

# Michael Suscipe Animam

*En undersøkelse av  
erkeengelen Mikael's tilstedeværelse  
i den norrøne middelalderkulturen*

Av Maren Haugfos



Masteroppgave i *Nordic Viking and Medieval Culture*  
Institutt for lingvistik og nordiske studier, Humanistisk fakultet.

UNIVERSITETET I OSLO

Vår 2009

## Forord

Dersom jeg noen gang skulle skrive en masteroppgave, skulle den handle om engler. Nå er den skrevet, men veien mot målet har vært lang og full av erfaringer på godt og vondt. Jeg vil gjerne takke alle de vennlige sjeler som har hjulpet meg gjennom denne lærerike, men svært tidkrevende prosessen.

Kristin Blikrud Aavitsland har vært en fantastisk veileder som med sine konstruktive, kritiske og nyttige tilbakemeldinger har vist meg vei gjennom et svært tverrfaglig middelalderlandskap. Jeg skylder deg en stor takk.

Jeg vil også takke min ekstraveileder Karl G. Johansson for uvurderlig hjelp med de norrøne oversettelsene, og for kritisk gjennomlesning av uferdige tekster. Takker også for lån av en rekke bøker, og for at du er verdens snilleste mann.

Takk til Raffaele Angius og Karl Kristian Rådahl Kirchhoff for latinassistanse, og Ole Martin Stamnestrø, prestekandidat ved St. Eystein presteseminar, for oppklarende hjelp vedrørende liturgi. Takk til alle som har sendt meg bilder og ikke minst takk til Eirik Aavitsland, som i innspurten har satt dem sammen til en flott katalog. Takk til dere som har svart på alle mulige spørsmål per telefon og e-post: Margrethe Syrstad Andås, Øystein Ekroll, Reidar Hvalvik, Audun Dybdahl, Jonas Nordby, James E. Knirk, Ellen Grav Ellingsen ved Vitenskapsmuseet, Susanna Thommesen ved Riksantikvarens arkiv og Birgitta Gran ved Nidaros Domkirkes Restaureringsarbeider.

Jeg vil takke Terje Spurkland for hjelp med runene, og mest for å lede et studieprogram med et fabelaktig miljø, både faglig og sosialt.

Takk til alle venner som har holdt ut med meg den siste tiden og takk til alle nåværende og tidligere studenter ved Nordic Viking and Medieval Culture for råd og innspill, og ikke minst for moralsk støtte. Jeg er ikke den samme uten dere.

Maren Haugfos

Oslo 22. mai 2009



# INNHold

<b>KAPITTEL I: INTRODUKSJON</b> .....	<b>4</b>
1.1. INNLEDNING, PROBLEMSTILLING OG AVGRENSNINGER .....	4
1.2. HELGENER OG HELGENKULT .....	5
1.3. MIDDELALDERENS ENGLE- OG MIKAELSKULT .....	6
1.4. HISTORIOGRAFI.....	10
1.5. KILDER TIL MIKAEL I MIDDELALDERENS NORGE .....	18
1.6. BEGREPER, TEORI OG METODE .....	19
<b>KAPITTEL II: KILDEMATERIALET</b> .....	<b>25</b>
2.1. INNLEDNING.....	25
2.2. VISJONSLITTERATUREN.....	26
2.2.1. <i>Páls leizla</i> .....	26
2.2.2. <i>Niðrstigningsarsaga</i> .....	28
2.2.3. <i>Draumkvedet</i> .....	29
2.2.4. <i>Sólarljóð</i> .....	32
2.3. HAGIOGRAFISK LITTERATUR.....	33
2.3.1. <i>De Apparitone Sancti Michaelis (BHL 5948)</i> .....	33
2.3.2. <i>Legenda Aurea</i> .....	35
2.3.3. <i>Den norrøne Mikael's saga</i> .....	36
2.4. LITURGISKE KILDER .....	40
2.5. TEOLOGISKE TEKSTER.....	42
2.6. MIKAEL I DEN NORRØNE SKALDEDIKTNING OG SAGALITTERATUR .....	44
2.7. DOKUMENTARISKE KILDER .....	47
2.8. BØNN OG PÅKALLELSE AV MIKAEL .....	50
2.9. OPPSUMMERING AV DET SKRIFTLIGE KILDEMATERIALET .....	52
2.10. MIKAEL I IKONOGRAFISKE KILDER .....	53
2.10.1. <i>Mikael som ulike ikonografiske typer</i> .....	53
2.10.2. <i>Mikael som gravgods: liten metallfigur</i> .....	55
2.10.3. <i>Mikael på døpefont</i> .....	56
2.10.4. <i>Mikael som skulptur</i> .....	56
2.10.5. <i>Mikael i strekteknikk og relieff</i> .....	59
2.10.6. <i>Mikael i maleri</i> .....	61
2.10.7. <i>Mikael som sjeleveier i det ikonografiske materialet</i> .....	62
2.10.8. <i>Mikael i alterskap</i> .....	64
2.10.9. <i>Mikael på alterkalk</i> .....	66
2.10.10. <i>Andre typer Mikael's fremstillinger i øvrige Norden</i> .....	66
2.10.11. <i>Oppsummering av det ikonografiske materialet</i> .....	67
2.11. KRONOLOGISK OG GEOGRAFISK SPREDNING AV KILDEMATERIALET .....	67
<b>KAPITTEL III: ANALYSE</b> .....	<b>71</b>
3.1. INNLEDNING.....	71
3.2. MIKAEL SOM OVERGANGSSKIKKELSE .....	71
3.3. MIKAEL I KIRKEN .....	73
3.4. MIKAEL I DEN INDIVIDUELLE FRELSE .....	82
3.5. MIKAEL SOM POLITISK ARGUMENT .....	87
3.6. MIKAEL I IKKE-LITURGISKE KILDER .....	90
3.7. OPPSUMMERING .....	92
<b>KAPITTEL IV: KONKLUSJON</b> .....	<b>93</b>
<b>APPENDIKS</b> .....	<b>97</b>
<b>KATALOG</b> .....	<b>101</b>
<b>BIBLIOGRAFI</b> .....	<b>122</b>
<b>LISTE OVER ILLUSTRASJONER</b> .....	<b>133</b>
<b>BILDER</b> .....	<b>135</b>

# Kapittel I: Introduksjon

Da brøt det ut en krig i himmelen:  
Mikael og englene hans gikk til krig mot dragen.  
Dragen kjempet sammen med englene sine,  
men de ble overvunnet..." (Joh.åp. 12:7-8).

## ***1.1. Innledning, problemstilling og avgrensninger***

I middelalderens forestillingsverden vinner Mikael over dragen. På den ytterste dag, når han blåser i luren, skal de skjelvende sjelene veies og få sin endelige dom. For middelalderens mennesker lå deres skjebne i akkurat denne vektskålen, ventende på dommen. Ventetiden kunne brukes til å utføre de gode gjerninger som forhåpentligvis ville redde dem fra den evige pine, og i denne ventetiden oppstår det en rekke bilder, tekster og andre fysiske vitnesbyrd om en høyst levende kultur omkring erkeengelen Mikael. Fordi Mikael's tilstedeværelse i middelalderens tekster og bilder vitner om at Mikael på ulike måter var til stede i folks liv, vil jeg i denne oppgaven gjøre en undersøkelse av disse kildene på bakgrunn av følgende problemstilling:

*Hva betydde Mikael for middelalderens mennesker? – hvilke roller og funksjoner hadde han og hvor i folks liv var han til stede?*

En problemstilling som dette fordrer flere avgrensninger, begrepsavklaringer og ytterligere noen spørsmål for å kunne besvares. For hvordan defineres "middelalderens mennesker", og på hvilke måter forteller kildene om hvor Mikael var til stede i middelalderssamfunnet? Videre kan man spørre om Mikael har de samme rollene gjennom hele middelalderen, eller om kan man spore endring i Mikael's roller og funksjoner over tid. For å kunne svare på dette er det først og fremst nødvendig å avgrense oppgaven i tid og rom. Jeg vil undersøke Mikael's kulten slik den fremstår gjennom et kildemateriale hentet fra Norge, fra vikingtid/tidlig middelalder til reformasjonen, ca. 900-1500. Dette vil jeg supplere med eksempler fra det øvrige Norden og Europa, fordi en slik sammenligning vil gi et mer helhetlig bilde av kulten slik den kan ha vært. Noen av de europeiske kildene som omtales er fra før 900, men de er tatt med i denne sammenhengen fordi de danner grunnlag for de yngre, norrøne kildene. Forklaring vil følge den enkelte kilde.

Fordi jeg vil benytte meg av både tekstlige og materielle kilder, er mitt utgangspunkt tverrfaglig. Jeg ønsker å sette de ulike kildegruppene i sammenheng med hverandre, i motsetning til tidligere studier som fortrinnsvis har behandlet dem isolert. Jeg vil i gjennomgangen fremheve

hvilke roller og funksjoner det gis uttrykk for at Mikael hadde, samt undersøke kildenes kontekstualitet, som kan si noe om folks forhold til dem. I dette første kapittelet vil jeg presentere begreper og metoder fra ulike forskningsdisipliner som vil ligge til grunn for gjennomgangen av kildene og den påfølgende analysen. Jeg vil også gi en introduksjon til forestillingene om Mikael og hans ulike roller, og til Mikaelkulten, dens bakgrunn og diffusjon. Videre vil jeg gi en oversikt over den forskningshistorikken jeg har å forholde meg til, samt kildene jeg vil benytte meg av.

## 1.2. Helgener og helgenkult

Populus Christianus memorias martyrum  
religiosa solemnitare concelebrat  
et ad excitantam imitationem  
et ut meritis eorum consocietur  
atque orationibus adjuventur.  
(Augustin contra Faustum XX, 21)

”Kristenfolket fejrer martyrenes minde med religiøs højtidelighed, både for at oppflattes til efterfølgelse og for at delagtiggøres i deres bønner”.<sup>1</sup> I Augustins ord ligger essensen i middelalderens martyr- og helgenkult. Helgenene og deres liv og død skulle være forbilde og inspirasjonskilde for de kristne og deres liv. Dette ga utslag i Kirkens liturgiske år slik at helgenkulten fikk en oppdragende og identitetsskapende betydning. Ved å leve et strengt gudfryktig liv, oppnådde helgenen etter sin død direkte nærhet til Gud, og han/hun kunne derfor gå i forbønn for de levende og de døde. Dette kalles i teologien *intercessio*.<sup>2</sup>

Den tidligste helgendyrkelsen var knyttet til fester for de romerske martyrer i de første århundrer etter Kristi fødsel. Ved martyrens grav ble det holdt gudstjeneste med nattverd, og for de som var til stede, var det som om Kristus var med dem.<sup>3</sup> Helgenen selv var selvfølgelig også der, noe de mange miraklene var sikre bevis på. Helgenkulten spredte seg raskt og ble stor allerede på 3-400-tallet.<sup>4</sup> Da kristenforfølgelsene og dermed martyrtiden opphørte, ble det stilt nye krav for å oppnå den helgenstatus martyrene hadde fått. Slik ble det tilført nye typer til helgenskaren, *confessores* (bekjennere) og *virgines* (jomfruer), hvis plass i det hellige hierarki kom til uttrykk i påskemessens litani i *Missale Romanum*. Rekkefølgen var følgende: *Maria, Angeli et Archangeli, Patriarchæ et Prophetæ, Apostoli et Evangelistæ, Martyre, Pontifices, et*

<sup>1</sup> Gjengitt etter Raasted, Jørgen: *KLNM* 1961, bd. VI, s. 321.

<sup>2</sup> Raasted, Jørgen: *KLNM* 1961, bd. VI, s. 321.

<sup>3</sup> Gad, Tue: *Helgener. Legender fortalt i Norden*. Rhodos. København 1971, s. 5.

<sup>4</sup> Birch, Debra J.: *Pilgrimage to Rome in the middle ages. Continuity and change*. The Boydell Press, 1998, s. 23f.

*Confessores, Doctores, Sacerdotes et Levitæ, Monachi et Eremitæ, Virgines et Viduæ.*<sup>5</sup> Etter sin død, var helgenene de eneste som kunne megle mellom Gud og de troende på jorden, jf. tanken om forbønn, *intercessio*. I den jødisk-kristne tradisjon er englene Guds budbærere og tjenere som iverksetter hans vilje. Mikael har derfor, per definisjon, mange av de kvaliteter som helgenene først oppnår når de kommer nær Gud etter sin død. I middelalderen kunne man selv bestemme hvem av helgenene man ønsket skulle gå i forbønn for seg, men det var likevel noen egenskaper som gjorde at enkelte helgener ble mer populære enn andre, deriblant overnaturlig makt.<sup>6</sup> Mikael's popularitet utviklet seg ikke minst på bakgrunn av hans ulike roller. Hans makt og overnaturlighet har nok motivert til at det oppsto både en offisiell kirkelig og en folkelig kult omkring ham.<sup>7</sup> Mikael var verken martyr, *virgo* eller *confessor*. Som overnaturlig vesen trengte han heller ikke Kirkens kanonisering som garanti for sin hellighet.<sup>8</sup> Det fantes heller ikke spektakulære relikvier som kunne underbygge hans popularitet. Likevel sto han som engel enda nærmere Gud enn de andre helgenene, og ble kanskje oppfattet som enda viktigere for den evige frelse?

