjenning, er (jf. *ST* 2–2.2.1). Tru er da ifølgje Aquinas kunnskap om noko ein ikkje har sett, mens visse er kunnskap om noko ein har sett. *Sjå* er i den samanhengen definert som ‘røyne gjennom syner eller visjonar’ (jf. D. Myhren 1995, 41). Dermed er kunnskapen ein tileignar seg gjennom tru, mindre sikker, mens kunnskapen ein tileignar seg gjennom visse, er meir sikker (jf. *ST* 2–2.2.1). Denne framstillinga er sjølvstøtt forenkla. Likevel bruker eg desse epistemologiske førestillingane (d.e. distinksjonen mellom *tru som kunnskap om noko ein ikkje har sett* og *visse som kunnskap om noko ein har sett*) når eg undersøker balladen kritisk. Slik prøver eg å finne ut kva som særmerker Draumkvedet med omsyn til temaet teologisk epistemologi, og eg fokuserer hovudsakleg på tre element i kvedet. Først tar eg føre meg trettandedag jul, deretter handsamar eg vitrestien, og til sist drøftar eg møtet mellom presten og Olav i kyrkja.

#### 4.1 Trettandedag jul (epifania)

Trettandedag jul, det vil seie 6. januar, også kalla epifania (gjennom mellomalderlat., frå gr. *ἐπιφάνεια* [‘guddommeleg’] openberring’, av prefikset *epi-* og ei avleiing av *φαίνω* ‘syne’), er det første elementet i Draumkvedet og fokuserer på i denne kritiske undersøkinga (*Det Norske*

---

<sup>121</sup> «Sed actus iste qui est credere habet firmam adhaesionem ad unam partem, in quo convenit credens cum sciente et intelligente, et tamen eius cognitio non est perfecta per manifestam visionem, in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante.» (Dette utdraget av *ST* er henta frå heimesidene til Corpus Thomisticum [Aquinas 2019b {eig. 1895 <eig. ca. 1265–1273>}].) Når eg viser til *Summa theologiae*, angir eg kjelda i ein parentes slik: (*ST* 2–2.2.1). Tilvisinga *ST* 2–2.2.1 står da for ‘2. delen av 2. delen av *Summa theologiae* (lat. *Secunda secundae*), 2. spørsmålet, 1. artikkelen’.

<sup>122</sup> I denne oppgåva er tilvisingane til *Summa theologiae* hovudsakleg henta frå den engelske omsettinga til paterane i den engelske dominikanske provinsen frå 1947 (Aquinas 1947 [eig. ca. 1265–1273]). Når eg gjer unntak frå denne regelen, opplyser eg lesaren om det undervegs.

*Akademis ordbok*, s.v. «Epifania,» lesen 2. mars 2020). I strofene som omhandlar søvn og oppvakning (Drk 4–6), blir det nemleg gjort eit nummer av at det er akkurat på denne dagen Olav fortel draumane sine. Samanlagt blir det understreka tre gongar, éin gong i kvar av dei tre strofene:

Han la seg ned um jolaftanskvelden, / den sterkan svevnen fekk; / han vakna ikkje fyrr um *trettandagen* / då folket i kyrkja gjekk. / Og det var Olav Åknesonen som søve heve sø lenge. // Han vakna kje fyrr um *trettandagen* / då soli rann i lid; / i dag vil eg til kyrkjunne; / fortelja vil eg draumo mi. / Det var Olav [og så vidare]. // Han vakna kje fyrr um *trettandagen* / då soli, ho ryd'e i lidi; / då sala han ut fljotan folen / og la på forgylte mile. / Det var Olav [og så vidare]. (Drk 4–6, mi utheving)

Så, kva har dette elementet å seie med omsyn til temaet teologisk epistemologi? Framfor alt er det vel ein måte å poengtere at Olav har hatt ei openberring i form av ein visjon, på. Som vi har sett, er det denne hypotetiske openberringa eller visjonen Dinzelbacher kallar Olavs openberring eller *Visio Olavi*, som tyder 'Olavs visjon' (høvesvis: «Draumkvæde»; 1980, 91). I nordisk mellomalder gjekk trettandedag jul nemleg under det latinske namnet *epiphania Domini*, som tyder 'Herrens openberring'. Det går til dømes fram av ein tekst frå boka *Gammalnorsk homilieboek*. Denne boka er ei preikesamling frå 1200-talet, og ifølgje førnemnde tekst er det hovudsakleg tre grunnar til at epifania blei assosiert med openberringa av Herren:

Nødvendig preike på *Herrens openberring*.

Den høgtida vi held i dag, gode brør, er helga av hovudsakleg tre grunnar. På denne dagen bringa tre austerlandske kongar gåver til drotten vår, Jesus Kristus: gull, røykelse og myrra. På denne dagen blei også drotten døypt i Jordan, da var han var i 30-årsalderen. På denne dagen forvandla han også vatn til vin under bryllaupet i det heradet som heiter Galilea. Tre jartegn let Gud helge éi høgtid, slik at han *synte seg* å vere éin i tre og tre i éin. (Indrebø 1931, 57, mi omsetting og utheving)<sup>123</sup>

Med andre ord: Epifania blir ifølgje *Gammalnorsk homilieboek* kalla Herrens openberring fordi Gud openberra seg som treeinig gjennom tre jartegn han gjorde på denne dagen. For det første

---

<sup>123</sup>

Jn epiphania domini sermo necessaria.

Hœtið er vér hœldum í dag goðer brøðr hefir hælgaft af þrimr stor-røkom. A þessom dæigi fœrðo þrir aufr-vægfl konongar forner drotne værum [Iesu Kriste. gull. ok røykelle. ok mirro. A þessom dæigi var ok drotten flkirðr í Iordan þa er hann var þritugr at likamf alldre. A þessom dæigi gerðe hann oc vin or vatne at brullaupe í heraðe þvi er Galilea hœtir. Þrennum iartæinum let guð hælgaft æina hœtið. at hann fyndi sic æin vera í þrinningo. ok þrennan í æiningo.

openberra Gud seg for kongane (eig. vismennene) som kom frå Austerlanda for å hylle Jesus (jf. Matt 2:1 f.). For det andre openberra han seg under Jesu dåp i Jordan (jf. Matt 3:13; jf. Mark 1:9; jf. Luk 3:21; Joh 1:32 f.), og for det tredje openberra han seg under bryllaupet i Kana i Galilea (jf. Joh 2:1 f.). Slik kan vi sjå at den tredobbelte openberringa av Herren var ein viktig del av feiringa av trettandedag jul i Noreg i mellomalderen. Ikkje nok med det: Det er i denne samanheng også tale om openberringar i form av visjonar. Ordet som blir brukt i utdraget av teksten frå *Gammalnorsk homilieboek* ovanfor, er nemleg ikkje *openberre*, enda ordet *opinbera* er belagt i norrønt (*Norrøn ordbok*, s.v. «Opinbera»), men *syne* (normalisert norrønt *sýna*) (*Norrøn ordbok*, s.v. «Sýna»): Gud synte seg (normalisert norrønt *sýndi sik*) å vere éin i tre og tre i éin (jf. Indrebø 1931, 57). Dermed openberra Gud seg ifølgje *Gammalnorsk homilieboek* som treeinig i form av syner eller visjonar. Følgjeleg understrekar presiseringa av at det er akkurat trettandedag jul Olav vaknar og fortel draumane sine (Drk 4 f.), tydelegvis det visjonære aspektet ved dei.

Men om Draumkvedet ikkje stammar frå mellomalderen, kva da? Sannsynlegvis har det lite å seie, blant anna fordi somme element i feiringa av trettandedag jul haldt fram med å leve også etter reformasjonen. Særleg gjeld det førestillinga om at Gud på denne dagen openberra seg for kongane som kom frå Austerlanda for å hylle Jesus (jf. Matt 2:1 f.). Denne førestillinga levde i folketrua i form av til dømes dei såkalla heilagtrekongarslysa som blei tent mange stadar på denne dagen (jf. O. Bø 1993, 150). Ho levde også i liturgien, slik det til dømes går fram av den såkalla festdagsreduksjonen, som var ei kongeleg forordning av 26. oktober 1770. Der blir nemleg trettandedag jul kalla heilagtrekongarsdag (eldre dansk *Hellig 3 Kongers Dag*):

Skiønt deres Anordning kan have haft et gudeligt Øiemærke, ere de dog mere blevne anvendte til Lediggang og Laster, end til sand Gudsdyrkelse; hvorføre det er bedre, at de efter andre protestantiske Landes Exempel blive anvendte til Arbeide og nyttig Gierning. Følgende Festdage skal aldeles ophøre: Den 3 Jule- Paaske- og Pintse-Dag; *Hellig 3 Kongers Dag* [...]. (Schou 1795, 203, mi utheving)

Her ser vi korleis det var eit visjonært aspekt både ved den folkelege og den liturgiske feiringa av epifania i Noreg i etterreformatorisk tid. Dermed understrekar presiseringa av at det er akkurat trettandedag jul Olav vaknar og fortel draumane sine (Drk 4 f.), det visjonære aspektet ved dei i alle tilfelle. Det gjeld også om handlinga i kvedet er meint å gå for seg i etterreformatorisk tid, slik blant andre Johannesen (1993, 29) og Laugerud (2018, 284)

meiner. Elles set den kongelege forordninga som er sitert ovanfor, ei øvre grense for datering av den handlinga som blir skildra i Draumkvedet: Sidan epifania frå og med 26. oktober 1770 blei nytta til arbeid og nyttig gjerning (jf. Schou 1795, 203), kunne ikkje folket ha gått i kyrkja 6. januar 1771 (jf. Drk 4:3 f.). Følgjeleg kan ikkje Olav ha fortalt draumane sine seinare enn 6. januar 1770 (jf. Drk 5:1 f.).

Viss elementet trettandedag jul (Drk 4 f.) understrekar at Olav har hatt ei openberring i form av ein visjon, framhevar det også temaet religiøs erkjenning. Som nemnt framanfor er religiøs erkjenning som er røynt gjennom syner eller visjonar, eit av dei viktigaste temaa i Draumkvedet (D. Myhren 1995, 41). Den hyppige bruken av verbet *sjå*, som kvedet har til felles med apokalyptiske skrifter (Le Goff 1984, 36), gir konkrete døme på dette temaet i balladen:

Sò tok eg på ein vitrestig / alt på mi høgre hònd; / sò *såg* eg ned til Paradis, / der lyser yver vide lønd. / For månen skin'e [og så vidare]. // Sò såg eg atter gudmor mi, / det munde med kje betre gange; / "reis du deg til Broksvaline, / for der skal domen stande." / For månen skin'e [og så vidare]. // Der *såg* eg dei ormane tvei, / dei hoggje kvarandre i kjeft; / og det var syskjenborni i denne heimen; / dei munde kvarandre ekte. I Broksvaline [og så vidare]. (Drk 21, mi utheving; Drk 24, mi utheving; Drk 26, mi utheving)

Med andre ord: Ikkje nok med at Olav – som barn av si tid – sannsynlegvis trudde på den «andre heimen» (t.d. Drk 18:3),<sup>124</sup> han fekk sjå han også. Dermed hadde han kunnskap om det han hadde sett, det vil seie at han fekk visse for at læra om den andre verda var sann. Som nemnt framanfor målber nemleg ikkje balladen teologiske idear som strir mot kyrkjeleg lære, iallfall ikkje viss han stammar frå mellomalderen. Dersom ein stør seg til Aquinas, var derfor Olav kommen til såkalla fullkommen erkjenning (jf. *ST* 2–2.2.1).

Nå kan ein rettnok innvende at det å sjå noko i draume ikkje er det same som å sjå det i eigentleg forstand. Til det seier eg to ting. For det første er det i den thomistiske teologiske epistemologien i dei fleste tilfelle tale om såkalla intellektuelle visjonar i «internalistisk» forstand (MacDonald 1993, 186 f.): «[A]ll visse er utleidd av sjølvinnlysande og med det 'sette' prinsipp, og derfor må alt som er emne for visse, på ein måte vere sett» (*ST* 2–2.1.5, mi

---

<sup>124</sup> I Draumkvedet blir dødsriket, det vil seie livet etter døden, kalla den «andre heimen» (Drk 18:3; Drk 19:3), mens jorderiket blir kalla «denne heimen» (Drk 3:4; Drk 26:3; Drk 29:3) eller «fødesheimen» (Drk 15:1; Drk 16:1; Drk 17:1; Drk 18:1; Drk 19:1).

omsetting).<sup>125</sup> Aquinas meiner dermed at ein kan sjå både med auga og intellektet, det vil seie at ein kan ha både ytre og indre synsopplevingar. Ein draum er etter definisjonen ei indre synsoppleving, følgjeleg er dei epistemologiske førestillingane hos Aquinas sannsynlegvis gyldige med omsyn til Draumkvedet. For det andre er det ikkje tale om nokon «vanleg» søvn i kvedet, og dermed er det antakeleg ikkje tale om såkalla vanlege draumar heller. Søvn som varer nesten to veker, er vel snarare overnaturleg enn naturleg, og det Olav ser, ser han heller i eit klarsyn enn i draume. Derfor bør erkjenninga Olav er kommen til, vere meir fullkommen enn ei erkjenning som eksempelvis bygger på draumar ein har hatt mens ein sov middag. Uansett var førestillinga om at draumesyn er verkelege opplevingar, mykje utbreidd i mellomalderen, som Le Goff påpeiker:

F[rå] Drythelms [el. Drithelms] tid til Karl den stores tid gjorde folk ferder til dødsriket mens kroppane deira blei verande på jorda, og etter at ferdene var slutt, vende dei tilbake til kroppane sine. Desse ferdene blei rekna for «verkelege» av menneska i mellomalderen, enda dei blei framstilt som «draumar» ([lat.] *somnia*). (Le Goff 1984, 177, mi omsetting)<sup>126</sup>

Med andre ord: Olav – i den grad han var ein historisk person – oppfatta antakeleg det han drøymde og deretter fortalde om, som verkelege hendingar. Til dømes skildrar han opplevingane sine i dødsriket på ein svært konkret og fysisk måte, som D. Myhren (1995, 39 f.) påpeiker. Blant anna flenger han kappa og riv seg opp på tornar i «uteksti»:<sup>127</sup> «Fyrst var eg i uteksti, / eg drog gjennom tyrnerring; / sund'e var mi skarlakenskåpe / og neglane av kvar min fing. // Sò var eg i uteksti, / eg for yver dyretrød; / sund'e var mi skarlakenskåpe / og neglane av kvar mi tå» (Drk 8:1–4; Drk 9:1–4). Dessutan blir han biten av ein hund, stukken av ein orm og stanga av ein okse på Gjallarbru: «Bikkja beit, og ormen stakk, / og stuten stod og stanga; / eg slapp ikkje av Gjallarbrui, / for domane dei kom vrange» (Drk 12). Som om ikkje det var ille nok, må han deretter vasse over ei botnlaus myr enda han nå er både halvnaken og utan naglar: «Eg hev gjenge Våsemyrane, / der hev 'kje stade meg nokon grunn

---

<sup>125</sup> «[O]mnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa. Et ideo oportet quaecumque sunt scita aliquo modo esse visa.»