### 1.3. Middelalderens engle- og Mikaelskult

HOTið su er vér haoldum í dag er sætt til durðar ollum guðs scapaðe sér til þionastu í up-have hæims ok haonum þionaðo siðan. En af ðvi callasc sia dagr Mikael's haotið. at hæligr Michael engil guðs vitraðe craft sin á þessom dægi.<sup>9</sup>

Slik begynner prekenen for 29. september slik den står skrevet i Gammelnorsk Homiliebok. Dagen var viet Mikael og alle Guds engler og knytter dermed Mikael til engletroen i videre forstand. Ordet engel stammer fra det greske ordet *angelos* (lat. *angelus*), som betyr *sendebud*. Englene er åndevesener som både i det gamle og det nye testamentet omtales som den

<sup>5</sup> Raasted, Jørgen: *KLNM 1961*, bd. VI, s. 32. *Messeboken - Missale Romanum: latin og norsk*", utgitt av Oslo katolske bispedømme, Grøndahl & Søn Boktrykkeri, Oslo, 1961, s. 418.

<sup>6</sup> Weinstein, Donald & Bell, Rudolph M.: *Saints and Society. The two worlds of western christendom, 1000-1700*. The University of Chicago Press 1986, s. 143.

<sup>7</sup> Ordet *kult* stammer fra lat. *cultus* som betyr å dyrke/kultivere. Knyttes ofte til sosiale fester og til ritualer i det private. *Gads religionsleksikon*, Gads Forlag København 1999, s. 303. Se også senere begrepsdefinisjon.

<sup>8</sup> Johnson, Richard F.: *Saint Michael the Archangel in medieval English legend*. The Boydell Press, Woodbridge 2005 s. 49.

<sup>9</sup> *Gamal Norsk Homiliebok*. Cod. Am. 6194, utgitt av Indrebø, Gustav, Oslo 1966, s. 136–143, s. 136. ”Den høytiden vi feirer i dag, er viet alle de Guds engler som Gud skapte til sin tjeneste fra verdens opphav, og som siden har tjent ham. Og denne dagen kalles Mikael's høytid, for på denne dagen åpenbarte den hellige Mikael, Guds engel, sin kraft”. Oversatt av Salvesen, Astrid (Innledning og kommentarer ved Erik Gunnes) i: *Gammel Norsk Homiliebok*. Universitetsforlaget Oslo 1971, s. 117–123, s. 117.

himmelske hærskere og Guds sendebud.<sup>10</sup> Over hele Europa vitner myldret av engler i middelalderkunsten om englenes synlighet og popularitet i perioden.<sup>11</sup>

For middelalderens teologer eksisterte ikke universet uten englene. Læren om dem, angelologien, ble et fast element i den skolastiske universitetsutdannelsen fra 1200-tallet.<sup>12</sup> Angelologien bygget på klassiske tanker assimilert med nye kristne perspektiver og utviklet seg i to ulike retninger. Den ene retningen grunnet på overleveringen av pseudepigrafiske tekster, altså tekster angivelig skrevet av Kirkens patriarker, basert på jødiske kilder fra 300 f. Kr. Den andre tok en filosofisk retning knyttet til skrifter etter Origenes (ca. 185-254)<sup>13</sup> og Augustin (354-430), men fikk først sin klassiske form med ny-platonikeren Pseudo-Dionysios.<sup>14</sup>

I *Caelestis hierarchia* (Om det himmelske hierarki), antakelig nedtegnet på slutten av 400-tallet, deler Dionysios englene inn i et hierarkisk system i forhold til deres funksjon og avstand til Gud.<sup>15</sup> Englene er delt inn i tre hierarkier med tre ordener (kor) i hvert hierarki. I det nederste hierarkiet er Erkeenglene plassert sammen med Fyrstedømmene og Englene. Fyrstedømmenes rolle er å vokte over et større område, for eksempel et land, mens englene har hvert sitt menneske å passe på. Dionysios mente at med sin plass i midten tar erkeenglene del i både Fyrstedømmenes og Englenes orden. De har ansvar for et mindre område, kanskje en by. Med Fyrstedømmene er de nærmere Gud, og med Englene nærmere menneskene.<sup>16</sup> Det midterste hierarkiet består av Herredømmer, Dyder og Makter. Øverst og nærmest Gud finner vi Troner, Kjeruber og Serafer. Hierarkiet ble en betydelig del av skolastikernes oppfatning av englene, samtidig som englenes hierarki refererte til Kirkens hierarkiske oppbygning.

Forståelsen vi i dag har av middelaldermenneskets forhold til engler bygger ofte på teologenes forståelse av englene. I vanlige folks liv synes imidlertid englene å spille en mer konkret rolle. Den teologiske englelære er altså mer abstrakt enn den folkelige, noe også kildene vil vise. For den som ble født rett inn i middelalderens kristendom, kom Mikael og englene til å spille en stor og viktig rolle fra vugge til grav. Fra dåpen, hvor man ble tildelt sin skytsengel og gjennom livet med daglige eller ukentlige messer der englebønner og sjelemesser ble holdt, med årlige messer, (deriblant Mikkelsmess som ble feiret til ære for Mikael og englene), og til døden, som kanskje er den av middelalderens religiøse praksiser som i størst grad involverer engler.<sup>17</sup>

---

<sup>10</sup> Gallén, Jarl: *KLNM* 1976, bd. XX, s. 529.

<sup>11</sup> Keck, David: *Angels & angelology in the Middle Ages*. Oxford University Press 1998, s. 3.

<sup>12</sup> Keck, 1998, s. 3.

<sup>13</sup> Hjelde, Oddmund: *Norsk preken i den 12. Århundre. Studier i gammel norsk homilieboek*, Oslo 1990, s. 14.

<sup>14</sup> *Dictionary of the Middle Ages* (Red.) Joseph R. Strayer. Charles Scribners's sons, New York 1982, bd. 1, s. 249.

<sup>15</sup> Dionysios av Areopagit: *Caelestis hierarchia* (no. *Det himmelske hierarki*) Kessinger Publishing's Rare Reprints, 2004.

<sup>16</sup> Dionysios av Areopagit 2004, s. 19f.

<sup>17</sup> Keck 1998, s. 159.

På hebraisk betyr Mikael ”hvem er som Gud?”. Mikael er nevnt fem ganger i Bibelen, tre ganger i det Gamle Testamentet og to ganger i Det Nye Testamentet.<sup>18</sup>

I GT i Daniel 10:13:

Fyrsten over Perserriket gjorde motstand mot meg i 21 dager. Da kom Mikael, en av de fremste høvdingene, og hjalp meg. Jeg forlot ham der hos perserkongen.

I Daniel 10:20:

Men jeg skal fortelle deg det som er skrevet i Sannhetens bok. Det er ikke en eneste som hjelper meg mot dem unntatt Mikael, som er høvding over dere.

Og i Daniel 12:1:

På den tid skal Mikael, den store fyrsten, stå fram, han som verner dine landsmenn. Det skal komme en trengselstid som det ikke har vært maken til helt siden folkeslag oppstod. Men på den tid skal ditt folk bli frelst, alle som er skrevet opp i boken.

I NT finner vi Mikael i Åpenbaringen 12:7-9:

Da brøt det ut en krig i himmelen: Mikael og englene hans gikk til krig mot dragen. Dragen kjempet sammen med englene sine, men de ble overvunnet, og det fantes ikke lenger plass for dem i himmelen. Den store dragen ble kastet ned, den gamle slangen, han som kalles djevelen og Satan og som forfører hele verden. Han ble kastet ned på jorden, og englene hans ble kastet ned sammen med ham.

Og i Judas' brev 1:9:

Erkeengelen Mikael våget ikke å spotte og dømme djevelen den gang han lå i strid med ham om kroppen til Moses. Han sa bare: Må Herren straffe deg!

Selv om Mikael kun har korte opptredener i bibelsk sammenheng, er likevel rollene han opptreter i grunnleggende for den popularitet han fikk i den vestlige verden i middelalderen. ”The development of the archangel's roles in this literature<sup>19</sup> as healer and guardian, intercessor, psychopomp, and warrior-angel accounts for his popular appeal in early medieval England”<sup>20</sup> skriver R.F. Johnson, for Mikael's roller i Bibelen har utvilsomt satt spor i all den litteratur som senere har omtalt ham. I GT møter vi Mikael i rollene som *høvding* og *fyrste* over englene, mens han i NT presenteres som leder av englene i kampen mot djevelen på den ytterste dag og i krangel med djevelen over Moses kropp. På bakgrunn av dette ble Mikael i middelalderen

---

<sup>18</sup> Selv om dette også er en av de skriftlige kildene gjør jeg rede for den bibelske bakgrunn her, da det synes mest hensiktsmessig for den følgende persepsjon.

<sup>19</sup> Med ”literature” mener Johnson ”biblical og extra-biblical” litteratur. Han refererer til både det gamle og det nye testamentet og vil da innebefatte; de kanoniske skrifter, apokryfene, gammeltestamentlige pseudepigrapher og Dødehavsrullene. En stor takk til Reidar Hvalvik for oppklarende hjelp.

<sup>20</sup> R.F. Johnson 2005, s. 9.

oppfattet som *verner av Kirken* og det kristne folk, samt som *den som ledet den rettferdige sjel til paradiset*.<sup>21</sup> I tillegg finner vi i 1. Tess 4:16:

For når befalingen lyder, når erkeengelen roper og Guds basun høres, da skal Herren selv stige ned fra himmelen, og de døde i Kristus skal stå opp først.

Her er ikke Mikael's navn nevnt. Ordet erkeengel er imidlertid kun nevnt en annen gang i bestemt form i Bibelen (Jud 1:9) og det er i forbindelse med Mikael, det er derfor trolig at også 1. Tess 4:16 viser til Mikael.<sup>22</sup> Handlingen viser dessuten til den ytterste dag slik den beskrives i yngre kilder der Mikael blåser i luren og sjelene skal få sin dom. Det er ikke minst i denne siste rollen at Mikael opptrer i senere ikke-bibelske tekster.

Den tidligste manifestasjon av en Mikaelkult stammer fra Frygia i Lilleasia (dagens Tyrkia) der de første Mikaelapparisjoner skal ha funnet sted. Antallet kultsteder vitner om Mikael's betydelige posisjon allerede i tidlig kristen tid. Helligdommer viet Mikael ble opprettet der det tidligere hadde vært hedenske kultsteder og steder som var knyttet til helbredende kilder. Den kanskje viktigste helligdommen i det østlige riket var et *Michaelion* reist av keiser Konstantin (306-337 e. Kr.) tidlig i hans regjeringstid etter at Mikael viste seg for ham her.<sup>23</sup> Det ble bygget i Anaplous ved Bosporosstredet, som også var en tidligere hedensk kultplass kalt *Sosthenion*, 'stedet for frelse'.<sup>24</sup>

I Vesten slo Mikaelkulten først rot ved Monte Gargano i Puglia i Sør-Italia. Her skal Mikael ha vist seg tre ganger for biskopen av Siponto ved en hule i fjellet i henholdsvis 490, 492 og 493.<sup>25</sup> Årsaken til at kulten slo rot her er ikke bare apparisjonene. Monte Gargano ligger på Italias østkyst på omtrent samme breddegrad som Istanbul. I antikken hadde denne delen av Italia nær kontakt med det østlige imperiet, og det var naturlig at østlige tradisjoner fant veien hit.<sup>26</sup> Gargano ble et populært pilegrimsmål, og hit strømmet det pilegrimer, ikke minst ved Mikael's festdagene 8. mai og 29. september.<sup>27</sup>

---

<sup>21</sup> Gad, Tue: *KLNM* 1966, bd. XI, s. 616.

<sup>22</sup> Viser søk på "erkeengel" og "erkeengelen" på <http://www.bibelen.no> [22.05.09].

<sup>23</sup> *Enciclopedia dell'arte medievale*. Bd. VIII, 1997, s. 366, R.F. Johnson 2005, s. 32, <http://www.newadvent.org/cathen/10275b.htm>. [21.05.09]

<sup>24</sup> Jones, Graham: "Constantines Legacy: Tracing Byzantium in the history and culture of the British Isles: The case of the Archangel Michael" (Årstall ikke kjent.) Tilgjengelig på: <http://74.125.43.113/search?q=cache:C5iJq4JKEa0J:www.ni.rs/byzantium/doc/zbornik6/PDF-VI/24%2520Graham.pdf&hl=no&ct=clnk&cd=1> [19.04.09], s. 334

<sup>25</sup> Otranto, Giorgio: "Quindici secoli di storia per il santuario garganico: bilancio e prospettive degli studi" i: (red.) Carletti, Carlo og Otranto, Giorgio: *Culto e insediamenti Micaelici nell'Italia meridionale fra tarda antichità e medioevo*. Atti del convegno internazionale Monte Sant'Angelo 18-21 novembre 1992. Edipuglia, Bari 1994, s. 2-12, s. 5.

<sup>26</sup> *Enciclopedia dell'arte medievale* 1997, s. 366.

<sup>27</sup> *Enciclopedia dell'arte medievale* 1997, s. 367.

Med Gargano som forbilde spredte kulten seg over hele Europa fra tidlig på 500-tallet. Det er tydelig at Garganos topografiske forhold påvirket etableringen av andre Mikaelshelligdommer. De ble lagt til høye fjell, i sjøen eller i dype huler, og til steder tilknyttet helbredende kilder. Mikael's tilknytning til helbredende kilder og vann kan ha vært en viktig årsak til at helligdommene ble lagt til steder der vannet selv var et viktig element. Kanskje var det derfor han også fikk rollen som skytshelgen for sjømenn, seilere og ferjemenn?<sup>28</sup> Et godt eksempel på at Gargano ble benyttet som forbilde, er Mont Saint Michel i Normandie i Nord-Frankrike, som kort tid etter dens grunnleggelse på 700-tallet var et viktig pilegrimsmål.<sup>29</sup> I Roma ble Hadrians mausoleum, som etter Romas fall i 476 var en befestet borg, en av Europas viktige Mikaelshelligdommer. Da byen i 590 ble angrepet av en pestepidemi skal pave Gregor den store ha bedt om Guds hjelp, og Mikael kom til unnsetning. Gregor dediserte borgen til Erkeengelen, og den har siden hatt navnet Castel Sant'Angelo, Engleborgen.<sup>30</sup>

Gjennom de mange kirkededikasjonene til Mikael vet man at kulten ble utbredt i det øvrige Vest-Europa, for eksempel i Irland, Tyskland, Frankrike, Danmark, England, Sverige og på Gotland. Antallet kirker kan også gi en indikasjon på hvor populær helgenene var. På Island er det kjente antallet kirker med Mikael's dedikasjon 17,<sup>31</sup> i England 687<sup>32</sup> og i Danmark 23.<sup>33</sup> Etter Lorentz Dietrichsons oppregning var det 28 kirker viet Mikael i Norge middelalderen.<sup>34</sup> En sammenligning av ulike kilder og sekundærlitteratur viser imidlertid at det kan ha vært nærmere 40. Kirkededikasjonene er en viktig kilde til kunnskap om kultens spredning.

#### **1.4. Historiografi**

I 1680 og 1690 ble det gitt ut to bind av *Pellegrino al Gargano*, et verk som innleder forskningshistorien om Mikael, hulen og kulten ved Gargano og dermed også den vestlige

---

<sup>28</sup> Stang, Margrethe C.: *Paintings, patronage and popular piety. Norwegian altar frontals and society c. 1250-1350*. Upublisert doktoravhandling, Universitetet i Oslo, 2009, s. 105.

<sup>29</sup> Gad: *KLNM* 1976, bd. XI s. 617.

<sup>30</sup> *Enciclopedia dell'arte medievale* 1997, s. 366, Krautheimer, Richard: *ROME, Profile of a City, 312-1308*. Princeton University Press 2000, s. 75. (Krautheimer viser også til Gregors etterfølger Bonifacius, som hadde ideen om et Mikael'skapell her.)

<sup>31</sup> Paasche Paasche, Fredrik: "St. Michael og hans engle – En studie over den ældre katolske digtning, Draumkvædet, og særlig Soljarljod" i: *Edda* 1914, s. 33–74, s. 35f.

<sup>32</sup> Bond, Francis: *Dedications of English Churches. Ecclesiastical symbolism Saints and emblems*. Humphrey Milford, Oxford University Press 1914, s. 36, R.F. Johnson nevner imidlertid kun 611 kirker (Johnson 2005, s. 1), men bruker også en eldre kilde enn Bond (Frances Arnold Foster: *Studies in churchdedications or England's Patron Saints*, vol. 3, London 1899, Appendiks 1,21.)

<sup>33</sup> Jørgensen, Ellen: *Helgendyrkelse i Danmark*. H. Hagerups Forlag, København 1909, s. 149f.

<sup>34</sup> Dietrichson, Lorentz: *Sammenlignende Fortegnelse over Norges Kirkebygninger i Middelalderen og Nutiden*. Kristiania 1888.



kulten.<sup>35</sup> Verket skulle i hovedsak rekonstruere noen aspekter ved det kristne antikke Puglia og har dermed ingen direkte relevans for min oppgave. Men det viser at temaet har vært under lupen i nesten 350 år. Det betyr at det i dag finnes en rekke publikasjoner der Mikael diskuteres fra ulike perspektiver, men som jeg nevnte innledningsvis har den tidligere forskningen hatt en tendens til å se de ulike kildegruppene som omtaler Mikael hver for seg uten å problematisere dem i forhold til hverandre. Fordi jeg skriver om nordiske forhold, er en stor del av forskningen jeg vil forholde meg til norsk eller nordisk. Av den grunn vil jeg i den påfølgende presentasjonen først vise til den nordiske og deretter den internasjonale forskningshistorikk.

I den norske forskningen har erkeengelen Mikael gjerne blitt drøftet i sammenheng med religionsskiftet og som en mulig overgangsfigur mellom hedendom og kristendom, en parallell til de hedenske gudene Tor, Odin og Heimdall. Ved forrige århundreskifte ble Mikael viet oppmerksomhet gjennom studier av middelalderdiktene *Draumkvedet* og *Sólarljóð*. Sophus Bugge, Jørgen Moe, Moltke Moe og M. B. Landstad drøftet, gjennom Olav Åstesons syn i *Draumkvedet*, Mikael's roller og balladens tilknytninger til det norrøne, og sammenlignet den med andre vesteuropeiske visjonsdikt, særlig britiske og irske. Balladen gir et bilde av hvordan det skulle gå syndige sjeler på den ytterste dag, og 1800-tallets tolkninger gikk rett inn i tidens religionsskiftedebatt. M. B. Landstad (1853) mente, som Jørgen Moe (1847), at *Draumkvedet* lignet på skaldediktet *Sólarljóð* i motiv og grunnsyn. I tillegg nevner han den middelalderske visjonsdiktningen som et mulig forbilde.<sup>36</sup> *Sólarljóð* er av like ukjent opprinnelse som *Draumkvedet*, og vi har diktet kun overlevert i yngre papirhåndskrifter.<sup>37</sup> Begge diktene har elementer av katolsk ortodoksi og folkelig religiøsitet, noe som gjør dateringen ekstra vanskelig. Forskerne har heller ikke klart å bli enige om hvem som har ført *Draumkvedet* og *Sólarljóð* i pennen. Er diktene middelalderkonstruksjoner eller er de oppstått i nyere tid? Jeg vil redegjøre nærmere for begge diktene i kapittel to og tre.

I Norge i løpet av de siste 100 årene kun utgitt to lengre arbeider der Mikael har vært det sentrale tema. Fredrik Paasches artikkel ”St. Michael og hans engle – En studie over den ældre katolske skaldedigtning, *Draumkvedet*, og særlig *Sóljarljóð*” fra 1914, og en hovedfagsoppgave av Jon Geir Johnson fra 1972 med tittelen *Erkeengelen Mikael i norrøn tradisjon*. Som tittelen tilsier, skriver Paasche om erkeengelens plass i noen av middelalderens litterære tekster. Han mener at det er spesielt i disse diktene at engletroen gjenspeiler seg i den norrøne diktningen. Paasche har nok rett i at det er katolske konstruksjoner vi står overfor, og

---

<sup>35</sup> Otranto 1994, s. 4.

<sup>36</sup> Bø, Olav: *Draumkvedet*. Innledning og merknader av Olav Bø. W.C Fabritius & Sønner A/S, Oslo 1979, s. 4f.

<sup>37</sup> Fidjestøl, Bjarne: *Sólarljóð. Tyding og tolkingsgrunnlag*. Universitetsforlaget, 1979, s. 9.

han kritiserer sine forgjengere for å være for ensidig vendt mot hedenskapen. Paasche mener selv at Mikael's sentrale plass i Norge ikke er nødvendig å forklare på bakgrunn av de gamle hedenske gudene eller som en videreføring av en eldre hedensk kult. Paasches generasjon skrev i en periode der det var spesielt viktig å påpeke det norske og nasjonale, men beveger seg mellom en forklaring av Mikael'skultens norrøne eksistens i seg selv og dens sammenfall med den europeiske. Paasche mener at den tidlige kristendommen var fattig på myter og derfor måtte influeres av de "orientalsk-hellenistisk-romerske forestillinger" som allerede omgav den.<sup>38</sup> I Norge, derimot, var ikke dette tilfellet. Da Mikael'skulten nådde Norge, hadde den utviklet seg til en selvstendig kult, og Paasche mener at "nogen Tor eller Odin eller Heimdal ikke trænges til å forklare den plass han fikk i vor kultus, vor diktning og vor kunst".<sup>39</sup> Før dette har han imidlertid skrevet at Mikael måtte ha spilt en rolle i "omvendelsesverket" i Norge, men det kan da tyde på at han mener Mikael som figur og ikke hele kulten.<sup>40</sup> Mikael var, ifølge Paasche, hele den kristne verdens helt, og populariteten var grunnlagt på hans plass i det "kristelige verdensdrama" – overvinnelsen av døden og djevelen.<sup>41</sup> Paasches poeng er at angelologien i disse norrøne diktene, presentert gjennom erkeengelen Mikael, sammenfaller med resten av den europeiske kristendommen.

En undersøkelse av Mikael's tilstedeværelse i den norrøne kulturen er allerede delvis foretatt i Jon Geir Johnsons hovedfagsavhandling. Johnson vil "undersøke hvilke aspekter ved den kristne tro som særlig Mikael representerte i norrøn tid, geografisk avgrenset til Norge".<sup>42</sup> Han ønsker å "ta for seg de av Mikael's funksjoner som særlig synes å ha opptatt menneskene i norrøn tid"<sup>43</sup> og "[m]ed henblikk på mikael'skulten blir det da oppgavens formål, å finne hva i den som engasjerte de første kristne nordmenn, og hvilke særlige kristne aspekter misjonen ønsket at befolkningen skulle tilegne seg gjennom forkynnelsen av Mikael og hans engler".<sup>44</sup> Dermed ligger problemstillingen hans svært nære min egen. Fordi avhandlingen har et teologisk perspektiv og i liten grad tar opp problemer knyttet til kildenes gyldighet og representativitet, vil denne oppgaven bidra med nye perspektiver i forlengelsen av samme tema. I den tredelte avhandlingen undersøker han "Mikael's forhold til gode og onde makter" og "Mikael i det eskatologiske drama", og til slutt viser han til "Mikael's plass i hverdag og helg". Johnson har

---

<sup>38</sup> Paasche 1914, s. 37.

<sup>39</sup> Paasche 1914, s. 37.

<sup>40</sup> Paasche 1914, s. 35.

<sup>41</sup> Paasche 1914, s. 38.

<sup>42</sup> Johnson, Jon Geir: *Erkeengelen Mikael i norrøn tradisjon*. Hovedoppgave. Filologisk embetseksamen. Religionshistorisk institutt. Universitetet Blindern, Oslo 1972, s. II.

<sup>43</sup> Johnson 1972, s. 19.