<sup>126</sup> «FROM [sic] the time of Drythelm to the time of Charles the Fat, living voyagers traveled to the hereafter, leaving their bodies behind on earth to be returned to at journey's end. These journeys were considered to be 'real' by the men of the Middle Ages, even if they depicted them as 'dreams' (*somnia*).»

<sup>127</sup> Blom (1971, 271) tolkar det at Olav flenger kappa si, som er av skarlak, som ei oppmoding om å gi avkall på rikdom og status.



[...]» (Drk 14:1–2). Likevel er det ingen ting som tyder på at Olav var ufjelg og i ein halvdaud tilstand da han troppa opp i kyrkja trettandedag jul.

Det at opplevingane til Olav blir framstilt så til dei gradar konkret og fysisk, er grunnen til at D. Myhren (1995, 41) meiner kvedet tematiserer religiøs erkjenning. Ho tenker seg da at visjonæren, det vil seie Olav, ved sjølv å røyne liding, blir i stand til å vise medkjensle med andre: «Dermed får han også innsyn i evige lover, om synd og straff, gode gjerningers lønn, anger, nåde og frelse» (40). Slik eg ser det, er det dette innsynet i det som eigentleg er eskatologiske tema, Olav formidlar trettandedag jul. Det er det som er Olavs openberring (jf. Dinzlbacher «Draumkvæde»). Da er det nesten berre rett og rimeleg at ho blei forkynt første gongen i samband med feiringa av *epiphania Domini*, som tyder ‘Herrens openberring’. Etter mitt skjønn kan derfor trettandedag jul likså gjerne kallast *epiphania Olavi*, som også tyder ‘Olavs openberring’, når det er Draumkvedet ein snakkar om.

## 4.2 Vitrestien

Vitrestien er det andre elementet i Draumkvedet og fokuserer på i denne kritiske undersøkinga. Strofa det gjeld, er den som er plassert mellom strofa som omhandlar dei islagde vatna (Drk 20), og strofene som har Olav i Pilegrimskyrkja til emne (Drk 22–24): «Sò tok eg på ein *vitrestig* / alt på mi høgre hønd; / sò såg eg ned til Paradis, / der lyser yver vide lønd. / For månen skin’e [og så vidare]» (Drk 21, mi utheving).

Så, korfor tar eg dette elementet med i ei drøfting av religiøs erkjenning? Grunnen til at eg gjer det, er at førsteleddet *vitre-* antakeleg har samanheng med verbet *vitrast* (G. Bø og M. Myhren 2002, 85 f.). *Norsk Ordbok* gir nemleg tre definisjonar av dette ordet,<sup>128</sup> og alle tre definisjonane tyder på at ordet *vitresti* står i samanheng med førestillingar om erkjenning. For det første er ordet *vitrast* definert som ‘få meir vett’, særleg når det blir brukt om unge menneske. For det andre er det definert som ‘komme til fornuft’, og for det tredje er det

---

<sup>128</sup> *Norsk Ordbok* i tolv bind er den første vitskapelege ordboka som dokumenterer norsk språk. Ordbokverket blei fullført 9. mars 2016, men førebels er berre drygt fem bind blitt digitalisert (Norsk Ordbok 2014). Derfor viser eg i denne oppgåva både til den trykte og den elektroniske utgåva av *Norsk Ordbok*.

definert som ‘modnast’ (*Norsk Ordbok*, s.v. «Vitrast,» lesen 27. juni 2020). Dermed står ordet *vitresti* tydelegvis i samanheng med førestillingar om tileigning av kunnskap og med det erkjenning. Likevel er tydinga av dette ordet slett ikkje sjølvsgt, og det er heller ikkje ein sjølvsgd ting at førsteleddet i *vitrestien* faktisk er *vitre-*. Det eg gjer i framhaldet, er derfor å forklare tydinga av ordet.

Ordet *vitresti* er ikkje belagt i hovudoppskriftene i den forma eg bruker i denne oppgåva. I staden for denne skrivemåten har oppskrifta av Landstad etter Maren Ramskeid «vetters ti» (*NMB I*: 54 II, strofe 17, verselinje 1; *NMB I*: 54 II, strofe 18, verselinje 1), skrive med mellomrom, og substantivet vekslar mellom hankjønn og hokjønn: «*ein vetters ti*» (*NMB I*: 54 II, strofe 17, verselinje 1, mi utheving) og «*ei vetters ti*» (*NMB I*: 54 II, strofe 18, verselinje 1, mi utheving). Dermed kan sisteleddet tyde enten ‘sti’ eller ‘tid’, avhengig av om det er hankjønn eller hokjønn og om s-en er ein binde-s eller ikkje.<sup>129</sup> Oppskriftene etter Anne Lillegård, derimot, har ikkje berre ein annan skrivemåte, men eit heilt anna førsteledd. Det samansette ordet det er tale om, er «betlarstigjen» (*NMB I*: 54 V, strofe 23, verselinje 1) eller «betlarstigen» (*NMB I*: 54 VI, strofe 22, verselinje 1).<sup>130</sup> Når eg derimot skriv *vitresti*, er det fordi eg bruker restitusjonen etter M. Myhren som den viktigaste kjelda til Draumkvedet i denne oppgåva. Rettnok har han «vitrestig» (Drk 21:1), men sisteleddet er eigentleg *sti*, som tyder ‘smal veg’, og dette ordet kan skrivast både med og utan g på nynorsk (*Nynorskordboka*, s.v. «Sti,» lesen 31. juli 2020). Uansett er ordet *vitrestig* eller *vitresti* ein rekonstruksjon. Ifølgje M. Myhren (G. Bø og M. Myhren 2002, 85 f.) er det rekonstruert ut frå førsteleddet i oppskrifta av Landstad etter Maren Ramskeid (d.e. *vetters-*) og sisteledda i oppskriftene etter Anne Lillegård (d.e. *-stigjen* og *-stigen*). Men kva tyder dette førsteleddet?

Viss ein reknar s-en i oppskrifta av Landstad etter Maren Ramskeid som ein binde-s, sit ein att med førsteleddet *vetter-* dersom ein fjernar han. Da er det nærliggande å tru det er tale om

---

<sup>129</sup> Det har ikkje vore vanleg å lese sisteleddet i oppskrifta av Landstad etter Maren Ramskeid som ordet *tid*. Likevel var M. Myhren (1971) referert i G. Bø og M. Myhren i si tid eit heiderleg unntak: «Visstnok har eg sjølv tolka det [d.e. sisteleddet] soleis [...], men [eg] har kome på andre og truleg betre tankar» (2002, 85).

<sup>130</sup> M. Myhren (G. Bø og M. Myhren 2002, 86) hevdar at førsteleddet i oppskriftene etter Anne Lillegård heng saman med ei misforståing. Uttrykket *ta betlarstien* er nemleg ei fast vending som tyder ‘ta til å tigge’. Dermed er det antakeleg ikkje tale om ordet *betle*, som tyder ‘tigge’, sidan dette ordet eit lån frå tysk (*Norsk Ordbok*, s.v. «Betla»). I motsett fall hadde førsteleddet samsvart med konklusjonen Midbøe (1949, 118) kjem fram til, ettersom han meiner Draumkvedet eigentleg omhandlar ein konflikt mellom tiggarmunkar og sekulargeistlege prestar.

ordet *vinter* (norrønt *vetr*), det vil seie den mørke og kalde årstida mellom haust og vår. Ordet hadde nemleg denne skrivemåten i eldre nynorsk, og det blir dessutan uttalt «vetter» i målføret i Telemark, blant anna i Nissedal og Fyresdal (*Norsk Ordbok*, s.v. «Vinter,» lesen 27. mars 2020). M. Moe (1927, 279) les førsteleddet *vetter-* slik, det vil seie som ordet *vinter*, og han meiner jamvel at det samansette ordet *vetters ti* tyder ‘galakse’. Galaksen det gjeld, er vår eigen, nemleg Mjølkevegen. Argumentasjonen hans er omstendeleg, men han går hovudsakleg ut på at ordet i oppskrifta av Landstad etter Maren Ramskeid har samanheng med ordet *vinterbraut*. I mange norske bygdemål, til dømes i dei øvre delane av tidlegare Telemark fylke, er vinterbrauta – i bunden form eintal – ei nemning for galaksen vår (*Norsk Ordbok*, s.v. «Vinterbraut,» lesen 27. mars 2020). Likevel lar ikkje M. Myhren (G. Bø og M. Myhren 2002) seg overtyde om at det samansette ordet *vetters ti* tyder ‘galakse’. Til dømes påpeiker han at nemninga vinterstien for Mjølkevegen ikkje finst i norske målføre (86),<sup>131</sup> og han meiner derfor at førsteleddet må tyde noko anna.

Som vi har sett, tyder førsteleddet *vetter-* i oppskrifta av Landstad etter Maren Ramskeid antakeleg ikkje ‘vinter’. Landstad (1853, 79) sjølv, som skreiv opp denne varianten, meiner førsteleddet er *vette-* (frå norrønt *vættr*) (*Norsk Ordbok*, s.v. «Vett,» lesen 30. mars 2020; *Norsk Ordbok*, s.v. «Vette,» lesen 30. mars 2020). I folketrua er eit vette ein overnaturleg skapning eller ei ånd som held til i nærleiken av menneska eller ute i naturen (t.d O. Bø 1987, 9 f.). Dessutan kunne det norrøne hokjønnsordet *vættr* tyde ‘gud’ (*Norrøn ordbok*, s.v. «Vættr»<sup>132</sup>). Ut frå denne tydinga av førsteleddet og dessutan sisteledda i oppskriftene etter Anne Lillegård (d.e. *-stigjen* og *-stigen*) restituerer Landstad (1853, 79) ordet, og produktet er *vettesti*,<sup>133</sup> det vil seie ‘gudeveg’. Om den såkalla vettestien skriv han: «Han [d.e. Olav] vandrede altsaa [...] *vettestigen*; hisset saa han som det lader kun Hedenskabets Rædsler, her saa han dog et Glimt af Paradiis» (79, mi utheving). Med andre ord: På vettestien eggjar dei heidenske gudane Olav til kamp, men likevel er han så heldig at han får sjå paradiset.<sup>134</sup>

---

<sup>131</sup> Forutan nemninga vinterbrauta finst nemninga vintergata for Mjølkevegen i mange norske målføre (*Norsk Ordbok*, s.v. «Vintergate,» lesen 27. mars 2020).

<sup>132</sup> I boka *Norrøn religion* skriv Steinsland (2005) om vette i heiden tid. Ho understrekar at «[v]ettene er uspesifiserbare kollektive vesen, knyttet til det lokale landskapet som de verner og beskytter [...]» (257).

<sup>133</sup> I denne strofa i restitusjonen etter Landstad (1853, 79) er vettestien nemnt: «Så tok eg på ein *vette-stig* / alt på mi högre hand, / der såg eg meg til paradís – / deð lyser ivir viðe land! / Mánen skine o. s. v.» (strofe 41, mi utheving).

<sup>134</sup> Ordet *paradis* kunne ha mange tydingar i den religiøse litteraturen i nordisk mellomalder, som den svenske kunsthistorikaren Folke Nordström viser («Paradis»). For det første kunne det tyde ‘Edens hage’ (jf. 1. mos 2:8

Openbert lar ikkje M. Myhren (G. Bø og M. Myhren 2002) seg overtude om tydinga denne gongen heller, og han nemner framlegget i forbifarten utan å komme med merknader til det (87). Uansett er førnemnde forslag til tyding interessant – og dermed verdt å nemne – sidan det var Landstad sjølv som skreiv opp denne varianten.

M. Myhren meiner altså at verken M. Moe (1927) eller Landstad (1853) gir overtudande svar på spørsmålet om tydinga av førsteleddet i ordet *vetters ti*. I staden for å stø seg til forskinga deira legg han derfor fram si eiga tolking av det. M. Myhren lanserer dermed teorien om at førsteleddet *vetters-* eller *vetter-* i oppskrifta av Landstad etter Maren Ramskeid har samanheng med verbet *vitrast* (G. Bø og M. Myhren 2002, 86). Dette ordet blir nemleg uttalt med lågning av i-en, det vil seie «vettrast», i målføret i Telemark. Som nemnt framanfor blir ordet *vitrast* særleg brukt om unge menneske i tydinga ‘få meir vett’, noko som også er belagt i målføret i Telemark (*Norsk Ordbok*, s.v. «Vitrast,» lesen 31. mars 2020). Denne moglege tydinga samstavar derfor med skildringa som blir gitt av Olav, som er ein dreng (Drk 1:2),<sup>135</sup> det vil seie ein unggut, «i voksteren» (Drk 2:1; Drk 3:1; *Norsk Ordbok*, s.v. «Dreng»). Elles er ordet *vitrast* – som eigentleg er passiv av *vitre*, som tyder ‘gi melding om’ eller ‘la vite’ – sjølvsgagt av norrønt opphav (*Norsk Ordbok*, s.v. «Vitrast,» lesen 1. april 2020). Det norrøne ordet *vitrast* kunne tyde både ‘få kunnskap’ og ‘openberre seg’ eller ‘syne seg’. Dessutan har det norrøne verbet *vitra*, som *vitrast* er avleidd av, samanheng med *vita*, som eigentleg tyder ‘sjå i ei viss retning’ (*Norrøn ordbok*, s.v. «Vita»; *Norrøn ordbok*, s.v. «Vitra»). Det at den norrøne nemninga for ein draum med openberring, som Draumkvedet er eit døme på ifølgje

---

f.), det vil seie det jordiske paradiset (lat. *paradisus terrestris*). For det andre kunne det tyde himmeriket, det vil seie det himmelske paradiset (lat. *paradisus caelestis*). Dessutan kunne det tyde ‘limbo’ eller ‘limbus’, og *limbo* (frå lat. *limbus* ‘kant’ el. ‘bord’) er vanlegvis definert som ‘opphaldsstad for døde som uforskyldt er hindra i å komme til himmelen’ (*Det Norske Akademis ordbok*, s.v. «Limbus,» lesen 29. juni 2020). Elles skilde ein i nordisk mellomalder mellom to limbo, nærmare bestemt *limbus patrum*, som tyder ‘fedrelimbo’ (d.e. opphaldsstaden for dei rettfærdige frå førkristen tid), og *limbus puerorum*, som tyder ‘barnelimbo’ (d.e. opphaldsstaden for dei udøpte barna), som Edsmann viser («Limbus»). Eit mindretal av oppskriftene av Draumkvedet inneheld passasjar som framstiller det som er blitt tolka som *limbus puerorum* (Hodne 1980, 62 f.). Eit døme på ein slik passasje finn ein i ei oppskrift frå 1857 av S. Bugge etter Anne Targjeisdatter Skålen (1808–1881) frå Mo i Telemark (Blom 1982, 124 f.; Jonsson og O. Solberg 2011, 486 f.):

Så for eg fram dæn gaglemyr / ho va’ no så vond å gange / så kom fram ein liten smådreng / unde mine føtanne helle. // Så kjæm dei fram smådrenginne / å fesla mine føtar / men dæn som mi fotspori fydder / dæ bli ’kje gløymt fyrr ’en dør. // Så kjæm dei fram smådrenginne / å mine finganne feslar / eg sleit sunde mi skarlakskåpa / i tynnyrringjen meg refsa. // Eg sleit sunde mi skarlakskåpa / igjenom dæn tynnymog’e / fram kjæm adde smådrenginne / dei helt under hvor min fot’e. (*NMB I*: 54 XI, frå strofe 44 til strofe 47)

<sup>135</sup> Det norrøne ordet *drengr* kunne blant anna tyde ‘ung mann’ eller ‘gut’ (*Norrøn ordbok*, s.v. «Drengr»).