<sup>44</sup> Johnson 1972, s. VIII.

dessuten valgt å undersøke Mikaelkulten i Norge kun basert på norske kilder, for å kunne se hva som ble ”særlig nasjonalt”, og setter Mikael inn i angelologien uten å knytte den til den europeiske, fordi Paasche allerede hadde gjort dette.<sup>45</sup> Dette finner jeg problematisk, da Mikaelkulten helt tydelig beror på idealer både fra England, Danmark, Tyskland og Sverige. Mennesker i middelalderens Norge fikk et bevisst forhold til Mikael, men var det egentlig typisk norsk? Den kanskje viktigste kilden til Mikael og Mikaelkult i Norge er den norrøne *Mikael saga*, og Johnson ser ”sagaen som et samlet uttrykk for den norrøne angelologi”,<sup>46</sup> men vil ikke nevneverdig utdype de forskjellige lån i sagaen eller forklare de ulike legenders opphav. Også dette blir problematisk når store deler av sagaen bygger på legender og fortellinger som i utgangspunktet ikke har sitt opphav i det norrøne området, noe jeg vil tydeliggjøre i kapittel to. På bakgrunn av empirien legger Johnson frem de roller Mikael synes å ha hatt i norrøn middelalder. De to viktigste er sjeleveier og som overvinner av ondskaper. Johnson påpeker at Mikael som dragedreper<sup>47</sup> er godt belagt i billedkunsten, mens sjeleveierrollen er sjeldnere. Han hevder ytterligere at de fleste kirker i middelalderen kan ha hatt Mikaelutsmykning, men at størsteparten av denne kunsten forsvant med reformasjonen.<sup>48</sup> Også i forhold til de billedlige Mikael fremstillinger utelater Johnson helt proveniens og kontekstuelle forhold, hans fokus er heller å forklare tekst og bilde i forhold til det apokalyptiske verdensdrama, jf. ”Mikael forhold til gode og onde makter” og ”Mikael i det eskatologiske drama”. Han gir imidlertid en god beskrivelse av de ulike ikonografiske fremstillingene og drøfter disse i forhold til hverandre. Johnson forholder seg i liten grad til den folkelige mentaliteten, og er mer opptatt av å dokumentere de ulike kilder som kan forklare Mikaelkulten. Som en konsekvens av at teologien i liten grad har tatt i bruk folkelige forestillinger, synes ikke Mikael plass i hverdag og helg å komme spesielt tydelig frem.

Ytterligere en publikasjon som omtaler Mikael og hans roller, er Jonas Wellendorfs *Kristelig visionslitteratur i norrøn tradisjon*.<sup>49</sup> Wellendorf undersøker den norrøne visjonslitteraturen og legger vekt på Mikael i redegjørelsen av overgangsperioden mellom hedendom og kristendom. Han hevder at Mikael spilte en svært viktig rolle i kristendommens forestillinger om det hinsidige. Dessuten mener han at de omfangsrike kildene om en bevissthet

---

<sup>45</sup> Johnson 1972, s. VII.

<sup>46</sup> Johnson 1972, s. IX.

<sup>47</sup> Termen *dragedreper* er problematisk. I Åpenbaringen bekjemper Mikael dragen, og sender ham til helvete, men han dreper ham ikke. Jeg vil derfor omtale denne ikonografiske rolle som dragebekjemper e.l.

<sup>48</sup> Johnson 1972, s. 22.

<sup>49</sup> Wellendorf, Jonas: *Kristelig visionslitteratur i norrøn tradisjon*. Doktorgradsavhandling, Universitetet i Bergen, Norge 2007.

omkring Mikael fra tidlig kristen tid er med på å understreke betydningen av det hinsidige i Nordens kristendomsforståelse allerede på et tidlig tidspunkt.<sup>50</sup>

I seksbindsverket *Millénaire monastique du Mont Saint-Michel* skriver Lilli Gjerløw at Mikaelkultens popularitet i Norge reflekteres i kirkededikasjoner.<sup>51</sup> I arbeidet med kirkededikasjoner har jeg først og fremst forholdt meg til Lorentz Dietrichsons *Sammenlignende Fortegnelse over Norges Kirkebygninger i Middelalderen og Nutiden* (1888). Han har benyttet seg av et rikt kildemateriale, som jeg på grunn av oppgavens omfang ikke har hatt mulighet til å undersøke nøyere. Jeg har videre brukt *Erkebiskop Eysteins jordebok*, også kalt *Rødeboka*, fra omkring 1400, Audun Dybdahls *Helgener i Tiden* hva gjelder dedikasjoner fra Nidaros Bispedømme, Anders Bugges artikkel ”Fra Monte Gargano og Mont Saint Michel til Sankt Mikkels hule og Sankt Mikkels fjell”,<sup>52</sup> J. G. Johnsons hovedfagsoppgave, samt masteroppgaven *Helgendedikasjoner i Oslo bispedømme* (2007) av Magnus Ruud. I denne litteraturen er det imidlertid uoverensstemmelser med hensyn til antall kirker som har vært dedisert til Mikael. Dietrichsons tall, 28 Mikaelkirker, har i lang tid stått urørt i forskningen.<sup>53</sup> Med Dybdahls fem Trøndelagsdedikasjoner kan ytterligere tre legges til Dietrichsons materiale (to av dem, Dietrichsons *Thronheim* og *Byneset*, samsvarer med Dybdahls *Trondheim* og *Stein*), slik at antall kirker dermed blir 31. Ruuds tall er innhentet fra de samme kildene (bortsett fra Dybdahl), i tillegg til at en av dedikasjonene, Svinndal kirke, er hentet fra Riksantikvarens kulturminnedatabase *Askeladden*.<sup>54</sup> Kirken er imidlertid i *Rødeboka* kun nevnt med et Mikaelalter. Ruud hevder at det er 21 kirker viet Mikael i Oslo bispedømme, men nevner bare 20 når han ramser dem opp. Kan han ha glemte Trandabiar (Tranby)? Samtidig skriver han at det i Norge var totalt 36 kirker viet Mikael, men nevner ikke hvor eller hvilke de resterende 15 er. Ved å sammenligne tall fra Dietrichson, Dybdahl og Ruud og ikke regner med Svinndal, får jeg antallet 33. I tillegg, med *Kapitelsberget*, som kun nevnes av Bugge og Johnson, *Furnes*, som bare nevnes av Bugge, og *Borre* og *Kirkemo* i Storelvdal, som bare nevnes av Johnson, er det samlede antallet kirker 37. Jeg vil imidlertid trekke fra *Befuia/Bave* som var en del av Oslo Bispedømme, men som i dag ligger i Sverige, og får således 36 kirker viet Mikael i Norge.<sup>55</sup> Jeg

---

<sup>50</sup> Wellendorf 2007, s. 263.

<sup>51</sup> Gjerløw, Lilli: ”Le culte de Saint Michel en Norvège” i: *Millénaire monastique du Mont Saint-Michel*” s. 489–493, bd. 3 Paris 1971, s. 489.

<sup>52</sup> Bugge, Anders: ”Fra Monte Gargano og Mont Saint Michel til sankt Mikkels hule og Sankt Mikkels fjell. Litt om skueplassene for feiringen av Mikkelsmess i middelalderen” i: *Aftenposten* lørdag 1. oktober 1932.

<sup>53</sup> Se for eksempel: Paasche 1914, J.G. Johnson 1972.

<sup>54</sup> <http://askeladden.ra.no/sok/> [21.05.09].

<sup>55</sup> Se: Bugge 1932 og J.G. Johnson 1972, s. 47ff. Når det gjelder Dietrichsons kirkededikasjon i *Vang* kirke, synes denne å svare til Bugges *Furnes*. Imidlertid viser *Biskop Jens Nilssøn* at selv om dette kan være den samme kirken, har det tidligere ligget en annen *Michils kircke*, som synes som en anneks kirke under *Vang*; ”*Vang* hoffuid kircke,

regner da ikke med Mikaelsskulpturen i Trondheim som en kirke, slik Johnson gjør. Hvilke kirker jeg har kommet frem til, og deres geografiske spredning, fremkommer av tabell i appendiks. Hva angår tall fra Danmark og England, har jeg benyttet meg av tall fra Ellen Jørgensen (1909), R.F. Johnson (2005) og Francis Bond (1914).

En viktig publikasjon i forhold til hulehelligdommen på Selja er Yngvar Nielsens ”De gamle helligdomme på Selja.”<sup>56</sup> Noen av de samme problemstillingene tas opp i artikkelsamlingen *Selja – heilag stad i 1000 år*.<sup>57</sup> Jeg har ikke benyttet meg av disse i noen stor grad annet enn at de viser til diskusjonen om hvorvidt hulehelligdommen var viet Mikael eller ikke. Den nyeste norske publikasjonen om erkeengelen Mikael er Eivind Luthens bok *Tusenårsengelen. Mikael – fra endetids- til vendetidsfigur*.<sup>58</sup> Boken inneholder mange interessante observasjoner i forhold til Mikaelsskulpturen, men er en populærfremstilling som i liten grad vil bli benyttet i denne sammenheng.

I arbeidet med metode har jeg hatt spesielt god nytte av Gunnar Nordanskogs *Föreställd hedendom*<sup>59</sup> og artikkelsamlingen *Tegn, symbol og tolkning*<sup>60</sup>, som begge vektlegger betydningen av kontekst og kontekstualitet. I tillegg har jeg benyttet meg av flere bøker og artikler som har kunnet si noe om kildematerialet, både tekstenes og bildenes kontekst, slik som overnevnte Jonas Wellendorfs doktorgradsavhandling, som har hjulpet meg i arbeidet med Mikaelsskulpturen i visjonsdiktingen. Om *Draumkvedet* har jeg i tillegg til allerede nevnt litteratur benyttet meg av Gudleiv Bø og Magne Myhrens bok *Draumkvedet. Diktverket og teksthistoria*.<sup>61</sup> I arbeidet med Jacobus de Voragine *Legenda Aurea* har jeg benyttet den nokså nye utgivelsen av legendene på norsk av Anne Katrine Frihagen og Bjørg Tosterud.<sup>62</sup> Den eneste publikasjon som undersøker den middelalderske norske preken er *Norsk preken i det 12. Århundre. Studier i gammel norsk homilie* av Oddmund Hjelde, som jeg har benyttet meg av i arbeidet med disse kildene. I forhold til runematerialet har jeg brukt en rekke ulike

---

med sine annexer *Humblestadtz oc Deglems kircke*, som nu kaldis *Furnees* [...]. [...] *Michils kircke* [m.fl] ere øde.” Se: *Biskop Jens Nilssøns visitatsbøger og reiseoptegnelser 1574-1597 ved Dr. Yngvar Nielsen*. A.W. Brøgers Bogtrykkeri, Kristiania 1885, s. 13.

<sup>56</sup> Nielsen, Yngvar: ”De gamle helligdomme paa Selje” i: *Historiske Afhandlinger tilegnet Professor Dr. J.E. Sars paa hans syttiende Fødselsdag den ellefte Oktober 1905 af Venner og Disciple*. Aschehoug, Kristiania 1905, s. 164–181.

<sup>57</sup> Rindal, Magnus (red.): *Selja – heilag stad i 1000 år*. Universitetsforlaget Oslo, 1997.

<sup>58</sup> Genesis, Oslo 1999.

<sup>59</sup> Nordanskog, Gunnar: *Föreställd hedendom*. Nordic Academic Press, Falun 2006.

<sup>60</sup> Danbolt, Gunnar, Laugerud, Henning og Liepe, Lena: (red.): *Tegn, symbol og tolkning. Om forståelse av middelalderens bilder*. Museum Tusulanums Forlag, Københavns universitet 2003. Jeg kommer til å referere til den enkelte forfatter.

<sup>61</sup> Novus Forlag, Oslo 2002.

<sup>62</sup> Frihagen, Katrine og Tosterud, Bjørg: ”Innledning” i: Jacobus de Voragine: *Legenda Aurea. Helgenlegender fra middelalderen. I Utvalg*. Oversatt fra latin, med forord, innledning, noter og register ved Anne Katrine Frihagen og Bjørg Tosterud. Utgitt på Thorleif Dahls Kulturbibliotek. Aschehoug Oslo 2008.

publikasjoner. Det fremkommer av teksten hvilke, i hovedsak kan jeg her nevne *Norges Innskrifter med yngre Runer*. Når det gjelder de ikonografiske kildene, mangler det i norsk kunsthistorie en systematisk behandling av Mikael. Jeg har i arbeidet med de ikonografiske forekomstene først og fremst benyttet meg av Martin Blindheims katalog *Painted wooden sculpture in Norway 1220-1350* og *Painted altarfrontals of Norway 1250-1350*,<sup>63</sup> som har tilfredstillende gjengivelser av deler av materialet. Men fordi kildematerialet er svært differensiert, har jeg samlet informasjon fra en rekke ulike publikasjoner, som vil fremgå av gjennomgangen av dem.

Det er spesielt tre forhold som er undersøkt i den internasjonale forskningen omkring Mikael og Mikaelskulten: kulten i Bysants, kulten knyttet til Gargano og kulten i det øvrige Europa. Få publikasjoner har fokus på lokale og internasjonale likheter og forskjeller, og enda færre vender seg spesielt mot nordiske forhold. Jeg vil kort nevne noen av dem her for å påpeke det mangfoldet som finnes innen Mikaelforskningen.