Dinzelbacher («Draumkvæde»), er *vitranar-draumr*, kjem derfor ikkje uventa (*Norrøn ordbok*, s.v. «Vitranar-draumr»).

Ut frå det vi har sett hittil i denne gjennomgåinga, kan vi slutte at førsteleddet *vetters-* eller *vetter-* antakeleg har samanheng med ordet *vitrast*. Dermed står ordet *vitresti* sannsynlegvis i samanheng med førestillingar om tileigning av kunnskap og med det erkjenning, som nemnt framanfor. Men står det i samanheng med ei spesifikt religiøs erkjenning? M. Myhren (G. Bø og M. Myhren 2002) ser ut til å meine det. Han definerer nemleg omgrepet *vitresti* som ‘sti der ein får openberringar og blir klokare’, før han relaterer det til den spesifikt religiøse erkjenninga av paradiset: «Ei slik tolking bryt ikkje med samanhengen – tvert imot er det her han [d.e. Olav] ser til Paradis» (86). Med andre ord: Vitrestien er den smale vegen der Olav får ei openberring av paradiset og dermed blir klokare. Eller med færre ord: Han er stien der Olav «vitrast».

Kva har strofa eg siterte i opninga av dette underkapittelet (Drk 21), å seie med omsyn til temaet teologisk epistemologi? Framfor alt er det vel ein måte å understreke at Olav har tileigna seg kunnskap gjennom visse (lat. *scientia*), på. Viss ein enda ein gong stør seg til Aquinas, hadde Olav fått kunnskap om det han hadde sett (d.e. visse [lat. *scientia*]) (jf. *ST* 1–2.67.3), og det han hadde sett, var paradiset: «[S]ò såg eg ned til *Paradis*, / der lyser yver vide lønd» (Drk 21:2–4, mi utheving). Olav visste altså med visse at paradiset fanst sidan han hadde sett det med sine egne auge, enda han hadde sett det i draume. Følgeleg var han eit augevitne. I kommentaren *Scriptum super libros Sententiarum (Super Sent)* drøftar Aquinas (2019a [eig. 1858 {eig. ca. 1252–1257}]) den såkalla teologale dyden tru (lat. *fides*).<sup>136</sup> Der understrekar han blant anna at truverdet hos eit augevitne spelar ei avgjerande rolle. Det har nemleg mykje å seie for kor sikker kunnskapen ein tileignar seg ved å tru på vitnesbyrde ho eller han kjem med, er:

Grunnen til at viljen er tilbøyeleg til å erkjenne noko som ikkje er sett, er at Gud har sagt det. Det er akkurat som når eit menneske trur på eit vitnesbyrd ein god mann kjem med. Dette mennesket trur da på noko den gode mannen har sett, enda han eller ho ikkje har sett det sjølv.» (Aquinas 2019a [eig. 1858

---

<sup>136</sup> Dei teologale dydane (lat. *virtutes theologicae*) er ifølgje Aquinas tru (lat. *fides*), von (lat. *spes*) og kjærleik (lat. *caritas*) (*ST* 1–2.62.3; jf. 1. Kor 13:13a).

{eig. ca. 1252–1257}}, nærmare bestemt *Super Sent* 23. distinksjonen, 2. spørsmålet, 2. artikkelen, 2. undersøkinga, mi omsetting)<sup>137</sup>

Spørsmålet er dermed om balladen framstiller Olav som eit truverdig vitne, det vil seie «ein god mann», for å sitere Aquinas (*Super Sent* 23. distinksjonen, 2. spørsmålet, 2. artikkelen, 2. undersøkinga). Slik eg ser det, gjer han det sidan det er element i narrativet som etter mitt skjønn prøver å framheve dei gode sidene ved Olav. Til dømes blir han i den første strofa, det vil seie den såkalla minstrelstrofa,<sup>138</sup> karakterisert som «nyt»:<sup>139</sup> «Vil du meg lyde, eg kveda kann / alt um dei *nyte* drengir, / alt um han Olav Åkneson / som søve heve sø lenge» (Drk 1:1–4, mi utheving). Adjektivet *nyt* blir ofte brukt i folkevisene, og det er blant anna definert som ‘dugeleg’ og ‘djerv’ (*Norsk Ordbok*, s.v. «Nyt,» lesen 29. juni 2020), noko som utvilsamt er positive eigenskapar. Dessutan blir uttrykket *nyt dreng* berre brukt om personar som har høg status, som Jonsson (1996, 114) påpeiker: «Att balladens Olav [Åkneson] icke betraktats som en fattig bonde eller ‘leilending’ är säkert» (118). Med andre ord: Det er ingen kven som helst som hevdar at han har hatt ei openbering, så høyr på det Olav seier! Slik kan vi sjå at balladen appellerer til truverdet, det vil seie etos (*Litteraturvitenskapelig leksikon*, s.v. «Etos»), alt i innleiinga. Kvedet tar opp att tråden når det framhevar at Olav kler seg i skarlak, som er eit kostbart stoff, og at bekselet er forgylt:

Han vakna kje fyrr um trettandagen / då soli, ho ryd’e i lidi; / då sala han ut fljotan folen / og la på  
*forgylte mile*. / Det var Olav [og så vidare]. // [...] // Fyrst var eg i uteksti, / eg drog gjennom tyrnerring; /  
sund’e var mi *skarlakenskåpe* / og neglane av kvar min fing. / For månen skin’e, og vegine falle sø vide.

---

<sup>137</sup> «[R]atio enim qua voluntas inclinatur ad assentiendum his quae non videt, est quia Deus ea dicit: sicut homo in his quae non videt, credit testimonio alicujus boni viri qui videt ea quae ipse non videt.» (Dette utdraget av *Super Sent* er henta frå heimesidene til Corpus Thomisticum [Aquinas 2019a {eig. 1858 <eig. ca. 1252–1257>}].)

<sup>138</sup> *Minstrelstrofe* (av engelsk *minstrel* ‘songar el. spelemann i mellomalderen’) er definert som ‘ei strofe (ev. ein sekvens av strofer) som innleier ei folkevis, der songaren (el. diktaren av folkevisa) vender seg direkte til publikum’. Det viser førsteamanuens emeritus i folkloristikk ved Universitetet i Oslo Ronald Grambo («Minstrelstrofe»).

<sup>139</sup> Rettnok er Olav karakterisert som kåt i begge oppskriftene etter Anne Lillegård (*NMB I*: 54 V, strofe 1, verselinje 2; *NMB I*: 54 VI, strofe 1, verselinje 2), men ikkje *kåt* i tydinga ‘seksuelt lysten’, som er ein danisme. Det at Draumkvedet beskriv Olav som kåt, tyder derimot at han er lystig og gladlynt (G. Bø og M. Myhren 2002, 74; *Norsk Ordbok*, «Kåt,» lesen 30. juni 2020). Dessutan manglar minstrelstrofa i oppskrifta etter Maren Ramskeid, og ein kan derfor lure på om M. Myhren (G. Bø og M. Myhren 2002, 7) har vitskapeleg belegg for å bruke ordet *nyt*. Likevel karakteriserer mange av oppskriftene Olav som nyt, blant anna den eine oppskrifta av Nils Sveinungsson (*NMB I*: 54 Ia, strofe 1, verselinje 2) og oppskrifta av S. Bugge etter Anne Skålen (*NMB I*: 54 XI, strofe 1, verselinje 2). Som M. Myhren seier: «Det vert eit tolkingsspørsmål kva adjektiv ein skal velja: den [sic] som held på at Olav var ein ‘ung og gladhuga gut’, kan kveda soleis: *Vil du meg lyde, eg kveda [kann / alt] um dei kâte drengir*» (G. Bø og M. Myhren 2002, 74 f.).

// Sò var eg i uteksti, / eg for yver dyretròd; / sund'e var mi *skarlakenskåpe* / og neglane av kvar mi tå. /  
For måne [sic] skin'e [og så vidare]. (Drk 6, mi utheving; Drk 8–9, mi utheving)

Personar som med egne auge har sett ei hending, altså augevitne, var elles eit vanleg motiv i den religiøse kunsten i nordisk mellomalder. Eit døme på dette motivet finn ein i sekvensen *Victimae paschali laudes*, som antakeleg skriv seg frå 1000-talet. I Noreg i høgmellomalderen blei denne sekvensen brukt i messene i påsken, som det går fram av *Missale Nidrosiense* (Valkendorf 1519, 587). Der blir Maria Magdalena tatt til vitne på Jesu oppstandelse fordi ho hevdar at ho har sett denne storhendinga med sine egne auge: «Sei oss, Maria [d.e. Maria Magdalena], kva såg du på vegen? 'Eg såg grava til den levande Kristus og den oppstadne i all sin glans, englevitna, sveitteduken og likkleda'» (mi omsetting og utheving).<sup>140</sup> Konklusjonen av denne vitneforklaringa er: «Vi [d.e. tilhøyrarane] veit for visst at Kristus har stått opp frå dei døde [...]» (mi omsetting og utheving).<sup>141</sup> Dette motivet finst også i dei såkalla kalvariegruppene,<sup>142</sup> som master i filosofi Hildegunn Gullåsen (2006, 22) påpeiker i artikkelen *The medieval Calvary group in Norway*. Slik kan vi sjå at Draumkvedet og den mellomalderske religiøse kunsten viser motivisk slektskap med omsyn til aksentueringa av augevitne og dermed temaet religiøs erkjenning.

### 4.3 Møtet mellom presten og Olav i kyrkja trettandedag jul

Møtet mellom presten og Olav i kyrkja trettandedag jul er det tredje elementet i Draumkvedet eg fokuserer på i denne kritiske undersøkinga. Strofa det gjeld, er den som er plassert mellom strofene som handlar om høvesvis søvn og oppvakning (Drk 4–6), og strofene som omhandlar Olav som fortel (Drk 8 f.): «No stend'e du for altaren / og legg ut tekstine dine; / sò stend'e eg

---

<sup>140</sup> «Dic nobis Maria, quid vidisti in via? Sepulcrum Christi viventis, et gloriam vidi resurgentis: Angelicos testes, sudarium, et vestes.» (Uttraga av sekvensen *Victimae paschali laudes* er henta frå *Lov Herren* [nr. 478], men ligaturane er løyst opp og aksentane er tatt bort.)

<sup>141</sup> «Scimus Christum surrexisse a mortuis vere[...]»

<sup>142</sup> Ei kalvariegruppe (av mellomalderlat. *Calvaria* 'Hovudskallestaden' el. 'Golgota') er ei biletleg framstilling av Jesu korsfesting flankert av augevitna jomfru Maria og evangelisten Johannes, som Schumacher viser («Calvaria»). Eit døme på ei slik biletleg framstilling av lidingshistoria (jf. Matt 26–27; jf. Mark 14–15; jf. Luk 22–23; jf. Joh 18–19) finn ein i Rauland kyrkje, som ligg i nåverande Vinje kommune i Telemark. Denne kalvariegruppa stammar antakeleg frå første halvdel av 1200-talet (Gullåsen 2006, 5).

i kyrkjedyrni; / fortelja vil eg draumane mine» (Drk 7:1–4). Det at den eine figuren er prest, går fram av både samanhengen og begge oppskriftene etter Anne Lillegård. I oppskrifta av Olav Grasberg står det nemleg at «[p]resten han sto fe altaren» (*NMB 1*: 54 V, strofe 4, verselinje 1, mi utheving). Likeins står det i oppskrifta av J. Moe at «[p]resten sto for altaren [el.: ‘predikstolen’]» (*NMB 1*: 54 VI, strofe 5, verselinje 1, delvis mi utheving).

Så, korfor tar eg dette elementet med i ei drøfting av religiøs erkjenning? Jo, nå skal de høyre: Etter mitt skjønn kan det å sjå på stoffet frå ein innfallsvinkel som bygger på den teologiske epistemologien, kaste nytt lys over førnemnde strofe (Drk 7). Dessutan meiner eg det kan kaste nytt lys over balladen sett under eitt. Som vi har sett, tolkar mange (bl.a.: Johannesen 1993, 42 f.; Laugerud 2018, 284 f.; Midbøe 1949, 112 f.) møtet mellom presten og Olav i kyrkja trettandedag jul som ein beisk teologisk konfrontasjon mellom dei to figurane. Dei tenker seg da at det såkalla evangeliet Olav står og forkynner i kyrkjedøra (jf. Barnes 1974, 61),<sup>143</sup> er forskjellig frå det evangeliet presten står og forkynner ved alteret. Som Laugerud seier: «Enkelte elementer har tydelig preg av religiøs opposisjon, som at Olav er den som formidler det sanne budskapet, og at det presten preker om inne i kirken, er av ringe betydning» (2018, 285). Eller som Johannesen seier i ein passasje der han prøver å understreke at Olav polemiserer mot både presten og påstandane hans:<sup>144</sup>

Han [d.e. Olav] går offentleg og demonstrativt mot presten. I kyrkjedøra på trettandagjen [sic] midt under julegudstenesta fortel han kva han har drøymt. [...] Presten får ikkje preike i fred. [Olav] er her bokstaveleg tala ein protestant. [Olav] ter seg ikkje som ein from katolikk frå den katolske tida. Åtferda er kjettersk, motreformatorisk, i minsto individuell, desperat og sosialt uhøveleg. Den offentlege samanstøyten mellom ein prest og ein ung mann, aristokratisk kledd i skarlakskåpe, er ein skandale: ein splittande trusscene ved ei kyrkje under den høgaste julegudstenesta. (Johannesen 1993, 44)

Slik kan vi sjå at det er ei gjengs oppfatning at innhaldet i det Olav fortel om, og det presten legg ut om, er vesensforskjellig. Synet på kva denne forskjellen går ut på, varierer med

---

<sup>143</sup> Barnes (1974, 61) kallar ikkje Draumkvedet eit evangelium sjølv, men han hevdar at Blom (1971, 263 f.) oppfattar balladen slik: «Dette [d.e. tolkinga Blom legg fram av kvedet] er ei særdeles genial tolking av ein tekst som ved første augekast verkar nesten ubegripeleg» (Barnes 1974, 61 f., mi omsetting: «This is a most ingenious interpretation of a text which at first glance seems almost inscrutable»).

<sup>144</sup> Johannesen tar utgangspunkt i ein variant av oppskrifta av Landstad etter Maren Ramskeid han meiner framhevar konfrontasjonen mellom presten og Olav i særleg grad: «Maren Ramskeid gjer agonien serleg krass og tydeleg. Ho let [Olav Åkneson] utfordre autoriteten på heimebane: *Gak no deg te Altraren / aa læg ut Textene dine / saa stænde æg her i Kyrkjedyrni / fortælje vil æg Drauman mine*» (1993, 44; jf. *NMB 1*: 54 II, strofe 6, frå verselinje 1 til verselinje 4).



forfattern, men han står gjerne i samanheng med framlegget til datering. Følgjeleg meiner Midbøe (1949, 114), som daterer kvedet til omkring 1300, at Olav preikar såkalla folkeleg fransiskansk religiøsitet, mens presten preikar konvensjonell sekulargeistleg religiøsitet. Laugerud (2018, 284 f.), derimot, som daterer kvedet til tida for motreformasjonen, meiner Olav propaganderer mot lutherdom, mens presten agiterer for den same forma for kristendom. Likevel meiner eg som nemnt framanfor at det er gjerleg å sjå heilt annleis på møtet mellom presten og Olav i kyrkja trettandedag jul. Dermed er det antakeleg også mogeleg å sjå annleis på balladen som heilskap sidan strofa som omhandlar dette møtet (Drk 7), er krumtappen i kvedet. Som Blom (1971, 253) understrekar, er ho nemleg felles for alle oppskriftene av balladen som kan seiast å ha ein narrativ struktur. Dessutan føreset førnemnde strofe (Drk 7) at det følgjer ei forteljing om det Olav har sett i draume. Det eg gjer i framhaldet, er derfor å legge fram ei ny tolking av denne strofa der eg legg vekt på teologiske og epistemologiske perspektiv. Til sist drøftar eg kva denne tolkinga kan innebere for forståinga av balladen som eit heile.

Som vi har sett, skil Aquinas i hovuddrag mellom to former for erkjenning, nemleg tru (lat. *fides*) og visse (lat. *scientia*) (t.d. *ST* 1–2.67.3). Dessutan hevdar han at røynsle er eit kriterium på kor sikre kunnskapane ein ervervar seg gjennom dei to formene for erkjenning, er (jf. *ST* 2–2.2.1). Tru er da – grovt skissert – kunnskap om noko ein ikkje har sett, mens visse er kunnskap om noko ein har sett. Så, korleis kan desse epistemologiske førestillingane (d.e. distinksjonen mellom *tru som kunnskap om noko ein ikkje har sett* og *visse som kunnskap om noko ein har sett*) kaste nytt lys over møtet mellom presten og Olav i kyrkja trettandedag jul? For å svare på dette spørsmålet gjer eg eit tankeeksperiment. I så måte føreset eg at ingen veit kor gammalt kvedet er eller korleis det er blitt til, noko som mogelegvis er tilfellet uansett (jf. Barnes 1972, 102). Med andre ord: Strofa som omhandlar møtet mellom presten og Olav (Drk 7), tar eg som ho er – *at face value*, som angelsaksarane ville ha sagt. Dermed blir det meiningslaust å prøve å undersøke om Olav representerer minorittane eller jesuittane (jf. Johannesen 1993, 68; jf. Midbøe 1949, 110), eller om presten og Olav propaganderer mot høvesvis katolisisme og lutherdom (jf. Laugerud 2018, 284 f.). Hadde eg forsøkt å finne ut av desse tinga, måtte eg jo ha kjent til den historiske og kulturelle konteksten. Så, kva dreier da dette møtet seg om?

Slik eg ser det, omhandlar møtet mellom presten og Olav snarare ulikskap i måte å erkjenne religiøs sanning på enn ulikskap i religiøs sanning. Rettnok framstiller førnemnde strofe (Drk 7) også etter mitt skjønn ein beisk konfrontasjon mellom dei to figurane, men presten og Olav treng ikkje nødvendigvis forkynne ulike «evangelium» (jf. Barnes 1974, 61). Dei behøver altså verken propagandere mot eller agitere for ulike saker eller såkalla teologiske parti.<sup>145</sup> Følgjeleg kan både presten og Olav representere fransiskanarane, jesuittane, katolikkane eller lutheranarane – og alle dei andre –arane, -ittane og -ikkane for den del – samstundes (jf. Johannesen 1993, 68; jf. Laugerud 2018, 284; jf. Midbøe 1949, 110). Poenget er at Olav har sett det han fortel om – enda han har sett det i draume –, mens presten berre har lese om det. «For bokstaven slår i hel, men Anden gjer levande», som det står skrive i Paulus’ andre brev til korintarane (2. Kor 3:6b; jf. Laugerud 2018, 284). Med andre ord: Olav er ein livleg visjonær som fortel om visjonane han har hatt; presten, derimot, er ein dødskjedeleg skriftlærd som legg ut teksta (jf. Drk 7:2). Eller med thomistiske ord: Olav har kunnskap om det han har sett (d.e. visse [lat. *scientia*]); presten, derimot, har kunnskap om det han ikkje har sett (d.e. tru [lat. *fides*]) (jf. *ST* 1–2.67.3). Derfor kan det godt vere at både presten og Olav fortel om purgatoriet, jomfru Maria (jf. Drk 22 f.) og sjelevegaren Mikael (jf. Drk 35) i kyrkja trettandedag jul. Den beiske konfrontasjonen mellom dei to figurane går dermed mogelegvis ut på ein epistemologisk forskjell i staden for enn ein teologisk meiningsskilnad (jf. Johannesen 1993, 42 f.; jf. Laugerud 2018, 284 f.; jf. Midbøe 1949, 112 f.).

Ut frå det vi har sett hittil i denne gjennomgåinga, meiner eg vi kan dra denne slutninga: Strofa som omhandlar møtet mellom presten og Olav (Drk 7), treng ikkje nødvendigvis framstille ein beisk teologisk konfrontasjon mellom til dømes katolikkar og protestantar (jf. Johannesen 1993, 44; jf. Laugerud 2018, 284 f.). Som nemnt framanfor er det etter mitt skjønn like truleg at ho framstiller to figurar som har erkjent den same religiøse sanninga på ulike måtar. Likevel er ikkje denne slutninga på nokon måte sensasjonell. Til dømes hevdar Jonsson (1995, 48), som meiner kvedet stammar frå høgmellomalderen (47), at førnemnde strofe (Drk 7) ikkje eingong framstiller noka motsetning mellom presten og Olav:

---

<sup>145</sup> Johannesen bruker politiske omgrep i samband med den teologiske meiningsskilnaden han meiner kjem til uttrykk i Draumkvedet, til dømes: «Domsteologien hos Maren Ramskeid [...] peiker i humanistisk lei innafor eit protestantisk *høgre*[...]. Draumkvede [sic] høyrer då til i ei tid, [sic] der det religiøse *sentrum* var veikt» (1993, 63, mi utheving).

Situationen med visionären Olav i kyrkan skall inte tolkas som något exceptionellt eller som symbol för en motsättning: prästen läste på latin («lestine lange»), och det är förståeligt om Olavs berättelse på norska om sina märkliga syner tilldrog sig större intresse. [...] [D]et [...] var [e]j ovanligt att sådana som haft extraordinära upplevelser av liknande art begav sig till kyrkan och berättade därom för präst och menighet. (Jonsson 1995, 48)

Slik eg ser det, er ikkje denne påstanden haldbar. Forteljinga til Olav på norsk om draumane han hadde hatt, var sjølvsagt meir interessevekkande viss det liturgiske språket var latin, noko det var i høgmellomalderen (jf. Valkendorf 1519). Likevel er tonen han tar i førnemnde strofe (Drk 7), etter mitt skjønne openbert konfronterande. Til dømes vender han seg direkte til presten: «No stend'e *du* for altaren / og legg ut tekstine *dine*; / sò stend'e eg i kyrkjedyrni; / fortelja vil eg draumane mine» (Drk 7:1–4, mi utheving). Etter mi ringe meining er denne framferda alt anna enn høvisk, og det er antakeleg tilsikta òg. Her ter nemleg Olav seg på ein måte som står i skarp motsetning til den fornemme mannen han blir framstilt som ved andre høve (jf. Drk 1; jf. Drk 6; jf. Drk 8–9; jf. Johannesen 1993, 44; jf. Jonsson 1996, 114). Elles har ein variant av oppskrifta av Landstad etter Maren Ramskeid ein enda meir konfronterande tone enn den restitusjonen etter M. Myhren hovudsakleg bygger på (G. Bø og M. Myhren 2002, 78; jf. Johannesen 1993, 44). Sidan Olav der bruker ei imperativisk form av det dialektale verbet *gange*, som tyder 'gå', synest han faktisk befale presten å hute seg vekk: «No stænde du før [el.: 'Gak[k] {d.e. imperativ av *gange* 'gå'} *no dæg te*'] altraren / å læg ut texten din [el.: '*dine*'] / så stænde æg i kyrkjedyrni / fortællje vil æg dramæn min [el.: '*å fortæle dr{aumane} mine*']» (NMB 1: 54 II, strofe 6, frå verselinje 1 til verselinje 4, delvis mi utheving; *Norsk Ordbok*, s.v. «Gå»).

I dette underkapittelet har eg prøvd å seie noko om møtet mellom presten og Olav i kyrkja trettandedag jul sett frå eit teologisk, epistemologisk synspunkt. Som vi har sett, kan det å sjå det heile under denne synsvinkelen kaste nytt lys over den aktuelle strofa (Drk 7). Dessutan kjenner eg meg som nemnt framanfor overtydd om at det å vektlegge desse perspektiva også kan kaste nytt lys over balladen sett under eitt. Strofa som handlar om møtet mellom presten og Olav (Drk 7), er nemleg på mange måtar krumtappen – det vil seie det viktigaste elementet – i kvedet (jf. Blom 1971, 253). Viss førnemnde strofe (Drk 7) omhandlar ulikskap i måte å erkjenne religiøs sanning på, er det ikkje utenkeleg at balladen som heilskap dreier seg om denne skilnaden. Det er i tilfelle typisk for den mellomalderske europeiske visjonsdiktinga, som er den litterære sjangeren kvedet vanlegvis blir rekna til (Fjågesund 1995, 64), sidan ho

tematiserer religiøs erkjening (D. Myhren 1995, 34). Slik eg ser det, handlar derfor balladen hovudsakleg om religiøs erkjening, nærmare bestemt erkjening av saker av eskatologisk natur som purgatorium, Kristi tilbakekomst og dommedag. Mogelegvis kan apostelen Paulus samanfatte det som er blitt sagt i dette underkapittelet, der eg har lagt vekt på teologiske og epistemologiske perspektiv. Ungdom som vitrast (jf. Drk 21), forholdet mellom tru og kunnskap og dessutan det å komme til fullkommen erkjening gjennom visjonar er tydelegvis viktige tema i forfattarskapet hans (jf. 1. Kor 13:8b–13a). I så måte har Draumkvedet og til dømes dette utdraget av Paulus' første brev til korintarane etter alt å dømme mykje til felles tematisk sett:

Då eg var barn, tala eg som eit barn, tenkte eg som eit barn, forstod eg som eit barn. Men då eg vart vaksen, la eg av det barnslege. No ser [*Vulgata*: «videmus», jf. ordet *visjon*] vi i ein spegel,<sup>146</sup> i ei gåte, men då skal vi sjå andlet til andlet. No skjønar eg stykkevis, men da skal eg kjenna alt fullt ut, liksom eg er fullt ut kjend av Gud. (1. Kor 13:11–12, mi utheving)

Viss vi låner nokre ord frå dette stutte utdraget (1. Kor 13:11–12), trur eg vi kan summere opp hovudpunkta i kvedet slik: Olav, ein unggut (jf. Drk 1; jf. 1. Kor 13:11a), har gjennom det han har sett i draume, fått ein forsmak på det som ventar ein i livet etter døden (jf. Drk 18:3; jf. Drk 19:3). Derfor verken talte, tenkte eller forstod han som eit barn da han troppa opp i kyrkja trettandedag jul, men som ein vaksen (jf. Drk 7; jf. 1. Kor 13:11). Det stod i skarp motsetning til presten, som framleis såg i ein spegel, i ei gåte – i dette tilfellet ein tekst (jf. Drk 7:1–2; jf. 1. Kor 13:12a). Olav, derimot, hadde stått andlet til andlet med det han fortalde om, følgjeleg skjønte han ikkje lenger stykkevis, men kjente fullt ut (jf. Drk 7: 3–4; jf. 1. Kor 13:b). Det er det som er Olavs openbering (jf. Dinzelbacher «Draumkvæde»), og det er den balladen handlar om. Dermed blir det å påstå at kvedet er eit polemisk innlegg i eit ordskifte om såkalla religionspolitikk (jf. Johannesen 1993, 42 f.; jf. Laugerud 2018, 284 f.; jf. Midbøe 1949, 112 f), i beste fall ein simplifikasjon. Religionspolitikken gjeld nemleg denne heimen (jf. Drk 3:4; jf. Drk 26:3; jf. Drk 29:3), mens Draumkvedet omhandlar den «andre heimen» (Drk 18:3; Drk 19:3). Slik eg ser det, er det framfor alt ut frå denne konteksten ein må forstå kvedet. Så, da får vi berre vente og sjå om draumane til Olav blir til røyndom; viss det skulle bli tilfellet, treng vi tydelegvis ikkje frykte (jf. Drk 35).

---

<sup>146</sup> Tilvisinga til *Vulgata* er henta frå den 5. utgåva av *Biblia Sacra Vulgata* (Weber og Gryson, 2007).