Wilhelm Lueken arbeide fra 1898 omhandler østlige forhold.<sup>64</sup> Lueken parallellfører den jødiske angelologi med Kristologien, der tesen er at Kristus-doktrinen i stor grad var påvirket av den jødiske engletro, inkludert Mikael. Selv om Lueken er klar over problemer med kildene, det at man ikke vet sikkert hvilke tekster som faktisk eksisterte i årene rundt Kristi fødsel, er hans konklusjon at det var en sterk innflytelse her.<sup>65</sup> En nyere oversikt over Mikael i den bysantinske tradisjonen finnes i J.P. Rohlands *Der Erzengel Mikael. Artz und Feldherr* (1977).<sup>66</sup> Rohland tar utgangspunkt i de mange rollene Mikael har vært knyttet opp mot fra den første helligdommen ble viet ham i Konae for å si noe om hvilken plass Mikael har i nåtidens Tyskland. Mikaelkulten spredte seg med langobardene, og som krigerengel har Mikael siden hatt en sentral plass i Tyskland. Rohland gjør en studie av Mikael sammensatte karakter: som krigerengel og som den som overvinner djevelen, og hans roller som lege og feltherre.<sup>67</sup>

Publikasjoner om kulten i Gargano i Puglia kommer naturlig nok fra studier ved Universitetet i Bari. 1950-årenes forskning ble delt i tre med fokus på det ”epigrafico-monumentale”, det ”linguistico-letterario” og ”storico-epigrafico”.<sup>68</sup> Sfærene må ikke sees hver for seg, men i en interaksjon med hverandre. De siste årenes forskning på dette området er i stor

---

<sup>63</sup> Erla B. Hohler, Nigel J. Morgan and Anne Wichstrøm (red.): *Painted altarfrontals of Norway 1250-1350. Volume I: Artists, Styles and Iconography*. Archetype Publications, London 2004. Jeg refererer til den enkelte forfatter.

<sup>64</sup> Brukt av både J.G. Johnson og Fr. Paasche.

<sup>65</sup> Witton Davis, T: “Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael by Wilhelm Lueken”. I: *The American journal of Theology*, Vol. 4, No. 1. (Jan., 1900), s. 148–149.

<sup>66</sup> Rohland, Johannes Peter: *Der Erzengel Mikael. Artz und Feldherr*. E. J. Brill, Leiden 1977.

<sup>67</sup> Rohland 1977.

<sup>68</sup> Otranto 1994, s. 6.

grad gjort av Giorgio Otranto og Carlo Carletti, som har undersøkt runeinskripsjoner risset inn ved inngangen til hulen i Gargano. Runene indikerer at det må ha vært kontakt mellom denne italienske halvøya og angelsakserne.<sup>69</sup>

Den nyeste publikasjonen, som verken har hovedfokus på hulehelligdommen i Gargano eller den bysantinske tradisjonen, er Richard F. Johnsons *Saint Michael the Archangel in Medieval English Legend*.<sup>70</sup> Hans bok er den første som gjør en omfattende studie av 1. Mosebok (Genesis) og spredningen av Mikaellegenden i middelalderens England. Det er ingen som før R.F. Johnson har undersøkt grunnleggelsen av Mikaelkulten i det engelskspråklige området eller tatt for seg økningen av Mikaellegenden i middelalderens England.<sup>71</sup> Johnson kartlegger Mikael roller i tidligkristne og jødiske tekster og viser hvilke roller som gjenspeiles i de engelske middelalderlegendene. Han skiller ut fem roller som synes å være markante i den bibelske og apokryfe litteraturen: Mikael som helbreder, skytsengel, megler, psykopomp (sjelebærer, den som leder de døde sjeler over i det neste livet) og krigerengel.<sup>72</sup> På bakgrunn av disse rollene kan Mikael popularitet forklares. Grunnen til at denne studien er viktig i forhold til min oppgave er det nære forholdet mellom England og Norge i middelalderen, som gir utslag nettopp i kildene Johnson undersøker, samt i det ikonografiske materialet som jeg vil beskrive. De rollene Johnson trekker frem, som florerte i engelske middelalderlegender, kan ha hatt en direkte relevans for hvordan Mikael roller utviklet seg i Norge.

I forhold til generelle trekk ved middelalderen og middelalderens kunst og kultur har jeg også benyttet meg av flere oppslagsverk: *Kulturhistorisk Leksikon for Nordisk Middelalder*,<sup>73</sup> *Enciclopedia dell' arte medievale*<sup>74</sup> og *Lexicon des mittelalters*.<sup>75</sup> I allerede nevnte *Millenaire Monastique du Mont Saint-Michel* er hele det tredje bindet, "Culte de Saint-Michel et Pèlerinages au Mont", viet Mikaelkulten, og enkelte av artiklene omtaler også nordiske forhold.

---

<sup>69</sup> Otranto 1994, s. 9.

<sup>70</sup> Woodbridge 2005.

<sup>71</sup> Unntaksvis, som R. F. Johnson selv referer til, er en artikkel i Mont-Saint-Michel millenary volume, samt avhandlingen "The St. Michael Legends in Anglo-Saxon and Middle English" skrevet av Dorothy Rushing i 1949, R.F. Johnson 2005 s. 3.

<sup>72</sup> R.F. Johnson 2005, s. 9.

<sup>73</sup> 22 bind, utgitt av Gyldendal Norsk Forlag i perioden 1956-1978.

<sup>74</sup> Roma 1997.

<sup>75</sup> München og Zürich 1989.

### ***1.5. Kilder til Mikael i middelalderens Norge***

For å kunne forklare Mikael's roller og funksjoner i middelalderen har jeg forsøkt å kartlegge alle de tekster og ikonografiske fremstillinger som beskriver, omtaler, eller forestiller erkeengelen Mikael, som har vært, eller kan ha vært, kjente og synlige i middelalderens Norge i perioden ca. 900 til ca. 1500. Med Norge mener jeg slik landet er avgrenset i dag. I tillegg kommer det materialet som må anses å ha hatt en sannsynlig forbindelse til Norge, slik som fortellinger og legender som kan ha vært i sirkulasjon i hele det nordeuropeiske området, overlevert muntlig eller skriftlig. I tillegg vil jeg trekke inn noen ikonografiske ikke-norske fremstillinger av Mikael, som vil danne et sammenligningsgrunnlag for de Mikaelbildene som er bevart i Norge. Materialet gir en naturlig tidsavgrensning da det tidligste funn av en Mikaelfigur i Norge dateres til ca. 900, og fordi kulten ble kraftig redusert ved reformasjonen.

De tekstlige kildene inkluderer litterære prosatekster og dikt, slik som visjonsdiktning, skaldedikt, sagaer, kirkelitteratur: prekener og liturgi. I tillegg finnes det et enormt nedslagsfelt av referanser til Mikael i *Regesta Norvegica* og i *Diplomatarium Norvegicum*, som jeg i oppgaven har valgt å kalle dokumentariske kilder. *Regesta Norvegica* er dog snarere et metodisk redskap enn en kilde, da dette er et moderne sammensatt volum som inneholder alle kjente historiske aktstykker som kan knyttes til Norge og norske forhold. I denne gruppen tilkommer også lovene, hvor Mikael er en ofte brukt referanse. På grunn av oppgavens omfang er det ikke mulig å gi en fullstendig undersøkelse av alle de referanser som refererer til Mikael i de dokumentariske kildene, slik at de utvalgte eksemplene er gjort på bakgrunn av oppgavens problemstilling. Jeg vil imidlertid forsøke å gjøre en så omfangsrik studie som mulig, men utelukker ikke at det finnes kilder som omtaler eller viser Mikael som jeg ikke har fått med meg. Så fremt det har vært mulig har jeg benyttet meg av kildene på deres originalspråk, og der annet ikke er nevnt, har jeg oversatt selv. De ikonografiske kildene består først og fremst av skulptur, men også av fremstillinger i maleri, på døpefont, alterkalk og i/på alterskap. Jeg vil fokusere på Mikael's ikonografiske typer og bildenes (og tekstenes) kontekstualitet, og ikke forholde meg til kunstverkenes *stil*, da dette verken er mitt anliggende eller er nødvendig for å kunne gi en analyse av det brede kildetilfanget.

Gjennomgangen av kildene i kapittel to vil utgjøre en stor del av oppgavens helhet, da en slik systematisk gjennomgang av det norske materialet ikke tidligere er blitt gjort, verken i filologisk eller kunsthistorisk sammenheng.



## 1.6. Begreper, teori og metode

entralt i behandlingen av den gitte empiri står begrepet *tverrfaglighet*. Allerede så tidlig som på 1930-tallet fastslo de franske historikerne Marc Bloch og Lucien Febvre verdien av å studere historien tverrvitenskapelig.<sup>76</sup> Ved å sette sammen ulike disipliner i et dialektisk forhold til hverandre, vil det kunne dannes ny kunnskap som tidligere ikke var tilgjengelig. Jeg vil i oppgaven benytte meg av metode og teori innenfor rammen av disipliner som historie, kunsthistorie, kulturhistorie, religionshistorie og filologi. Jeg vil forsøke å la filologiens tekststudie og kunsthistoriens *ikonografiske analyse* møtes i den kulturhistoriske disiplin, ikke minst med vekt på *mentalitetshistorien* og *den historiske antropologi* for å forklare mulige betydninger av Mikael's tilstedeværelse i middelalderkildene. Med flere kildekategorier og differensiert metodebruk fremtrer et bredere tolkningsgrunnlag.

*Middelalderkulturen* vil i denne oppgaven være et sentralt begrep. Etymologisk kommer ordet *kultur* av *lat.* dyrke, pleie, men i denne sammenheng vil det være naturlig å trekke inn en begrepsdefinisjon hentet fra det antropologiske studiefelt, slik som Edward B. Taylors kjente definisjon (1871): "Kultur er den komplekse helhet som består av kunnskaper, trosformer, kunst, moral, jus og skikker, foruten alle de øvrige ferdigheter og vaner et menneske har tilegnet seg som medlem av et samfunn".<sup>77</sup> Termen *middelalderkulturen* vil således innbefatte tanke-, tro-, kommunikasjons- og atferdsmønstre som eksisterte i middelalderen.

Jeg har allerede introdusert begrepet *kult*, men det behøver en mer konkret definisjon i forhold til oppgavens problemstilling. Det er flere måter å definere *kult* på, blant annet som rituelle handlinger og gjenstander som uttrykker folkelig religiøsitet. Denne oppgaven handler om middelalderens menneskers forhold til Mikael og Mikaelskulten, begrepet *kult* vil for meg derfor innebefatte alle de forekomstene jeg i kapittel to vil finne av Mikael og undersøkelsen av hva disse nedslag av Mikael i kildene betyr for middelalderens mennesker i kapittel tre. Dermed impliseres ingen bestemt gruppe mennesker i definisjonen, og jeg vil redegjøre for dette i forhold til de ulike kontekster Mikael fremtrer i.

*Mentalitet* er også et viktig begrep for å undersøke betydningen av Mikael's roller og funksjoner i folks liv. Mentalitetsbegrepet kan forklares som "en gruppes felles tro og holdninger", og oppstod med de overnevnte Bloch og Febvre. I opposisjon til den "store historien", den som handlet om konger og kriger, ville de heller skrive historien om mer marginale befolkningsgrupper som var oversett i historien, slik som kvinner, barn og folk fra

---

<sup>76</sup> Burke, Peter: *Annales skolan*. Daidalos, Göteborg 1990, s. 37.

<sup>77</sup> Schackt, Jon: "Kultur" i: *Store Norske Leksikon*, 2009. Tilgjengelig på: <http://www.snl.no/kultur> [28.03.09].

lavere samfunnsklasser, der hverdagslivets historie ble satt i fokus. Jeg vil benytte meg av mentalitetsbegrepet som et uttrykk for de oppfatninger og meninger middelalderens mennesker hadde i forhold til erkeengelen Mikael og hans kult i middelalderkulturens hverdagsliv. Med dette oppstår spørsmålet om hvem som var *middelalderens mennesker*. Hvem var det som møtte Mikael i kildene jeg vil presentere? For å forstå det kommunikative innhold i middelalderens bilder og tekster, er det nødvendig å diskutere hvem som er avsendere og mottakere av kildenes budskap, samt undersøke kildenes kontekstualitet. Det var først i mentalitetshistorien at det brede befolkningslag ble gitt en stemme, og jeg vil ta utgangspunkt i det mentalitetshistorikeren Georges Duby kaller *les trois ordres*, forestillingen om at samfunnet er delt opp i tre grupper: prester, riddere og bønder. Altså de som ber, de som kriger og de som arbeider.<sup>78</sup> Om engler generelt skriver David Keck:

Writings on the sacraments, descriptions of journeys to the otherworld, popular stories, prayers, pilgrimages as well as the copious testimony of iconographic depictions of angels all reveal medieval men and women interacting with angels many ways.<sup>79</sup>

Det er i de samme typer kilder Mikael er til stede i middelalderkulturen, dermed synes kildematerialet å ha kommunisert til forskjellige lag av befolkningen, altså både til prester, riddere og bønder. Hvem middelaldermennesket er bør derfor defineres ut fra den enkelte kilde, og kommunikasjonsmodellen avsender-mottaker vil dermed fungere som et analytisk redskap for å undersøke hva Mikael betydde for en differensiert befolkning. Et ytterligere, viktig skille i befolkningen vil jeg imidlertid påpeke her, nemlig skillet mellom de som kunne skrive og de som ikke kunne det. Skriftligheten ble særlig elitens medium, og det var først og fremst Kirkens menn, fremfor lekfolk, som kunne lese og skrive. Bruken av tekst som kilde til å forstå middelalderens mentalitet er således problematisk fordi vi vet at ikke alle kunne lese og skrive. Lytte til tekstene kunne imidlertid alle, og jeg vil komme tilbake til dette i kapittel tre. Problematikken omkring muntlighet og skriftlighet kan settes i relasjon til kildenes kontekstualitet, for hensikten med kontekstualisering er å rekonstruere den verden som både skapte og brukte bildene, og dessuten inkludere samtidsbetrakterens differensierte forståelser.<sup>80</sup> Vi kan imidlertid ikke fri oss helt fra vår egen forståelse, jf. Hans-Georg Gadammers begrep *forståelseshorison*t, men må også være forsiktige slik at vi ikke overtolker fortidens bilder og tekster. I kunstvitenskapen har man satt spørsmålsteget ved hvem sine tolkninger det egentlig er forskeren diskuterer, for alle kan ikke ha den samme persepsjonen, kvinner, menn, barn, lærde

---

<sup>78</sup> Burke 1990, s. 103f.

<sup>79</sup> Keck 1998, s. 156.

<sup>80</sup> Nordanskog 2006, s. 13.

eller analfabeter.<sup>81</sup> For å forstå hva Mikael betydde for prest, ridder og bonde, vil jeg gjøre rede for noen aspekter ved bruk av middelalderens tekster og bilder som historiske kilder.

Det finnes ulike måter å lese og tolke en tekst på. I boken *Världen som yta och fönster* skriver Alf Härdelin om *sensus quadruplex Scripturæ*<sup>82</sup> eller skriftens fire ulike betydningsdimensjoner, som han mener har relevans for alle typer tekst som formidler frelseshistorien og dens mysterier, deriblant Bibelen. I middelalderkulturen var denne firdelte tolkningsmodellen grunnleggende. Teksten kan leses *historisk*, altså at man leser den ytre historien. Den kan leses *allegorisk*, det som betegner den ytre historiens skjulte dogmatiske eller kultiske mysterium. Et eksempel er dåpen som overgang fra fornektelse til tro. Leses teksten *tropologisk* viser den til den dimensjonen det er å gå fra en tilstand til en annen, slik dåpen er, en overgang fra det gamle livet til det nye. Den siste metoden kalles *anagogisk* og handler om den siste overgangen, den eskatologiske, altså den overgangen som leder fra det jordiske liv til det himmelske. De som lærte å lese i middelalderens Norden, lærte det innenfor Kirken, ved å lese kirkelige tekster. De ble skolert i *quadriga*, den firedelte hermeneutiske metode. Er det da mulig å tenke seg at ikke-kirkelige tekster *ikke* ble lest på samme måte? Som Gerd Wolfgang Weber uttrykker, vil det ifølge Augustin ikke være mulig:

The objection to an extension of 'biblical' typology (in the sense of a strictly theological concept limited to the foreshadowing of the advent of Christ) to so-called 'profane' historiography may, nevertheless, easily be dismissed, since there is, according to St Augustine's irrefutable authority in these matters, no such thing as 'profane' history. All *historia* occurs within the *tempus* and thus forms part of God's divine plan.<sup>83</sup>

Et avgjørende trekk ved middelalderens mentalitet er altså at historien er forstått som frelseshistorien.

Den kultur og mentalitet som sagaskriverne gjengir gjennom sine fortellinger, er verdifull for vår forståelse av det norrøne samfunnet. Imidlertid er ikke sagalitteraturen fullt ut brukbar som kilde til historiske fakta.<sup>84</sup> Sagaen bør derfor studeres i lys av sin karakter som litterært verk og historiske beretninger. Som historisk kilde vil det være problematisk å benytte seg av sagaene da de ofte er nedtegnet mange år etter at hendelsene har funnet sted. Historiske og språklige referanser vil være bundet til den tiden teksten er skrevet i, og fjernere fra den tid og handling

---

<sup>81</sup> Nordanskog 2006, s. 27, Aavitsland, Kristin B.: "Meningsmangfold i middelalderens billedspråk: metodiske refleksjoner" i: (red.) Gunnar Danbolt, Henning Laugerud & Lena Liepe: *Tegn, symbol og tolkning. Om forståelse av middelalderens bilder*. Museum Tusulanums Forlag, Københavns universitet 2003, s. 53–63 s. 57.

<sup>82</sup> Härdelin, Alf: *Världen som yta och fönster*. Sällskapet Runica et Mediævalia. Stockholm 2005, s. 290.

<sup>83</sup> Weber, Gerd Wolfgang: "Intelligere historiam. Typological perspectives of Nordic prehistory (in Snorri, Saxo, Widukind and others) s. 95-141 i: *Tradition og historieskrivning. Kilderne til Nordens ældste historie*. (Red. Kirsten Hastrup og Preben Meulengracht Sørensen) Acta Jutlandica LXIII : 2. Humanistisk serier 61. Aarhus Universitetsforlag 1987, s. 95–141, s. 98.

<sup>84</sup> Johnson 1972, s. XI.

den omtaler. Videre har vi i vår tid nok en begrepsforståelse som avviker både fra hendelsenes tidspunkt og tidspunktet for nedtegnelsen av dem. Preben Meulengracht Sørensen drøfter i *Fortelling og ære*<sup>85</sup> ulike tilnæringsmetoder til islendingesagaene, og mener at det tradisjonelle studiet av sagaene gjennom filologi og historie til dels er erstattet av en kombinasjon av tekstvitenskap og historisk antropologi. Det vil min analyse være et produkt av.

Det er drøftet hvorvidt kunst kan fremstå som en selvstendig kilde, uten støtte fra et skriftlig materiale. Kunsthistorikeren vil kritisere den som hevder at dette ikke er mulig og mene at bildenes eget språk undervurderes.<sup>86</sup> Forskningen har vist en tendens til å mene at bilde bare er en passiv illustrasjon, og at teksten i prinsippet alltid gis tolkningsprioritet fremfor bildene.<sup>87</sup> Dersom den billedspråklige kompetanse er til stede hos betrakteren, kan billedspråket også formidle innhold som ikke nødvendigvis allerede forligger som tekst.<sup>88</sup> Middelaldermenneskets forståelsehorisont og konnotasjoner i forhold til kirkerommets kunst var annerledes enn våre, og sannsynligvis var 12-1300-tallets mennesker bedre trent i å forstå bildene i seg selv enn det vi er i dag. I middelalderen hadde kirkerommets kunst andre funksjoner enn det den har i dag, og vi vil aldri kunne gjengi middelalderbetrakterens totale forståelse. Jeg er likevel tilbøyelig til å tro at det ikonografiske materialet jeg vil legge frem i kapittel to i utgangspunktet er betinget av den litterære tradisjonen Mikael inngår i, eventuelt til en populær og kjent muntlig tradisjon.

Mentalitetsbegrepet er hele tiden i forandring og har blant annet blitt kritisert for ikke å ta hensyn til kulturelle konsepsjoners forandring over tid.<sup>89</sup> I min oppgave, der empirien består av et heterogent materiale hentet fra en periode på nesten 600 år, vil jeg imidlertid ha som et overordnet mål å spore endring og kontinuitet i middelalderens oppfatninger av Mikael. Med utgangspunkt i den franske mentalitetshistorikeren Ferdinand Braudels teori om å studere historien i lange tidsperspektiver, *la longue durée*, satt sammen med interaksjonen mellom omgivelsene, økonomien, samfunnet, kulturen og hendelsene, vil jeg forsøke å se hvordan de sakte endrede samfunnsstrukturer påvirker den folkelige mentalitet.<sup>90</sup> Denne typen undersøkelse vil gi en *diakron* forståelse av historien, altså et studie av samme fenomen over tid.

I Mikaelkulten, dens diffusjon og overnevnte empiri er det ett trekk som er særlig slående: Mikael opptrer i forbindelse med ulike overganger. Ikonografisk fremstilles han som

---

<sup>85</sup> Meulengracht Sørensen, Preben: *Fortelling og ære. Studier i islendingesagaerne*. Universitetsforlaget, Oslo 1995, s. 17.

<sup>86</sup> Markus, Kersti: "Den mångtydige "Majestatis" i: (red.) Gunnar Danbolt, Henning Laugerud & Lena Liepe: *Tegn, symbol og tolkning. Om forståelse av middelalderens bilder*. Museum Tusulanums Forlag, Københavns universitet 2003, s. 187–206, s. 188.

<sup>87</sup> Nordanskog 2006, s. 24.

<sup>88</sup> Aavitsland 2003, s. 59f.

<sup>89</sup> Christiansen 2000, s. 130.

<sup>90</sup> Burke 1990 s. 68.

dragebekjemper og sjeleveier, det vil si i roller som knytter ham til overgangene mellom godt og ondt, tro og vantro, liv og død og himmel og helvete. Mikael's roller i middelalderkulturen kan plasseres i den sonen som man i antropologien kaller den *liminale* sone. Begrepet kommer fra latinsk *limen* og betyr terskel, grense eller overgang. Det ble benyttet av Arnold van Gennep i hans berømte bok *Les rites de passage* (1909) der han presenterer og diskuterer overgangsriter i ulike kulturer til forskjellige tider.<sup>91</sup> Med utgangspunkt i van Gennep gjorde antropologen Victor Turner begrepet *liminalitet* kjent gjennom sin artikkel "Betwixt and Between".<sup>92</sup> Begrepet ble et viktig metodisk redskap i Turners antropologiske studier, blant annet i studiet av pilegrimsreisen, der han oppsummerer Genneps verk slik:

He showed us that all *rites de passage* (rites of transition) are marked by three phases: separation, limen or margin, and aggregation. The first phase comprises symbolic behavior signifying the detachment of the individual or group, either from an earlier fixed point in the social structure or from a relatively stable set of cultural conditions (a cultural "state"); during the intervening liminal phase, the state of the ritual subject (the "passenger" or "liminar") becomes ambiguous, he passes through a realm or dimension that has few or none of the attributes of the past or coming state, he is betwixt and between all familiar lines of classification; in the third phase the passage is consummated, and the subject returns to classified secular or mundane social life.<sup>93</sup>

Som Turner påpeker, er den liminale *persona* i en sone *midt i mellom*, der de sosiale strukturer omkring vedkommende opphører, han er *betwixt and between*. I sin væren mellom himmel og jord, og mellom Gud og mennesket, er også englene selv, i kraft av sitt vesen, *betwixt and between*. Denne liminale karakter gjenspeiles i de rollene Mikael fremtrer i. I kildematerialet knyttes han dessuten til overganger som har med den personlige frelse å gjøre fremfor den kollektive, slik som blant annet i dåpen (døpefont), nattverden (alterkalk) og pilegrimsreisen (Mikaelshelligdommer). Med Turners begrepsdefinisjon vil jeg derfor i kapittel tre analysere det gitte kildematerialet innen fire forhold: Mikael som overgangsskikkelse, Mikael i kirken, Mikael som politisk argument og Mikael i de ikke-liturgiske kildene.

Forholdet mellom kunst, ritual og liminalitet er tidligere diskutert av Margrethe Syrstad Andås i artikkelen "Art and ritual in the liminal zone" hvor hun skriver om ritualenes relasjon til

---

<sup>91</sup> Gennep, Arnold van: *The rites of passage*. Overs. Av Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee. University of Chicago Press, Chicago 1960.

<sup>92</sup> Turner, Victor: "Betwixt and Between: The Liminal Period in *rites de passage*" i (red.) Helm, June: *Symposium on new approaches to the study of religion. Proceedings of the 1964 annual spring meeting of the American ethnological society*. University of Washington Press, Seattle 1964, s. 4–20.