## 5 Avslutning

### 5.1 Samanfating og konklusjon

#### 5.1.1 Samanfating

Innleiingsvis formulerte eg denne overordna problemstillinga: Kva omhandlar Draumkvedet sett frå eit teologisk synspunkt? I eit forsøk på å belyse denne problemstillinga og dessutan ut frå henne formulerte eg ytterlegare fire spørsmål, nemleg:

- 1 Kva er teologi, nærmare bestemt systematisk og topisk teologi, og korleis kan eg sjå på Draumkvedet frå desse innfallsvinklane?
- 2 Kva for eit draumkvede bør eg analysere?
- 3 Kva kan litteratur- og kulturhistoria fortelje om Draumkvedet?
- 4 Kva særmerker Draumkvedet med omsyn til dei teologiske temaa eskatologi og teologisk epistemologi?

Slik eg ser det, krev den overordna problemstillinga at eg ser på kvedet frå ein makrohermeneutisk innfallsvinkel, mens dei underordna problemstillingane krev ein mikrohermeneutisk innfallsvinkel (jf. Jeanrond 1994, 4; 8). Som vi har sett, er formålet med den teologiske hermeneutikken når vi ser han i mikrohermeneutisk perspektiv, å tolke til dømes tekstar. Formålet med han når ein ser han i makrohermeneutisk perspektiv, derimot, er å tolke dette universet som Guds univers. Likevel kan ein berre nå det makrohermeneutiske målet gjennom mikrohermeneutiske aktivitetar (8), som i dette tilfellet var å lage ein teologisk analyse av Draumkvedet. Det eg gjer i framhaldet, er derfor å prøve å dra ei slutning ut frå funna eg har gjort i samband med denne analysen. Slik samanfattar eg hovudpunkta i framstillinga før eg forsøker å svare på det overordna spørsmålet, nemleg: Kva omhandlar Draumkvedet sett frå eit teologisk synspunkt?

I det tredje og fjerde kapittelet laga eg ein teologisk analyse av balladen der eg fokuserte på temaa eskatologi og teologisk epistemologi. Spørsmålet eg stilte teksten, var dermed: Kva

særmerker Draumkvedet med omsyn til dei teologiske temaa eskatologi og teologisk epistemologi? Undervegs prøvde eg også å svare på dette spørsmålet: Kva kan kulturhistoria fortelje om Draumkvedet? Eit av fleire resultat eg er kommen til i så måte, er at eskatologien i kvedet hovudsakleg samsvarer med den førreformatoriske eller romersk-katolske eskatologien. Grunnen til at eg drar denne slutninga, er at balladen tydelegvis framstiller purgatoriet. Dette resultatet overraskar nok ingen sidan skjærselden er den gjengse nemninga på staden balladen framstiller, eksempelvis i litteraturen om Draumkvedet som er skriven etter tusenårsskiftet (bl.a.: Amundsen 2005, 176; Amundsen 2017, 129; Flæten 2011, 83; Laugerud 2018, 284; Rasmussen 2019, 13; Steinsland 2004, XLIX; *Store norske leksikon*, s.v. «Skjærsilden,» lesen 20. november 2019). Likevel bør ein ikkje rekne det at kvedet framstiller purgatoriet, eller det at det finst spor av denne førreformatoriske førestillinga i balladen, som ei sjølvfølge. Slik eg ser det, er det faktisk eit oppsiktsvekkande resultat ettersom kvedet først blei skrive opp drygt 300 år etter reformasjonen (Barnes 1974, 3).

Det at den teologiske epistemologien skulle kunne kaste nytt lys over balladen som eit heile, derimot, kom nok meir uventa på somme. Som vi har sett, tolkar nemleg mange (bl.a.: Johannesen 1993, 42 f.; Laugerud 2018, 284 f.; Midbøe 1949, 112 f.) strofa som handlar om møtet mellom presten og Olav (Drk 7), som ein beisk teologisk konfrontasjon mellom dei to figurane. Dessutan er førnemnde strofe (Drk 7) på mange måtar krumtappen i kvedet (jf. Blom 1971, 253), følgjeleg får tolkinga av henne stor innverknad på tolkinga av balladen som heilskap. Likevel meiner eg å ha påvist i analysen at det å tolke kvedet som eit polemisk innlegg i eit ordskifte om religionspolitikk (jf. Johannesen 1993, 42 f.; jf. Laugerud 2018, 284 f.; jf. Midbøe 1949, 112 f), blir ein simplifikasjon. Slik eg ser det, omhandlar møtet mellom presten og Olav snarare ulikskap i måte å erkjenne religiøs sanning på enn ulikskap i religiøs sanning. Tolkinga eg legg fram av balladen, samsvarer dermed med den mellomalderske europeiske visjonsdiktinga, som er den litterære sjangeren kvedet vanlegvis blir rekna til (Fjågesund 1995, 64). Ho tematiserer som kjent religiøs erkjenning (D. Myhren 1995, 34). Uansett treng ikkje tolkinga eg presenterer, nødvendigvis vere den einaste saliggjerande, men etter mitt skjønn kan ho iallfall vere eit korrektiv til dei tradisjonelle tolkingane. Som det står skrive hos evangelisten Matteus (t.d. Matt 11:15): «Den som har øyre, høyr!» (Matt 11:15).

## 5.1.2 Konklusjon

Så, kva omhandlar Draumkvedet sett frå eit teologisk synspunkt? Eller viss ein ser saka i makrohemeneutisk perspektiv: Korleis tolkar den hypotetiske diktaren av balladen dette universet som Guds univers (jf. Jeanrond 1994, 8)? Framfor alt må eg understreke at Gud er ein sentral aktør i kvedet. Til dømes grip han inn i handlinga når Olav kjem til dei islagde vatna: «Sò kom eg meg åt vòtni, / der isane brunno blå; / men *Gud* skaut det i hugen min, / eg vende derifrå» (Drk 20:1–4, mi utheving). Det er også Gud eller Herren Olav påkallar når han møter dei syndige sjelene i Broksvalene: «Kom eg meg åt borni dei, / dei stodo sò høgt på glod; / *Herre Gud*, syndige såline, / dei ha banna burt fader og moder. // Kom eg meg åt mannen den, / hadde hendane utav blod; / *Gud* nåde, dei syndige såline / hadde flutt deild i skog» (Drk 27:1–4, mi utheving; Drk 28:1–4, mi utheving). Dessutan er Gud sjølv sagt til stades gjennom den inkarnerte Kristus:

Sò kom den ferdi sunnantil, / det tottest meg vera best; / fyre reid sankte Såle-Mikkjel / og næste *Jesus Krist*. / I Broksvaline [og så vidare]. // Og det var sankte Såle-Mikkjel, / han vog med skålevekt; / sò vog han alle syndesjæline / hen til *Jesus Krist*. / Det var Olav Åknesonen som søve heve sò lengje. (Drk 31, mi utheving; Drk 35, mi utheving)

Med andre ord: Det er ingen såkalla deistisk gud som opptrer i Draumkvedet, det vil seie ein gud som verken styrer verda eller openberrar seg (jf. Dege «Deisme»). Nei, Gud, slik han blir skildra i balladen, styrer tvert om Olav unna dei verste vanskane i dødsriket (jf. Drk 20). Dessutan bønnehøyrer Herren Olav når Olav ber han vere nådig mot dei syndige sjelene i Broksvalene (jf. Drk 27–28). Provet på at bønna blir høyrte og ønsket stetta, er at dei syndige sjelene til slutt blir vegne «hen til Jesus Krist» (Drk 35:4). Slik openberrar Gud seg som ein nådig gud som støtt har ein finger med i spelet, enda han bruker mellommenn, til dømes erkeengelen Mikael (jf. Drk 35). Slik eg ser det, framstiller Draumkvedet det som om menneskelivet er hovudsakleg eskatologisk, det vil seie vendt mot dei siste ting, og da særleg dommen (jf. Drk 33 f.). Likevel er utfallet av dommen lagt fullt og heilt i Guds hender. Rettnok går det for seg ein kamp mellom gode og vonde makter, dei heilage og dei «grutte», Kristus og antikrist (jf. Drk 30 f.). Samstundes er det tydelegvis ingen stor fare for fortaping, for som ved eit trylleslag lar erkeengelen Mikael nåde gå for rett (jf. Drk 35). Dette universet, også kalla allheimen (*Norsk Ordbok*, s.v. «Allheim»), som omfattar det menneskelege tilværet

både i «denne heimen» (Drk 3:4; Drk 26:3; Drk 29:3) og den «andre heimen» (Drk 18:3; Drk 19:3), tilhører derfor Gud ifølgje Draumkvedet.

## ***5.2 Merknader til oppgåva***

Slik eg ser det, er den største svakheita denne oppgåva har, den teoretiske tilnæringsmåten eg har brukt i analysen. Denne systematiske framgangsmåten, som Mjaaland (2017, 106) kallar topisk teologi, er nemleg etter mitt skjønn eit nybrottsarbeid i den systematiske teologien. Likevel meiner eg han har vore tenleg fordi han har medverka til å systematisere analysen og dessutan gitt ei fagleg grunngeving for utvalet av emne. Nærmare bestemt har eg ordna analysen etter teologiske tema eller topoi, det vil seie klassiske stadar i teologien (99), i dette tilfellet eskatologi og teologisk epistemologi. Grunnen til det er at eg meiner tematikken i den mellomalderske europeiske visjonsdiktinga, som Draumkvedet mogelegvis fell inn under, og desse teologiske temaa overlappar kvarandre. I så måte har eg enda ein merknad, for formålet med førnemnde litterære sjanger er ikkje berre å framstille apokalyptiske syner og tematisere religiøs erkjenning (jf. D. Myhren 1995, 34). Dei mellomalderske europeiske visjonsdikta er også didaktiske, det vil seie at dei har til formål å lære eit godt levevis og undervise i moral (Fjågesund 1995, 65). Av den grunn kunne analysen også ha tatt utgangspunkt i dette teologiske temaet, det vil seie den teologiske etikken. Viss eg følgjer opp oppgåva på eit seinare tidspunkt, kjem eg derfor til å endre den fjerde underordna problemstillinga, og den reviderte problemstillinga skal lyde: Kva særmerker Draumkvedet med omsyn til dei teologiske temaa eskatologi, teologisk etikk og teologisk epistemologi?

## ***5.3 Framlegg til vidare forskning***

Ut frå det eg har funne ut gjennom den teologiske analysen, har eg gjort meg nokre tankar om vidare forskning. Særleg meiner eg framtidig forskning i mellomalderske framstillingar av purgatoriet bør ta meir omsyn til Draumkvedet enn det forskinga i dette emnet hittil har gjort.



Viss nokon hadde bedt meg om å gi eit konkret døme, ville eg ha eg sitert Le Goff (1984). I boka *The Birth of Purgatory*, som eg vil karakterisere som eit av standardverka i emnet, skriv han nemleg: «I beste fall gav [førestillinga om] purgatoriet grobotn for snevre uttrykk for religiøsitet i det trettande hundreåret så nær som diktverket til Dante» (357, mi omsetting).<sup>147</sup> Etter mitt skjønn er denne påstanden dårleg underbygd. Som vi har sett, daterer mange kvedet til høgmellomalderen, det vil seie tida frå omkring 1130 til omkring 1350, noko som omfattar det trettande hundreåret. Dessutan meiner eg Draumkvedet ikkje er eit såkalla snevert uttrykk for religiøsitet, men eit visjonsdikt som bør nemnast i same andedrag som til dømes Skiringsheimen (Alighieri 2000 [eig. ca. 1308–1320], 219 f.). Det har eg da også gjort, og eg er slett ikkje den einaste (bl.a.: jf. G. Bø og M. Myhren 2002, 30; jf. Fjågesund 1995, 64 f.; Johannesen 1993, 74 f.;<sup>148</sup> jf. Solheim referert i Blom [1971, 251]). Med andre ord: Viss Le Goff framleis hadde vore i live,<sup>149</sup> skulle eg ha foreslått ei revidert utgåve av *La naissance du Purgatoire* for han.

Ein annan implikasjon eg meiner analysen har med omsyn til vidare forskning, gjeld spørsmålet om såkalla folkereligion (jf. Siebald «Folk Piety/Folk Religion: Folk [sic]/Folk Religion»), særleg med tanke på Telemark i etterreformatorisk tid. Spørsmålet dei lærde stridest om, er om det fanst ein «folkeleg katolisisme» i Noreg (jf. Fuchs «Folk Piety/Folk Religion: Christianity: Catholicism»), til dømes i Telemark, i tida etter at lutherdommen blei innført. Ein som argumenterer intenst for at katolisismen humpa og gjekk i det aktuelle området i den aktuelle perioden, er Laugerud (2018, 243 f.) – som venteleg er: «Telemark var et av de områder hvor det katolske hang ved lenge [...]» (276). Etter mitt skjønn er tanken om at det fanst ein slik «katolsk folkekultur» i Telemark, interessant, men eg er usikker på om det er tilfellet. Er det da slik at Maren Ramskeid, for å nemne eit døme, eigentleg var katolikk – eller «papist», som ho sannsynlegvis ville ha kalla det sjølv?<sup>150</sup> Kva om ho, som blei

---

<sup>147</sup> «In the thirteenth century Purgatory gave rise to at best limited forms of spirituality—leaving aside Dante’s great poem.»

<sup>148</sup> Johannesen tar rettnok avstand frå jamføringane mellom Draumkvedet og *Den guddommelege komedie*: «Draumkvedet har som sambandsline til *Divina Commedia* ei ynskje- og gjallarbru hos langsynte Draumkvedeforskarar [sic], bøygde over dei kvite sidene og dei tome kapitla i Noregs-soga [sic] før Johan Sverdrup. Dikta er så ulike som to dikt kan bli» (1993, 70). Jammen sa eg smør!

<sup>149</sup> Jacques Le Goff døydde 1. april 2014 (The Guardian 2014).

<sup>150</sup> Det var heilt vanleg å kalle katolisisme papisme og dertil katolikkar papistar. Det går til dømes fram av den latinske tittelen på den såkalla *Feiekosten* (lat. *Everriculum fermenti veteris seu residuae in Danico orbe cum paganismi tum papismi reliqviae in apricum prolatæ*) av den danske pietistiske teologen og forfatternen Erik Pontoppidan (1736).

konfirmert av ein evangelisk-luthersk prest 13. oktober 1833 (Jonsson og O. Solberg 2011, 335), hadde nekta å bli assosiert med den såkalla papismen? Hadde ho vore katolikk likevel? Korfor kan ein ikkje likså gjerne karakterisere uttrykka for folkeleg religiøsitet i Telemark i etterreformatorisk tid, som Draumkvedet er eit døme på, som «folkeleg protestantisme» (jf. Schieder «Folk Piety/Folk Religion: Christianity: Protestantism»)? Slik eg ser det, bør desse spørsmåla tydelegvis belysast grundigare.