<sup>93</sup> Turner, Victor og Turner, Edith: *Image and pilgrimage in christian culture. Anthropological Perspectives*. Columbia University Press, New York 1978, s. 2.

utsmykningen av middelalderkirken med Nidaros Domkirke som eksempel, og bruker Turners liminalitetsbegrep til å undersøke ritualenes plass i kirkens liminale sone.<sup>94</sup> Hun sier:

Together, the rituals and other functions which take place in the liminal zone provide this area with symbolic meanings. The visual art of the liminal zone would be in dialouge with this symbolism, and the art would certainly have been experienced by the medieval worshipper through this symbolic level. Consequently, an understandig of the symbolism of the liminal zone provides a tool in the analyses of the visual arts of this particular space [...].<sup>95</sup>

Selv om Andås' bruk av liminalitetsbegrepet er knyttet til arkitektonisk rom, mener jeg at hennes perspektiv kan utgjøre en prinsipiell modell for min analyse av Mikaelforekomstene i norrøn middelalder. Felles for de kontekstene Mikael opptrer i i kildene ser ut til å være at han inntar rollen som en form for overgangsskikkelse. Han opptrer ved grensene mellom himmel og jord, godt og ondt, liv og død. På bakgrunn av den overgitte diskusjon om middelalderens tekster og bilder som historiske kilder, og Turners definisjon av begrepet liminalitet, vil jeg i kapittel to gjennomgå empirien og analysere den ut fra følgende to hypoteser:

- 1. Mikael betydde noe for alle mennesker i middelalderens Norge.*
- 2. Mikael er en overgangsskikkelse/grenseskikkelse.*

Oppgaven er delt inn i fire deler. Innledningsvis har jeg gitt en introduksjon til Mikaelkulten generelt som jeg mener er viktig for forståelsen av Mikaelkulten i Norge, samt en redegjørelse for hvordan jeg metodisk skal gjennomføre undersøkelsen. I kapittel to går jeg gjennom det materialet jeg har funnet relevant for å forklare Mikaelkultens tilstedeværelse i den norske middelalderkulturen, som jeg i kapittel tre analyserer og diskuterer. I det fjerde og siste kapittelet vil jeg oppsummere og gjøre noen konkluderende bemerkninger.

---

<sup>94</sup> Andås, Margrete Syrstad: "Art and ritual in the liminal zone" i: *The Medieval Cathedral of Trondheim. Architectural and ritual constructions in their European context*" (red. Margrete Syrstad Andås, Øystein Ekroll, Andreas Haug, Nils Holger Petersen), Brepolis, Belgia 2007, s. 47–126.

<sup>95</sup> Andås 2007, s. 48.

## **Kapittel II: Kildematerialet**

### ***2.1. Innledning***

De viktigste kildene til kunnskap om den norrøne Mikaelkulten er hagiografi, sagalitteratur, liturgi og prekenlitteratur (homilier) i tillegg til ikonografiske kilder, først og fremst skulptur. Andre kilder, som ikke nødvendigvis ligger til grunn for kulten, men som heller bekrefter dens eksistens, er en liten gruppe runeinskripsjoner og et stort utvalg av diplomer og lover. Jeg vil i det følgende gi en oversikt over disse kildene, slik at jeg i kapittel tre kan se dem i sammenheng for å kunne si noe om Mikael's tilstedeværelse i middelalderkulturen og Mikael's betydning for middelalderens mennesker (jf. kap. 1).

Det tekstlige kildematerialet dekker dateringsmessig en lang periode, ca. 400 til ca. 1500. Kildene vil bli presentert etter sjanger, da dette er mest hensiktsmessig for å få oversikt over hvilke roller Mikael har i de ulike kildene. Grunnen til at jeg har tatt utgangspunkt i tidlige, ikke-norrøne kilder er fordi de nyere norrøne kildene har tydelige referanser til dem, og at de dermed må forstås som indirekte kilder til norrøn Mikaelkult. Både sagalitteraturen og skaldediktningen er satt sammen eller forfattet på Island. I mangel av norske skriftlige kilder og med tanke på den kirkepolitiske og administrative forbindelsen Island hadde til Norge, samt den geografisk korte avstanden, må de kunne regnes som pålitelige kilder til en forestillingsverden som også var kjent i Norge. De ikonografiske kildene er fra ca. 900-1500, og er en presentasjon av alle de fremstillinger som finnes av Mikael i Norge, i tillegg til et sammenlignende materiale fra øvrige Norden og Vest-Europa. De ikonografiske kildene er presentert kronologisk. Avslutningsvis i dette kapitlet vil jeg dessuten vise til den geografiske og kronologiske spredningen av dette kildematerialet.

Denne presentasjonen utgjør en stor del av min oppgave. Hensikten er å gi alle de opplysninger ved hver kilde som er nødvendig for å diskutere Mikael's roller, funksjoner og betydning for middelalderens mennesker. I forhold til det tverrfaglige utgangspunkt vil jeg påpeke at detaljerte filologiske undersøkelser om tekstenes forelegg og ulike skriveres hender ikke er mitt anliggende, men jeg vil ta hensyn til dette der det gir utslag for dateringer. På Island har jeg ikke funnet noen avbildninger. Det utelukker selvfølgelig ikke muligheten av at det var noen her tidligere, men dette er ikke tatt hensyn til i gjennomgangen.

## 2.2. *Visjonslitteraturen*

En stor del av litteraturen som omtaler Mikael i middelalderen, klassifiseres som visjonslitteratur. Visjon kommer av latin *visio* som betyr syn/åpenbaring. Opphavet til sjangeren finner vi i de nytestamentlige apokryfene og Johannes Åpenbaring. Typisk for visjonsdiktningen er at den forteller om mennesker som gjennom drømmer eller syn har sett inn i det hinsidige og sett de straffer som venter det syndige mennesket. Visjonsdiktning som litterær sjanger, utviklet seg gjennom hele middelalderen, fikk særlig betydning på 1100-1200-tallet og kulminerer med Dantes *Divina Commedia* på begynnelsen av 1300-tallet. I Norden spiller visjonslitteraturen en rolle i misjonstiden og kan godt ha spredt seg i de nordiske land gjennom misjoneringen av området.<sup>96</sup> Den visjonslitteraturen som knyttes til Mikael, kan plasseres i en apokalyptisk sjangertradisjon. Dette gjelder Nikodemusevangeliet, som vi finner i norrøn språkdrakt som *Niðrstigningsarsaga* og *Páls leizla* (Paulusapokalypsen).<sup>97</sup> To andre verk jeg vil presentere er balladen *Draumkvedet* og visjonsdiktet *Sólarljóð*.

### 2.2.1. *Páls leizla*

*Páls leizla* er en norrøn versjon av en apokryf apokalypse kjent som *Paulusapokalypsen* eller *Paulus' åpenbaring*.<sup>98</sup> Den første versjon av teksten dateres til mellom 164 og 416, og er en av de tidligste visjoner som omhandler Mikael.<sup>99</sup> I teksten beskriver Paulus hvordan englene avlegger rapport til Herren om menneskenes gjerninger. Siden følges Paulus av en engel først gjennom den tredje himmel, deretter gjennom helvete og så til himmelen igjen.<sup>100</sup> Visjonen ble svært populær og ble oversatt fra gresk til latin mellom 500 og 800, og siden oversatt til flere vesteuropeiske språk. Etter antall bevarte tekster å dømme har teksten vært spesielt populær i England og Frankrike.<sup>101</sup> Den latinske *Visio Pauli* har eksistert i en rekke varianter, men den versjonen de fleste vesteuropeiske oversettelser er basert på, betegnes med romertall IV.<sup>102</sup> Den norrøne versjonen *Páls leizla* er fragmentarisk overlevert i to håndskrifter AM 624,4<sup>o</sup> og AM

---

<sup>96</sup> Strömback, Dag: *KLNM* 1976, bd. XX, s. 179.

<sup>97</sup> Mikael forekommer også i *Den Hellige Mors Apokalypse*. Denne fikk større betydning for den greske kirken og finnes ikke i norrøn oversettelse. Den er heller ikke referert til i senere verker slik de andre har blitt, og jeg har valgt å ikke legge vekt på denne her.

<sup>98</sup> Apokryf betyr ukjent, refererer til de deuterokanoniske bøker.

<sup>99</sup> Teksten har en omstridt datering. Se: Tveitane, Mattias: *En norrøn versjon av Visio Pauli*, Norwegian Universities Press Bergen Oslo 1965, s. 3 og Wellendorf 2007, s. 95. *Den Hellige Mors Apokalypse* er noe yngre, datert til andre halvdel av 300-tallet, se R.F. Johnson 2005, s. 25f.

<sup>100</sup> Wellendorf 2007, s. 95f.

<sup>101</sup> Tveitane, 1965 s. 3f.

<sup>102</sup> Denne versjonen er utgitt av Herman Brandes: *Visio S. Pauli, ein Beitrag zur Visionsliteratur*, Halle 1885. Versjonen er også argumentert for å være nettopp fra England. Se Wellendorf 2007, s. 96.



681c 4°, der begge kun har slutten bevart.<sup>103</sup> Sammen med håndskriftene er også deler av *Duggalz leizla* bevart.<sup>104</sup> AM 624 4° dateres til ca. 1500 og AM 681c 4° til ca. 1400. Spørsmålet er imidlertid hvor langt tilbake man kan spore den norrøne versjonen før dette håndskriftet ble nedtegnet. Mattias Tveitane hevder at dersom det er sannsynlig at den norrøne versjonen går helt tilbake til 1100-tallet, blir teksten ”et viktig ledd i utviklingen av den middelalderlige visjonen”.<sup>105</sup>

R.F. Johnson skriver at Paulusapokalypsen er den viktigste ikke-kanoniske teksten som har formet Mikael's rolle i middelalderlegendene, særlig i rollen som megler (intercessor – forbeder).<sup>106</sup> Også i den norrøne versjonen er Mikael's tilstedeværelse i visjonen knyttet til sjelen og syndernes straff. På vandringen gjennom helvete er det Mikael som forteller Paulus hvorfor de syndige sjelene får den straffen de får. Handlingen er dermed ikke ulik den vi finner i *Duggals leizla* (Tundals visjon). I *Páls leizla* straffes synderne med å bli neddykket i en flod av ild, hvor langt ned var avhengig av hvilke synder som var begått. Ved hver pinsel spør Paulus hvem det er som får sin straff, og engelen svarer: ”Þeir sem eigi uilldo trw aa gud almattigan ok þeir sem taulodu lygi att gud uæri fader [...]”<sup>107</sup> eller ”Þesser menn aatu ok drucku aa haatijðum ok satu j maurgum dryckium ok uilldu eigi lyða þa er enn helga messa war swngin [...]”.<sup>108</sup>

Mattias Tveitane har drøftet forholdet mellom den norrøne *Mikael's saga* og *Visio Pauli* og viser til Mikael's rolle som sjelefører:

Ytterligere ett sted i den norrøne kristelige litteraturen finner vi sannsynligvis innflytelse fra *Visio Pauli*. Her dreier det seg om det utbredt motiv fra visjonen: forestillingen om erkeengelen Mikael som sjelefører, psychopompos, – spesielt i en scene der to sjeler blir henta fra jorda: en av djevler til evig pine, den andre av Mikael til paradiset.<sup>109</sup>

Tveitane hevder at dette psykopompos-motivet kun var kjent i det norrøne område i en form som ellers bare var kjent i middelhøytysk tradisjon.<sup>110</sup> I *Mikael's saga* knyttes de to sjelene til navngitte personer fra *Chanson de Roland* og det middelhøytyske *Rolandslied*. Djevlene henter Rolands fiende Marsirius, mens Roland blir hentet av Mikael selv. Historien om Rolands død er

<sup>103</sup> Tveitane 1965, s. 3f, Wellendorf 2007, s. 98. Den norrøne versjonen er gjengitt i Tveitane 1965, s. 8–13.

<sup>104</sup> *Duggals leizla*, (*Tundals visjon*), handler om en mann som lever i synd helt til han nokså plutselig faller død om. I tre døgn er han borte fra jorderiket, mens en engel (Mikael?) viser han de pinslene som venter den som har levd et syndig liv.

<sup>105</sup> Tveitane 1965, s. 20.

<sup>106</sup> R.F. Johnson 2004, s. 24.

<sup>107</sup> Tveitane 1965, s. 10. ”de som ikke ville tro på Gud den allmechtige og de som anså det for løgn at Gud var fader” (til Kristus).

<sup>108</sup> Tveitane 1965, s. 9. ”Disse menn åt og drakk ved høytidene og satt i mange drikkeslag, og ville ikke høre etter da den hellige messen ble sunget [...]”

<sup>109</sup> Tveitane 1965, s. 22.