## 6 Litteratur

- Abraham, William J. og Frederick D. Aquino. 2017. «Introduction: The Epistemology of Theology.» I *The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology*, redigert av William J. Abraham og Frederick D. Aquino, 1–6. Oxford: Oxford University Press.
- Alighieri, Dante. 2000. *Den guddommelege komedie*. Omsett av Magnus Ulleland. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Alver, Brynjulf. 1970. *Dag og merke: Folkeleg tidsrekning og merkedagstradisjon*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Amundsen, Arne Bugge. 2005. «Religiøs reform mellom makt og avmakt.» I *Norges religionshistorie*, redigert av Arne Bugge Amundsen, 163–212. Oslo: Universitetsforlaget.
- . 2017. «The Reformation and Rituals.» *Arv: Nordic Yearbook of Folklore* 73 (1): 115–133.
- Aquinas, Thomas. 1947. *The Summa Theologica*. Omsett av paterane i den engelske dominikanske provinsen. New York: Benziger Brothers.
- . 2019a. «Sancti Thomae de Aquino: Scriptum super Sententiis: liber III a distinctione XXIII ad distinctionem XXV.» Corpus Thomisticum. <https://www.corpusthomisticum.org/snp3023.html#10381>
- . 2019b. «Sancti Thomae de Aquino: Summa Theologiae: secunda pars secundae partis a quaestione I ad quaestionem XVI.» Corpus Thomisticum. <https://www.corpusthomisticum.org/sth3001.html>
- Asbjørnsen, [Peter Christen] og Jørgen Moe. 1843. *Norske Folkeeventyr samlede ved Asbjørnsen og Jørgen Moe: Første Deel*. Kristiania: forlagt av Johan Dahl.
- Barnes, Michael. 1972. «‘Draumkvæde’—How Old Is It?». *Scandinavica* 10 (1): 85–105.
- . 1974. *Draumkvæde: An edition and study*. Oslo. Universitetsforlaget.

- . 1995. «Draumkvæde revisited.» *Telemark Historie: Tidsskrift for Telemark Historielag* 16 (1): 54–63.
- Bauckham, Richard. 2007. «Eschatology.» I *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, redigert av John Webster, Kathryn Tanner og Iain Torrance, 306–322. Oxford: Oxford University Press.
- Bauckham, Richard og Trevor Hart. 1999. *Hope Against Hope: Christian Eschatology in Contemporary Context*. London: Darton, Longman & Todd.
- Bekker-Nielsen, Hans og Ole Widding. «Maria: Norge, Island.» *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingtid til reformasjonstid*, bd. 11, Oslo, 1966.
- Berntson, Martin. 2019. «Henning Laugerud: Reformasjon uten folk: Det katolske Norge i før- og etterreformatorisk tid (Instituttet for sammenlignende kulturforskning, Serie B. Skrifter, 172). [Oslo]: St. Olav forlag, 2018. 364 s.» *Collegium Medievale: Interdisciplinary Journal of Medieval Research* 32 (1): 85–92.
- Blom, Ådel Gjøstein. 1971. *Ballader og legender: Fra norsk middelalderdiktning*. Oslo: Universitetsforlaget.
- . 1982. *Norske mellomalderballadar 1: Legendeviser*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Blom, Ådel Gjøstein og Olav Bø. 1973. *Norske balladar i oppskrifter frå 1800-talet*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Bugge, Anders. «Apokalypsen.» *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingtid til reformasjonstid*, bd. 1, Oslo, 1956.
- Bugge, Sophus. 1854. «Mythologiske Oplysninger til Draumkvædi.» *Norsk Tidsskrift for Videnskap og Litteratur* 7: 102–121.
- Bø, Gudleiv og Magne Myhren. 2002. *Draumkvedet: Diktverket og teksthistoria*. Oslo: Novus forlag.
- Bø, Olav. 1975. «Draumkvedet – Kentnisse [sic] und Vermutungen.» *Norveg: Tidsskrift for folkelivsgransking: Ny serie av Ord og Sed* 17 (1): 155–172.

- . 1987. *Trollmakter og godvette: Overnaturlige vesen i norsk folketru*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- . 1993. *vår [sic] norske jul*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Cooper, Helen. 1999. «The Four Last Things in Dante and Chaucer: Ugolino in the House of Rumour.» I *New Medieval Literatures: 3*, redigert av David Lawton, Wendy Scase og Rita Copeland, 39–66. Oxford: Oxford University Press.
- Dege, Jan Tormod. «Deisme.» *Ord og uttrykk i filosofien*, Trondheim, 1995.
- Den norske kyrkja. 1900. *Tekstbog for den norske Kirke*. Kristiania: Jacob Dybwads Forlag.
- . 2011. «Registre til Tekstbok for Den norske kirke.» [https://kirken.no/globalassets/kirken.no/omtrogen/kirkearet/gudst2011\\_tekstboken\\_registre\\_bokmaal.pdf](https://kirken.no/globalassets/kirken.no/omtrogen/kirkearet/gudst2011_tekstboken_registre_bokmaal.pdf)
- Denzinger, Henrici. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 43. utg., Freiburg im Breisgau, 2010.
- Dinzelbacher, Peter. 1980. «Zur Entstehung von Draumkvæde.» *Skandinavistik* 10 (2): 89–96.
- . «Draumkvæde.» *Medieval Scandinavia: an encyclopedia*, New York, 1993.
- Edsman, Carl-Martin. «Limbus.» *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingtid til reformasjonstid*, bd. 10, Oslo, 1965.
- . «Skårseld.» *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingtid til reformasjonstid*, bd. 16, Oslo, 1971.
- Ekroll, Øystein og Morten Stige. 2000. *Middelalder i stein*. Bind 1 av *Kirker i Norge*, redigert av Oddbjørn Sørmoen. Oslo: Arfo.
- Engelstoft, C. T. 1840. *Liturgiens eller Alterbogens og Kirkeritualets Historie i Danmark*. København: på C. A. Reitzels forlag.
- Fergusson, David. 1997. «Eschatology.» I *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*, redigert av Colin E. Gunton, 226–244. Cambridge: Cambridge University Press.

- Fett, Harry. 1917. *Norges malerkunst i middelalderen*. Kristiania: Alb. Cammermeyers Forlag.
- Fjågesund, Peter. 1995. «Draumkvedet og Europa: Visjonsdiktningen som litterær sjanger.» *Telemark Historie: Tidsskrift for Telemark Historielag* 16 (1): 64–63.
- Fletcher, Jeannine Hill. 2011. «Eschatology.» I *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, redigert av Francis Schüssler Fiorenza og John P. Galvin, 621–652. Minneapolis: Fortress Press.
- Flæten, Jon. 2011. «Nådens nærhet i 1300-tallets dominikanske 'søsterbøker'.» *Norsk Teologisk Tidsskrift* 112 (2): 68–86.
- Fuchs, Ottmar. «Folk Piety/Folk Religion: Christianity: Catholicism.» *Religion Past & Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, bd. 5, Leiden, 2009.
- Gad, Tue. «Mikael.» *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingtid til reformasjonstid*, bd. 11, Oslo, 1966.
- Gallén, Jarl. «Bot.» *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingtid til reformasjonstid*, bd. 2, Oslo, 1957.
- . «Franciskanorden.» *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingtid til reformasjonstid*, bd. 4, Oslo, 1959.
- Garstein, Oskar. 1963. *Until the Establishment of the S. Congregatio de Propaganda Fide in 1622: 1539–1583*. Bind 1 av *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia*. Oslo: Universitetsforlaget.
- . 1980. *Until the Establishment of the S. Congregatio de Propaganda Fide in 1622: 1583–1622*. Bind 2 av *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia*. Oslo: Universitetsforlaget.
- . 1992a. *Jesuit Educational Strategy: 1553–1622*. Bind 3 av *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia*. Leiden: E. J. Brill.

- . 1992b. *The Age of Gustavus Adolphus and Queen Christina of Sweden: 1622–1656*. Bind 4 av *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia*. Leiden: E. J. Brill.
- . 1998. *Klosterlasse: Stormfuglen som ville gjenerobre Norden for katolisismen*. Oslo: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard).
- Gjermundsen, Arne Johan. 2006. *Hollamålet i Nedre Telemark: Ord og uttrykk*. Porsgrunn: Norgesforlaget.
- Grambo, Ronald. «Minstrelstrofe.» *Folkloristisk håndbok: Begreper – termer*, Oslo, 1984.
- Griffiths, Paul J. 2008. «Purgatory.» I *The Oxford Handbook of Eschatology*, redigert av Jerry L. Walls, 427–445. Oxford: Oxford University Press.
- Gullåsen, Hildegunn. 2006. «The medieval Calvary group in Norway: context [sic] and functions.» *Collegium Medievale: Interdisciplinary Journal of Medieval Research* 19 (1): 5–30.
- Gunton, Colin. 1997. «Historical and systematic theology.» I *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*, redigert av Colin E. Gunton, 3–20. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hauglid, Roar. 1973. *Dekor og utstyr*. Bind 1 av *Norske stavkirker*, redigert av Roar Hauglid. Oslo: Dreyers Forlag.
- Haukaas, Jon. 1995. «Om opphavet til ordet ‘uteksti’ i Draumkvedet.» *Telemark Historie: Tidsskrift for Telemark Historielag* 16 (1): 123–128.
- Heggstad, Leiv, Finn Hødnebo og Erik Simensen. 2008. *Norrøn ordbok*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Hellemo, Geir. 1995. «Visjonære forbilder for Draumkvedet.» *Telemark Historie: Tidsskrift for Telemark Historielag* 16 (1): 79–87.
- Hodne, Bjarne. 1980. *Å leve med døden: Folkelige forestillinger om døden og de døde*. Oslo: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard).

- Indrebø, Gustav. 1931. *Gamal norsk [sic] homiliebok: Cod. AM 619 4°*. Oslo: i hovudkommisjon hos Jacob Dybwad.
- Janss, Christian og Christian Refsum. 2010. *Lyrikkens liv: Innføring i diktlesning*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Jeanrond, Werner G. 1994. *Theological Hermeneutics: Development and Significance*. London: SCM Press.
- Johannesen, Georg. 1993. *Draumkvede [sic] 1993: Tre essay om norsk folkedikting*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Johansen, Johannes R. 2005. *Den ortodokse kirkes guddommelige liturgier*. Oslo: Solum Forlag.
- Jonsson, Bengt R. 1995. «Nogot [sic] om Draumkvædet.» *Telemark Historie: Tidsskrift for Telemark Historielag* 16 (1): 46–48.
- . 1996. «Om Draumkvædet och dess datering.» *Sumlen: Årsbok för vis- och folkmusikforskning* 16 (1): 9–153.
- Jonsson, Bengt R. og Olav Solberg. 2011. *"Vil du meg lyde": Balladsångare i Telemark på 1800-talet*. Oslo: Novus forlag.
- Jonsson, Bengt R., Svale Solheim og Eva Danielson. 1978. *The Types of the Scandinavian Medieval Ballad: A descriptive catalogue*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Keyser, R. og P. A. Munch. 1846. *Norges Love ældre end Kong Magnus Haakonssöns Regjerings-Tiltrædelse i 1263*. Bind 1 av *Norges gamle Love indtil 1387*, redigert av R. Keyser og P. A. Munch. Kristiania: trykt hos Chr. Grøndahl.
- Kilström, Bengt Ingmar. «Majestas Domini.» *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingtid til reformasjonstid*, bd. 11, Oslo, 1966.
- Kittang, Atle. «Hermeneutikk.» *Litteraturvitenskapelig leksikon*, 2. utg., Oslo, 2007.



- Kolsrud, Oluf. 1952. *Messuskýringar: Liturgisk symbolik frá den norsk-islandske kyrkja i millomalderen*. Oslo: i hovudkommissjon hos Jacob Dybwad.
- Landstad, M. B. 1853. *Norske Folkeviser*. Kristiania: Chr. Tønsbergs Forlag.
- Laugerud, Henning. 2018. *Reformasjon uten folk: Det katolske Norge i før- og etterreformatorisk tid*. [Oslo]: St. Olav forlag.
- Le Goff, Jacques. 1981. *La naissance du Purgatoire*. Paris: Éditions Gallimard.
- . 1984. *The Birth of Purgatory*. Omsett av Arthur Goldhammer. Chicago: The University of Chicago Press.
- Liestøl, Knut. 1946. *Draumkvæde: A Norwegian Visionary Poem from the Middle Ages*. Oslo: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard).
- Lothe, Jakob, Christian Refsum og Unni Solberg. 2007. *Litteraturvitenskapelig leksikon*. Oslo: Kunnskapsforlaget.
- Luther, Martin. 1887. *Udvalg af Luthers reformations-skrifter*. Omsett av Kristian Olsen. Høvik: Bibliothek for de tusen hjem.
- MacDonald, Scott. 1993. «Theory of knowledge.» I *The Cambridge Companion to Aquinas*, redigert av Norman Kretzmann og Eleonore Stump, 160–195. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meldalen, Maria Granly. 2015. «‘Dróttning himins ok jarðar, María guðs móðir’: Jomfru Marias norrøne epiteter og deres religiøse betydning.» Masteroppgåve, Universitetet i Oslo.
- Midbøe, Hans. 1949. *Draumkvedet: En studie i norsk middelalder*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Mjaaland, Marius Timmann. 2017. *Systematisk teologi*. Oslo: Verbum Akademisk.
- Moe, Jørgen. 1877. *Samlede Skrifter*. Bind 2 av *Samlede Skrifter*. Kristiania: Alb. Cammermeyers Forlag.

- Moe, Moltke. 1927. *Moltke Moes samlede skrifter*. Bind 3 av *Moltke Moes samlede skrifter*, redigert av Knut Liestøl. Oslo: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard).
- Myhren, Dagne Groven. 1995. «Katedral eller stavkirke: Genredrøfting og tro i Draumkvedet.» *Telemark Historie: Tidsskrift for Telemark Historielag* 16 (1): 34–45.
- Myhren, Magne. 1995. «Draumkvædet - [sic] fylledrøs, stevsamling eller folkevise.» *Telemark Historie: Tidsskrift for Telemark Historielag* 16 (1): 49–53.
- Nationalmuseet. 2016. «Kalkmalerier i danske kirker.» Oppdatert i september 2016. <https://natmus.dk/salg-og-ydelser/museumsfaglige-ydelser/kirker-og-kirkegaarde/kalkmalerier-i-danske-kirker/>
- Nestle, E. og K. Aland. 2012. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Nordström, Folke. «Paradis.» *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingtid til reformasjonstid*, bd. 13, Oslo, 1968.
- Norsk katolsk bisperåd. 2000. *Lov Herren: Katolsk salmebok*. Oslo: St. Olav forlag.
- Norsk Ordbok 2014. «Om Norsk Ordbok.» <http://no2014.uib.no/perl/ordbok/no2014.cgi>
- Oftestad, Bernt Torvild. 1988. *Lære tro fornuft: Kirkene i nytiden*. Bind 4 av *Kristendommen i Europa*, redigert av Brynjar Haraldsø, Åge Holter, Bernt T. Oftestad, Jan Schumacher og Oskar Skarsaune. Oslo: Tano.
- Phan, Peter C. 2008. «Roman Catholic Theology.» I *The Oxford Handbook of Eschatology*, redigert av Jerry L. Walls, 215–232. Oxford: Oxford University Press.
- Pickavé, Martin. 2012. «Human knowledge.» I *The Oxford Handbook of Aquinas*, redigert av Brian Davies og Eleonore Stump, 311–326. Oxford: Oxford University Press.
- Pontoppidan, Erik. 1736. *Everriculum fermenti veteris seu residuae in Danico orbe cum paganismi tum papismi reliqvæ in apricum prolatae*. København.

- Rasmussen, Tarald. 2019. «Reformasjonen, døden og de døde.» I *Å minnes de døde: Døden og de døde i Norge etter reformasjonen*, redigert av Tarald Rasmussen, 9–26. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Refsum, Christian. «Ballade.» *Litteraturvitenskapelig leksikon*, 2. utg., Oslo, 2007.
- Riisøy, Anne Irene. 2006. «Sex, rett og reformasjon.» Doktoravhandling, Universitetet i Oslo.
- Roos, Heinrich. «Dommedag.» *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingtid til reformasjonstid*, bd. 3, Oslo, 1958.
- Sandberg, Inger C. «Dommedag: Dommedag (ikonogr.)» *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingtid til reformasjonstid*, bd. 3, Oslo, 1958.
- Schieder, Rolf. «Folk Piety/Folk Religion: Christianity: Protestantism.» *Religion Past & Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, bd. 5, Leiden, 2009.
- Schou, Jacob Henric. 1795. *Christian VII. Forordninger fra 1766 til 1774*. Bind 5 av *Chronologisk Register over de Kongelige Forordninger og Aabne Breve, samt andre trykte Anordninger, som fra Aar 1670 af ere udkomne, tilligemed et nøiagtigt Udtog de endnu giældende, for saavidt samme i Almindelighed angaae Undersaatterne i Danmark og Norge, forsynet med et alphabetisk Register*, redigert av Jacob Henric Schou. København: trykt hos Frid. Wilh. Thiele.
- Schumacher, Jan Henrik. «Apsis.» *Kirkehistorisk latinleksikon: Begreper fra middelalderens kirke- og klosterliv*, Oslo, 2015.
- . «Calvaria.» *Kirkehistorisk latinleksikon: Begreper fra middelalderens kirke- og klosterliv*, Oslo, 2015.
- . «Dies irae.» *Kirkehistorisk latinleksikon: Begreper fra middelalderens kirke- og klosterliv*, Oslo, 2015.
- . «Sequentia.» *Kirkehistorisk latinleksikon: Begreper fra middelalderens kirke- og klosterliv*, Oslo, 2015.

- Seip, D. A. «Bibelöversättning: Norge.» *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingtid til reformasjonstid*, bd. 1, Oslo, 1956.
- Siebold, Manfred. «Folk Piety/Folk Religion: Folk [sic]/Folk Religion.» *Religion Past & Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, bd. 5, Leiden, 2009.
- Slaattelid, Hermund. «Innleiing.» I *Romersk retorikk*, redigert av Hermund Slaattelid, 7–46. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Snorri Sturluson. 1950. *Edda: Gylfaginning og prosafortellingene av Skáldskaparmál*. Bind 1 av *Nordisk filologi: Tekster og lærebøker til universitetsbrug: Serie A: Tekster*, redigert av Anne Holtsmark og Jón Helgason. Oslo: Dreyers Forlag.
- Solberg, Olav. 1995. «'Der kende eg atte Gullm'or mi': Jomfru Maria i 'Draumkvedet'.» *Telemark Historie: Tidsskrift for Telemark Historielag* 16 (1): 88–94.
- . 1999. *Norsk folkedikting: Litteraturhistoriske linjer og tematiske perspektiv*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Solberg, Unni. «Folkeviser.» *Litteraturvitenskapelig leksikon*, 2. utg., Oslo, 2007.
- . «Visjonsdiktning.» *Litteraturvitenskapelig leksikon*, 2. utg., Oslo, 2007.
- Steinsland, Gro. 2004. «Innledende essay.» I *Draumkvedet: og tekster fra norrøn middelalder*, redigert av Gro Steinsland, VII–LV. Oslo: De norske Bokklubbene.
- . 2005. *Norrøn religion: Myter, riter, samfunn*. Oslo: Pax Forlag.
- Stensvold, Anne. 2005. «Amerikansk vekkelseskristendom i Norge.» I *Norges religionshistorie*, redigert av Arne Bugge Amundsen, 342–355. Oslo: Universitetsforlaget.
- Stykket, Sigrid Aksnes. 1995. «Draumkvedet– [sic] 'ein brukssalme' frå Vest-Telemark: Georg Johannesens *Draumkvede* [sic] 1993.» *Telemark Historie: Tidsskrift for Telemark Historielag* 16 (1): 129–131.

- Søyland, Aud og Jan Olav Fretland. 2015. *Norske skrivereglar: Reglane du treng for å skrive på papir og skjerm*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Talbott, Thomas. 2008. «Universalism.» I *The Oxford Handbook of Eschatology*, redigert av Jerry L. Walls, 446–461. Oxford: Oxford University Press.
- The Guardian. 2014. «Influential medieval historian Jacques Le Goff dies aged 90.» Oppdatert 1. april 2014. <https://www.theguardian.com/world/2014/apr/01/influential-french-historian-jacques-le-goff-dies>
- Tillich, Paul. 1973. *Systematic Theology: Reason and Revelation: Being and God*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1975. *Systematic Theology: Existence and The Christ*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1976. *Systematic Theology: Life and the Spirit: History and the Kingdom of God*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tveito, Olav. 2013. *Gudstjenestens historie: Liturgi, kirkeår og kirkehus gjennom 2000 år*. Reistad: Themelios forlag.
- Valkendorf, Erik. 1519. *Missale pro usus totius regni Noruegie: secundum ritum sancte Metropolitane Nidrosiensis ecclesie: Correctum atque cum diligentia uisum castigatum et reuisum: Incipit in nomine domini*. København: Poul Reff.
- Venås, Kjell. 1990. «Fjell-Noreg.» I *Den store dialektboka*, redigert av Ernst Håkon Jahr, 45–61. Oslo: Novus forlag.
- Walls, Jerry L. 2008. «Introduction.» I *The Oxford Handbook of Eschatology*, redigert av Jerry L. Walls, 3–18. Oxford: Oxford University Press.
- Weber, Robert og Roger Gryson. 2007. *Biblia Sacra: Iuxta Vulgatam Versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Webster, John. 2007. «Introduction: Systematic Theology.» I *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, redigert av John Webster, Kathryn Tanner og Iain Torrance, 1–15. Oxford: Oxford University Press.

## 7 Vedlegg

### 7.1 Vedlegg 1, oppskrift av Landstad etter Maren Ramskeid<sup>151</sup>

- 1 Olaf han va i voxtern<sup>152</sup> / han va som ein selljuronne / far å mor dei ont en væl / ifra en tala konne.
- 2 Olaf han va i voxtern / han va som ein seljuteine / fair å moir dei ont ho væl / frå en kom i denni heimen.
- 3 Han la sæg ne om joleftansqvællen / den stærkan svevnen fæk / han vakna inkji før om trettandagjen / då folkje i kyrkjjun gjæk. / – Å dæ va Olaf Åknesonen som sovi hæve så længje –
- 4 Han vakna kje før om tr[ettan]dagjen / då solli ran i li / idag vil æg te kyrkjune / fortællje vil æg draumo mi. / – Dæ va [og så vidare].
- 5 Han vakna kje før om tr[ettan]dagjen / då soli ran i lii / då salar han ut fljotan folen / å la på dei forgjylte milir. / – Dæ va [og så vidare].
- 6 No stænde du før<sup>153</sup> altraren / å læg ut texten din<sup>154</sup> / så stænde æg i kyrkjedygni / fortællje vil æg dramæn min<sup>155</sup>. / Æg drøimde
- 7 Fyst va æg i uttexti / æg for ivi dyrering / sonde va mi skarlakenskåpe / å neglan a kvor min fing. / – For månen skjine å vægjene fadde så vie –
- 8 Så va æg i uttexti / æg for ivi dyretrå / sonde va mi sk[arlakens]kåpe / å neglan a kvor mi tå.
- 9 Å Gjeddarbroi den æ vond / å inkje go å gange / bikkjune bite å ormane sting / å stutæne stænd å stangar. / – For månen skjine [et cetera].
- 10 Der såg æg dei ormane tvei / dei hoggje kvorare i kjæfte / å dæ va syskjenboni i denni heimen / dei mone kvorare ægte.

---

<sup>151</sup> Det er *NMB I*: 54 II.

<sup>152</sup> *voxtrun*

<sup>153</sup> *Gak no dæg te*

<sup>154</sup> *dine*

<sup>155</sup> *å fortæle dr[aumane] mine*

- 11 Æg hev gjængje voxmyren / dæ hæv kje stai mæg nokon grund / no hæv æg gjængje  
Gjeddarbroi / mæ rapa mod i mun.
- 12 Sæl æ dei i foesheimen / den fattike gjæve skor / han tar no inkje bærføtte gange / på  
kvasse heklemeoe.
- 13 Å sæl æ den i f[oesheimen] / den fattike gjæve rug / han tar inkje somloug gange<sup>156</sup> /  
på høge Gjeddar bru.
- 14 Å sæl æ en i f[oesheimen] / den fattike gjæve kån / han tar inkje ræddas på  
Gjeddarbroi / fe kvasse stute hon.
- 15 Sæl æ dei i føesheimen / den fattike gjæve brau / han tar inkje ræddas i andre heimen /  
fe lie noko nau.
- 16 Sæl æ den i f[øesheimen] / den fattike gjæve klæi / han tar inkje ræddas i annen  
heimen / anten for spot hel hæi.
- 17 Så tok æg på ein vetters ti / der isæne vore blå / men Gud skaut dæ i hugjen min / æg  
vendte der ifrå.
- 18 Så tok æg på ei vetters ti / alt på mi høgge hånd / så såg æg ne te paradiis / der lyser ivi  
vie lånd.
- 19 Så såg æg mæg te paradiis / dæ mone mæg inkje bære hænde / der kjænde æg atte  
gudmo<sup>157</sup> mi / mæ røde gul på hænde.
- 20 Så såg æg atte gudmo mi / dæ mone mæg kje bete gange / reis du dæg te Broksvalin /  
fe der sko domen stande. / – Månen skjine å vegjene fadde så vie –
- 21 Så mødte æg mannen / å kåpa den va blo / han bar eit barn onde sin arm / i jori han  
gjæk te knio. / – I Broksvalin der sko domen stande –
- 22 Så møte æg ein man / kåpa den va af bly / dæ va honoms arme sjæl i denne heimen /  
va trong i dyre ti. / – I Broksvalin [et cetera]. –
- 23 Der kom færi norate / dæ tottes æg væra værst / fyry rei Grutte Gråskjæggje / han rei  
på svartan hest. / – I Broksvalin [et cetera]. –
- 24 Så kom den færi sonnate / dæ tottes mæg væra bedst / fyry rei sancte såle-Michael / å  
næste Jesum Christ. / – I Broksvalin der sko domen stande –
- 25 Så kom den færi sonnate / ho tosse me væra trå / å fyry rei s[ancte] såle Michael / å  
luren onde armen låg. / – I Broksvalin [et cetera]. –

---

<sup>156</sup> *væra*

<sup>157</sup> *gulmo*



- 26 Dæ va s[ancte] såle Michael / han blæs i luren den lange / å no sko alle synde-sjæline / fram fe domen stande.
- 27 Men då skolv alle synde sjæline / som åspelaug for vinde / å hvor den, hvor den sjæl der va / dei gret for syndine sine. – I Broksvalin [et cetera]. –
- 28 Og det var s[ancte] såle Mikkjel / han vog med skålevigt / så vog han alle syndesjælene / hen til Jesum Krist.
- 29 Så vågnede jeg den trettende / omtrent ved midnatstid / å Gud bevare en og her / for at vandre i sådan tid. / – Dæ va Olaf Åkneson som sove hæve så længje –
- 30 Så vågner jeg om trettandagen / af den lange søvne / det er en sjælefristelse / at falde i sådan drømme. / – Å dæ va [et cetera]. –

## 7.2 Vedlegg 2, oppskrift av Olav Grasberg etter Anne Lillegård<sup>158</sup>

- 1 Vi du mæg lye eg qvæa kan / alt om dei kåte drænjr / alt om en Olav Åkneson / som sove heve så længje. / – Månen skjn å vejune dei falle vie –
- 2 Eg la meg ne om joleftan / sterkan svevnen eg fek / eg vakna kie fe om trettandagen / folkje te kjørkjune gek.
- 3 Eg vakna kje fe om tretta dajen / soli ho rye i lie / då salar Olav ut fjottan folen / å vil at kjørkjune rie.
- 4 Presten han sto fe altaren / å las upp textine sine / Olav Åkneson stend i kjørkje dynni / fortele droumane sine.
- 5 Eg hæve vore båte up mæ sky / å ne at mæ havsens bonnar / den som mine fotspor vi fye / han lær kje av blie monar.
- 6 De va mæ den fyste utreisi / eg drog i giænom tonne ring / sonde lout mi skarlags kåpa / å nagelen af hvor min fing.
- 7 De va mæ den andre utreisi / eg drog igienem tønner mog / sonde lout mi skarlags kåpa / å ny e heimate for.

---

<sup>158</sup> Det er *NMB I*: 54 V.

- 8 Kjæm eg mæg at manno<sup>159</sup> dei / de blei mæg då fyste ve / lite bån i fanie bar / giek i jori alt unde kne.
- 9 Kjem eg meg at mann dei / ha hændan utav blo / herregud søndige såline / hae flutte deild i skog.
- 10 Kjæm eg mæg at podda å ormmen / dei hoggje verandre i skjæfte / de va sendeleg syskjni / dei vil hinaen nægte.
- 11 Kjæm eg mæg at bonne dei / di stoge so høgt på gloe / herre gud søndige såline / dei ha bana burt faer å moer.
- 12 Kjæm eg mæg at Jeddar broi / ho hænge so høgt i vinde / ho va fast mæ krokar sleji / å nagle mæ kvorjom tinde.
- 13 Bikia beit å ormen stak / å stuten sto å stanga / eg slap ikje af Jedarbroi / fe domane dei kom vrånge.
- 14 Her kjæm i fær her sonnate / å den rei nå so tvist / fyri rei s[ankte] såle Mikjel / ete kom Jesom Christ.
- 15 Her kjæm ei fær her norate / den rei nå so qvast / fyri rei Grutte Gråsiæje / alt mæ sin svarte hat.
- 16 Gjænje hev eg Jedarbroi / ho tose uponde skyi hange / vassa hev eg vossemyran / å vejne falle lange.
- 17 Sæl æ den i denne heimen / den fatike gjæve klæi / han tar inkje i annom heimen / qvorkjen bibre hel siæve.
- 18 Sæl æ den i denne heimen / den fatike giæve kon / han tar inkje i anom heimmen / rædas fe stuttehon.
- 19 Sæl æ den i denne heimen / den fatike giæve sko / han tar inkje bærføte gange / i qvase tynermo.
- 20 Kjæm eg mæg at pilgrims kjørkje / der va meg injen man kjænd / bare mi goe gudmoer / mæ rødegulband ikring hænde.
- 21 Kiæm eg mæg te pilgrims kjørkje / der va meg inje man og / bare mi snille gudmoer / ho gav meg nye sko.
- 22 Kjæm eg meg at votno dei / der isanne bronne blå / Gud skout mæg so got i hujen / eg vænte meg derifrå.

---

<sup>159</sup> *manne*

- 23 Rest eg mæg på betlarstigjen / eg vente meg på mi høgre hånd / då såg eg ini paradís / utivi dei vene lánd.
- 24 Sæl æ den i denne heimen / den fattike gieve brou / han tar inke rædas i anom heimen / for store hondegoul. / – Månen skjn å vejne falle vie–

### 7.3 Vedlegg 3, oppskrift av J. Moe etter Anne Lillegård<sup>160</sup>

- 1 Vi du meg lye eg kvea kan / alt om dei kâte drengjir / alt om en Olaf Håkinson<sup>161</sup> / som sovi hæve så længji. / – Månen skjn å vægjine dei falle vie –
- 2 E la meg ne om joleftan / å då sov eg så længje / e vakna kje for om trettandagjen / då fuglane skok sine vengjer.
- 3 Eg la meg ne om joleftan / å stærkan svemnen fek / æg vakna kje for om trettandagjen / folkje i kjærkjune gjik.
- 4 Eg vakna kje for om trettandagjen / soli ho rø' i lie / då salar Olaf ut fljotan folen / han ville at kjærke rie.
- 5 Presten sto for altaren<sup>162</sup> / les up textine sine / Olaf Håkenson stænd i kyrkjedyne / fortæle han draumane vie.
- 6 Æg hæv vøri upette<sup>163</sup> me skjy / å neat på havsens bonnar / den som mine fotspor ska fygje / han lær kje a blie munnar.
- 7 De va meg den fyste utreise / eg drog gjennom tynnermog / sonder laut mi skarlagskåpa / va ny e heimate foer.
- 8 De va meg den are utreise / eg drog gjennom tynnerring / sonde laut mi skarlags kåpa / å naglen a kor min fing.
- 9 De va den are utreisa / e drog genom tynnerskog / sonde gjek mi skarlagskåpa / å neglan a korje fot.

---

<sup>160</sup> Det er *NMB I*: 54 VI.

<sup>161</sup> Åkne-

<sup>162</sup> predikstolen

<sup>163</sup> 'ponde

- 10 Kjæm e meg åt manne dei / dei blei nå fyste ve / lite bån i fangje bar / gjek i jore alt  
oponde kne.
- 11 Kjæm e meg åt manne dei / hæv hændar otor bloe<sup>164</sup> / Gud nåde di syndige såline / ha'  
flytta deild i skogje'.
- 12 Kjæm eg me åt Gjæddarbro'e / ho hængje så høgt i vinde / ho va fast me krokar  
slægje' / å nagle me korjom tinde.
- 13 Bikja beit å ormen stak / stuten sto å stanga / eg slap ikje af Jæddarbroe / før domane  
dei kom vrånge.
- 14 Der kjæm ei fær her sonante / der rei nå så vist / fyre rei s[ankte] såle Michel (Mikjel)  
/ ette kom Jesum Christ.
- 15 Der kjæm ei fær her norante / den rei nå så kvast / fyre rei Grutten Gråskjægja / alt me  
sin svarte hat.
- 16 Gjængje så hæv e Gjæddarbroe / o tost 'ponde skye hange / å vassa så hæv eg  
våssemyrane<sup>165</sup> / vægane faldt så vrange<sup>166</sup>.
- 17 Sæl æ den i denne heimen / fattike gjeve klæe / den ta'r inkje i are heimen / korkje  
vibre hel skjæve.
- 18 Sæl æ den i denne heimen / fattike gjeve sko / han tar ikje barföt gangje / i kvasse  
tynnarmo.
- 19 Kom e meg åt pilegrimskrjke / de va me ingjen mand kjendt / bære mi goe sjukmoer<sup>167</sup>  
/ med røe guldband kring hände.
- 20 Så kom e meg te pilegrimskrjke / der va meg ingen og / bære mi gamle sjukmor / hu  
ga meg nye skor.
- 21 Så kom e meg åt våtno / der isane brunne blå / Gud skaut meg så godt i hugjen / eg  
vendte meg derifrå.
- 22 Reiste e meg på betlarstigen / vendte meg på mi høgre hånd /då såg eg ind i paradiis /  
utivi dei vene lånd.

---

<sup>164</sup> *gjek berföt på bare glo'e*

<sup>165</sup> *vossemyrane*

<sup>166</sup> *domane faldt så mange*

<sup>167</sup> *gumoer*

#### 7.4 Vedlegg 4, restitusjon av Draumkvedet etter M. Myhren

- 1 Vil du meg lyde, eg kveda kann / alt um dei nyte drengir, / alt um han Olav Åkneson / som søve heve sø lenge. / Månen skin'e, og vegine, dei falle vide.
- 2 Olav, han var i voksteren, / han var som ein seljerunne; / fader og moder, dei unte honom vel / ifrå han tala kunde.
- 3 Olav, han var i voksteren, / han var som ein seljetein'e; / fader og moder, dei unte honom vel / frå han kom i denne heimen.
- 4 Han la seg ned um jolaftanskvelden, / den sterkan svevnen fekk; / han vakna ikkje fyrr um trettandagen / då folket i kyrkja gjekk. / Og det var Olav Åknesonen som søve heve sø lenge.
- 5 Han vakna kje fyrr um trettandagen / då soli rann i lid; / i dag vil eg til kyrkjunne; / fortelja vil eg draumo mi. / Det var Olav [og så vidare].
- 6 Han vakna kje fyrr um trettandagen / då soli, ho ryd'e i lidi; / då sala han ut fljotan folen / og la på forgylte mile. / Det var Olav [og så vidare].
- 7 No stend'e du for altaren / og legg ut tekstine dine; / sø stend'e eg i kyrkjedyrni; / fortelja vil eg draumane mine. / Det var Olav [og så vidare].
- 8 Fyrst var eg i uteksti, / eg drog gjennom tyrnerring; / sund'e var mi skarlakenskåpe / og neglane av kvar min fing. / For månen skin'e, og vegine falle sø vide.
- 9 Sø var eg i uteksti, / eg for yver dyretrød; / sund'e var mi skarlakenskåpe / og neglane av kvar mi tå. / For måne [sic] skin'e [og så vidare].
- 10 Kom eg meg åt Gjallarbrui, / ho heng'e so [sic] høgt i vinde; / ho var fast med krokar slegi / og nagle med kvorjom tinde. / For månen skin'e [og så vidare].
- 11 Og Gjallarbrui, den er vond / og ikkje god å gange; / bikkjune bit'e, og ormane sting, / og stutane stend og stangar. / For månen skin'e [og så vidare].
- 12 Bikkja beit, og ormen stakk, / og stuten stod og stanga; / eg slapp ikkje av Gjallarbrui, / for domane dei kom vrange.
- 13 Gjenge hev eg Gjallarbrui; / ho tottest uppunder skyi hange; / vassa sø hev eg Våsemyrane, / og vegine falle so [sic] lange.
- 14 Eg hev gjenge Våsemyrane, / der hev 'kje stade meg nokon grunn; / no hev eg gjenge Gjallarbrui / med rapa mold i munn. / For månen skin'e [og så vidare].

- 15 Sæl er den i fødesheimen, / den fatige gjev'e skor; / han tarv no ikkje berrføtt'e gange / på kvasse heklemo.
- 16 Og sæl er den i fødesheimen, / den fatige gjev'e rug; / han tarv ikkje sumlug gange / på høge Gjallarbru.
- 17 Og sæl, sø er den i fødesheimen, / den fatige gjev'e korn; / han tarv ikkje ræddast på Gjallarbrui / for kvasse stutehorn.
- 18 Sæl er den i fødesheimen, / den fatige gjev'e braud; / han tarv ikkje ræddast i andre heimen / for lide nokor naud.
- 19 Sæl er den i fødesheimen, / den fatige gjev'e klæde; / han tarv ikkje ræddast i andre heimen / anten for spott eller hæde.
- 20 Sò kom eg meg åt vòtni, / der isane brunno blå; / men Gud skaut det i hugen min, / eg vende derifrå. / For månen skin'e, og vegine dei falle vide.
- 21 Sò tok eg på ein vitrestig / alt på mi høgge hònd; / sò såg eg ned til Paradis, / der lyser yver vide lønd. / For månen skin'e [og så vidare].
- 22 Kom eg meg åt Pilgrimskyrkja, / der var meg ingen mann kjend'e; / berre mi gode gudmor / med raude gull på hende. / For månen skin'e [og så vidare].
- 23 Kom eg meg åt Pilgrimskyrkja, / der var meg ingen mann god; / berre mi snille gudmor - [sic] / ho gav meg nye skor. / For månen skin'e [og så vidare].
- 24 Sò såg eg atter gudmor mi, / det munde med kje betre gange; / "reis du deg til Broksvaline, / for der skal domen stande." / For månen skin'e [og så vidare].
- 25 Sò møtte eg mannen, / og kåpa den var blod; / han bar eit barn under sin arm, / og gjekk i jordi til knjo. / I Broksvaline, der skal domen stande.
- 26 Der såg eg dei ormane tvei, / dei hoggje kvarandre i kjefte; / og det var syskjenborni i denne heimen; / dei munde kvarandre ekte. I Broksvaline [og så vidare].
- 27 Kom eg meg åt borni dei, / dei stodo sò høgt på glod; / Herre Gud, syndige såline, / dei ha banna burt fader og moder. / I Broksvaline [og så vidare].
- 28 Kom eg meg åt mannen den, / hadde hendane utav blod; / Gud nåde, dei syndige såline / hadde flutt deild i skog. / I Broksvaline [og så vidare].
- 29 Sò møtte eg ein mann, / kåpa den var av bly; / det var honoms arme sjæl i denne heimen / var trong i dyre tid. / I Broksvaline [og så vidare].
- 30 Der kom ferdi nordantil, / det tottest meg vera verst; / fyre reid Grutte Gråskjegge, / han reid på svartan hest. / I Broksvaline [og så vidare].

- 31 Sò kom den ferdi sunnantil, / det tottest meg vera best; / fyre reid sankte Såle-Mikkjel / og neste Jesus Krist. / I Broksvaline [og så vidare].
- 32 Sò kom den ferdi sunnantil, / ho tottest meg vera trå; / og fyre reid sankte Såle-Mikkjel, / og luren under armen låg. / I Broksvaline [og så vidare].
- 33 Det var sankte Såle-Mikkjel, / han bles i luren lange; / og no skal alle syndesjæline / fram for domen stande. / I Broksvaline [og så vidare].
- 34 Men då skolv alle syndesjæline / som ospelauv for vinde; / og kvar den, kvar den sjæl der var, / dei gret for syndine sine. / I Broksvaline der skal domen stande.
- 35 Og det var sankte Såle-Mikkjel, / han vog med skålevekt; / sò vog han alle syndesjæline / hen til Jesus Krist. / Det var Olav Åknesonen som sòve heve sò lengje.

## 7.5 Vedlegg 5, innhaldet i og oppbygginga av hovudoppskriftene<sup>168</sup>

Tabell 1. Eit oversyn over innhaldet i hovudoppskriftene (G. Bø og M. Myhren 2002, 59)

	<b>Maren Ramskeid</b>	<b>Anne Lillegård</b>
1		Innleiing
2	Den unge Olav	
3	Søvn/Oppvakning	Søvn/Oppvakning
4	Olav fortel	Olav fortel
5	«Uteksti»	Utreise
6	Gjallarbru/Straff/Pine	Straff/Pine
7	Sæleprisingar	Gjallarbru / Vrange domsavseiingar / Dei to ferdene
8	Paradiset	Sæleprisingar
9	Straff/Pine	Paradiset/Pilegrimskyrkja
10	Dei to ferdene	
11	Dommen	
12		Sæleprising (NMB I: 54 V)

Tabell 2. Eit oversyn over oppbygginga av bolkane med pine (G. Bø og M. Myhren 2002, 60)

	<b>Maren Ramskeid</b>	<b>Anne Lillegård</b>
a	Ekteskap mellom søskenbarn	Mannen som ber barnet

<sup>168</sup> Det er NMB I: 54 II, NMB I: 54 V og NMB I: 54 VI.

b	Mannen som ber barnet	Deildegasten
c	Gjerrigknarken	Ekteskap mellom søsken
d		Barna som forbanna foreldra sine

## 7.6 Vedlegg 6, framlegg til datering av Draumkvedet

Tabell 3. Eit oversyn over framlegg til datering av Draumkvedet (Johannesen 1993, 29)

Forskar	Datering
J. Moe (1813–1882)	Før år 1200
Magnus Brostrup Landstad (1802–1880)	Ca. åra 1000–1200
S. Bugge (1833–1907)	Ca. år 1250
M. Moe (1853–1913)	Nord-England, åra 1206–1220
Fredrik Paasche (1886–1943)	Etter år 1300
Ingeborg Møller (1878–1964)	Før år 664 e.Kr.
Ivar Mortensson-Egnund (1857–1934)	Lyse kloster, 24. desember 1147
Rudolf Steiner (1861–1925)	Seljord, år 400 e.Kr.
Knut Liestøl (1881–1952)	Åra 1220–1280
Dag Strömbäck (1900–1978)	Åra 1450–1550
Hans Midbøe (1915–1999)	Ca. år 1300
Karl-Ivar Hildeman (1919–1996)	Åra 1250–1550
Brynjulf Alver (1924–2009)	1700-talet
Ådel Gjøstein Blom (1919–1990)	Før år 1536
O. Bø (1918–1998)	Åra 1349–1540
Michael Barnes (f. 1940)	Før år 1536
Bengt R. Jonsson (1930–2008)	Åra 1300–1350