<sup>110</sup> Tveitane, Mattias: ”Visio Pauli og den norrøne Michaels saga” i; Maal og minne 1963, Hefte 3-4, s. 106–111.

sannsynligvis hentet fra Vincent de Beauvais *Speculum Historiale*<sup>111</sup>, som igjen er hentet fra Pseudo-Turpinus *Historia Karoli et Rotholandi*.<sup>112</sup> *Mikaels saga* kan imidlertid dateres tidligere enn den norrøne versjonen av *Visio Pauli*, og motivet må derfor ha kommet til *Mikaels saga* på en annen måte enn gjennom denne, kanskje gjennom en prekensamling eller et florilegium.<sup>113</sup> Begge tekster kan imidlertid ha hatt samme tekstfragment som utgangspunkt for motivet, som gjerne kan ha vært en tidligere latinsk versjon av *Visio Pauli*. *Påls leizla* synes dermed å ha vært et forbilde for middelalderens visjonsdiktning, deriblant *Draumkvedet*, der Mikael også er til stede i forbindelse med sjelenes dom.<sup>114</sup> Dessuten har denne apokalypsen satt en standard for middelalderens helvetesskildringer.<sup>115</sup>

### 2.2.2. Niðrstigningsarsaga

Det apokryfe Nikodemus-evangeliet er kjent etter latinske håndskrifter fra 800-tallet, som *Gesta Salvatoris* eller *Passio Domini*. Senere er teksten blitt kalt *Evangelium Nicodemi*, *Nikodemus-evangeliet*, som er den tittelen vi bruker i dag. Teksten består av to deler. Den første handler om rettssaken mot Kristus, korsfestelsen og oppstandelsen. Den andre handler om de tre dagene før Kristi oppstandelse da han for ned til dødsriket for å hente opp de rettferdige sjeler helt fra Adams tid, og hans seier over Satan. Disse to delene ble nedtegnet på gresk i løpet av de to første århundrene e.Kr. og oversatt til latin kanskje allerede så tidlig som på 400-tallet. Den latinske teksten ble i middelalderen oversatt til en rekke europeiske folkespråk.<sup>116</sup> Det er imidlertid kun den andre halvdel som er oversatt til norrønt, men, som Odd Einar Haugen skriver, ”det er ei sjølvstendig omsetjing, i ei frisk vernakulær utforming”.<sup>117</sup> Denne oversettelsen, som er datert til 1100-tallet, er den eldste av de nordiske versjonene, og det er den vi kjenner som *Niðrstigningsarsaga*.<sup>118</sup>

*Niðrstigningsarsaga* har språklige referanser som kan knyttes til den førkristne religion. Sammen med gammeltestamentlige figurer presenteres leseren for *Satan jotunn*, ‘jotnen Satan’,

---

<sup>111</sup> *Speculum Historiale*. Vincent de Beauvais (Vincentius Bellovacensis): Akademische druck – u. Verlagsanstalt Graz- Austria. 1965 [*Speculi maioris*, 1624], s. 969.

<sup>112</sup> Tveitane 1963, s. 107.

<sup>113</sup> Tveitane 1965, s. 23 Florilegium – antologi.

<sup>114</sup> Men fordi man tidligere (før Tveitanes studie) ikke har tenkt at *Visio Pauli* var kjent i det norrøne området har man heller ikke sett på mulige forbindelser til andre verker, slik som *Draumkvedet*.

<sup>115</sup> Strömback, Dag i: *KLNM* 1976, bd. XX, s. 171.

<sup>116</sup> Haugen, Odd Einar: *Stamtrel og tekstlandskap. Studiar i resensjonsmetodikk med grunnlag i Niðrstigningsarsaga, Band 1, -Teori og analyse-* Bergen 1992, s. 33.

<sup>117</sup> Haugen 1992, s. 17.

<sup>118</sup> Haugen 1992, s. 33.

”er stundom er með .vii. hövðum en stundom með .iii., en stundom i dreka like þess, er omorlegr er oc ogorlegr oc illegre a allar lundir”.<sup>119</sup> Han er *helvitis hofðingi*, ‘helvetes høvding’, og *hofðinge myrcranna*, ‘høvding over mørket’. Ikke minst beskrivelsen av ham som Midgardsormen, der han omskaper seg til en drage og legger seg så lang han er rundt hele jorden, synes å være et lån fra førkristen religion.

Sammen med Mikael figurerer alle englene i *Niðrstigningsarsaga* i flokk som beskyttere og mellomledd mellom Gud og menneskene. Da Adams sønn, Set, ble sendt til Paradis av sin far for å be om olje fra nådens tre, møter han ved inngangen til Paradis en brennende ild som skal stenge hver mann ute ”en englar at veria ollom dioflom oc øndom synðogra manna”.<sup>120</sup> Her møter han Mikael som sier ”Ec em sendr til þin af drotni]. Ec emc til þess setr at sia um hvers mannz hug”.<sup>121</sup>

*Niðrstigningsarsaga* forteller deretter om et under hvor himmelen åpnet seg, og frem steg en høvding på en hvit hest. Etter ham fulgte en hær av hvite hester og de som red hestene var kledd i hvit silke og var svært lyse, slik som høvdingen. Høvdingen er naturligvis Jesus selv, og den store hær kan tolkes som den himmelske hærsikare av engler, eller kanskje er det helgenene det vises til? Teksten har gjennomgående et spesielt fokus på det lyse og det mørke, og på englene som menneskenes beskyttere. Det påpekes at Satan er høvding over mørket og at Kristus var *solo biartare*, ’lysere enn solen’. Disse motivene går igjen i flere av de andre kildene.

### 2.2.3. *Draumkvedet*

Dateringen av *Draumkvedet* er problematisk. De oppskriftene vi har av *Draumkvedet* er samlet av Jørgen Moe, Olea Crøger og M. B. Landstad i Telemark i perioden 1845-50.<sup>122</sup> Det finnes 100 oppskrifter en regner med til *Draumkvedet*, og alle kommer fra Telemarkområdet, men ikke alle er fullstendige. De fullstendige som finnes, er én etter Maren Ramskei i Kvitseid, og to etter Anne Lillegård fra Lårdal. Men hvor lenge har de egentlig overlevd i en muntlig tradisjon?

Selv om *Draumkvedet* inneholder tydelige likhetstrekk med middelalderens visjonslitteratur, slik som *Tundals visjon*, *Gundelins visjon* og omtalte *Páls leizla*, har nesten alle som har forsket på denne balladen, ulike meninger om når den bør dateres. De visjonene som

---

<sup>119</sup> *Niðrstigningsarsaga* s. 5 (C.R. Unger) ”som stundom har sju hovud og stundom tre, andre gonger lik ein drake, han som er motbydeleg og fælsleg og forferdeleg på alle vis” (Oversettelse Odd Einar Haugen i Steinsland 2004, s. 277).

<sup>120</sup> *Niðrstigningsarsaga* s. 4 (C.R. Unger) ”og der var englar for å stå imot alle djevlar og ándene til syndige menneske” (Oversettelse Odd Einar Haugen i Steinsland 2004, s. 277).

<sup>121</sup> *Niðrstigningsarsaga* s. 4, (C.R. Unger) ”Herren har sendt meg til deg. Eg er sett til å ha omsut for kvart menneske” (Oversettelse Odd Einar Haugen i Steinsland 2004, s. 277).

<sup>122</sup> Bø og Myhren, 2002, s. 51.

står *Draumkvedet* nærmest, er alle fra de britiske øyer og stammer fra perioden 1149-1206.<sup>123</sup> Det kan dermed argumenteres for å datere *Draumkvedets* opprinnelse til den samme perioden, og at diktet deretter har overlevd gjennom muntlig tradering. Imidlertid er det andre forhold som peker mot at det er en senere konstruksjon. Ser man på skapelsen av den nordiske balladen, vil dateringen kunne flyttes nærmere 1300-tallet fordi balladens produktive tid var mellom 1290 og 1320.<sup>124</sup> *Draumkvedet* er ytterligere det eneste kristne visjonsdiktet som har fått balladens stil og form.<sup>125</sup> Det betyr at både diktets form og innhold kan ha hatt sin opprinnelse på noenlunde samme tidspunkt, altså ca. 1300. Ytterligere kan man se på balladens språk, som vil kunne datere den enda lengre frem i tid, da den formen vi kjenner til har lånord og lite kasusbruk. Olav Bø argumenterer for at både svartedauden og reformasjonen var perioder som kan ha gitt grobunn for et dikt som dette.<sup>126</sup> Ifølge Bø og Myhren kan de utformingene vi kjenner til imidlertid ikke dateres tidligere enn 1450.<sup>127</sup> *Draumkvedet* har som *Niðrstigningsarsaga* referanser til den før-kristne religionen, men jo senere diktet dateres, jo mindre sannsynlig er det at de før-kristne referansene vitner om at før-kristne forestillinger fortsatt var levende. Men det er likevel mye ved dette diktet som vitner om eksistensen av en Mikaelkult, jeg har derfor valgt å inkludere balladen i kildegrunlaget.

*Draumkvedet* forteller om Olav Åsteson som på julekvelden legger seg til å sove, og som ikke våkner før 13. dag jul. Da rir han til kirken for å fortelle folk om den drømmen han har hatt og hva han har sett på veien til *auromheime*, 'den andre heimen'.<sup>128</sup> Olav har fått innblikk i både himmel og helvete og vært vitne til syndige sjelers straff. Den nifse ferden fører ham frem til Brokksvalin, der dommen skulle stå. Her møtes Satan og Mikael før de stakkars sjelene får sin dom:

Der kom ferdi nordantil,  
det totte eg vara vesst;  
fyre rei Grutte gråskjegge,  
han rei på svartan hest.

I brokksvalin  
Der skò domen stande.<sup>129</sup>

Der kom ferdi sunnantil,  
det tottest meg vara best;  
fyre rei sankte såle-Mikkjel,  
han rei på kvitan hest.

I brokksvalin  
Der skò domen stande.<sup>130</sup>

<sup>123</sup> Bø, Olav: *KLNM* 1958, bd. III, s. 304.

<sup>124</sup> Bengt R. Jonsson i: Bø og Myhren 2002, s. 64.

<sup>125</sup> Dagne Groven Myhren i: Bø og Myhren 2002, s. 49.

<sup>126</sup> Steinsland, Gro: *Draumkvedet og tekster fra norrøn middelalder*. De Norske Bokklubbene 2004, s. 322.

Gjengivelsen i boken er etter Moltke Moes restituerte gjengivelse, s. 317–335, s. 317.

<sup>127</sup> Bø og Myhren, 2002, s. 67.

<sup>128</sup> Steinsland 2004, s. 322.

<sup>129</sup> *Draumkvedet*, vers 31, gjengitt i Steinsland 2004, s. 326.

<sup>130</sup> *Draumkvedet*, vers 32, gjengitt i Steinsland 2004, s. 327.

At Mikael presenteres som sankte såle-Mikkjel forklarer langt på vei hvorfor diktet sier noe om Mikaelkulten. I domsscenen presenteres Mikael både som lurblåser og sjeleveier. Når Mikael blåser i luren ”skolv dei synde-såline, som ospelauv fyr vinde”,<sup>131</sup> for nå skulle de få sin dom:

Der var sankte såle-Mikkjel,  
han vog i skåle-vikt;  
så vog han alle synde-såline  
bort til Jesum Krist.<sup>132</sup>

Til belysning av en norrøn Mikaelkult er disse strofene de viktigste å trekke frem, fordi Mikael her inntar de rollene som også er velkjente fra tidligere tekster og ikonografiske kilder. Bildet Olav Åsteson beskriver gjenspeiler sentrale religiøse forestillinger i middelalderens mentalitet, der den enkeltes skjebne ved den ytterste dag var hele tilværelsens horisont. Diktet forteller om hva som ville skje med synderne, men sier også noe om den salighet som venter den rettferdige. Siden vi ikke vet hvor langt diktet kan ha vært, er det sannsynlig at enda flere synder har vært beskrevet, og kanskje også synder som var underlagt lovregulert straff.<sup>133</sup>

Hva som er kristent, og hva som er før-kristent i *Draumkvedet*, kan være vanskelig å si, og det ene utelukker ikke det andre. Broen Olav Åsteson krysser, *Gjallarbrui*, som i norrøn religion bringer en til Hels dødsrike, kan i kristen tro tolkes som skjærsilden. Broen representerer et bindeledd mellom liv og død og synes å være et vanlig element i visjonsdiktningen. Den viser dermed til Mikael tilstedeværelse i denne overgangen.<sup>134</sup> Dessuten kan vi lese et parti med ”Sæl er den som...”, som tydelig alluderer til Bergprekenen i Matteus 5, 3ff.<sup>135</sup>

*Grutte gråskjegg*, djevelen selv, har av ulike forskere blitt tolket som Odin.<sup>136</sup> Det synes ikke unaturlig at det var nettopp i rollen som djevelen vi skulle finne ham, da det i kristendommens tidlige tidsalder i Norge var naturlig å tillegge den gamle religionen en ond grunntone. Han er utvilsomt et bilde på det sorte og onde, mens Mikael representerer det gode på sin hvite hest. Som den fremste i følget fremstår han som Guds fremste engel. Dette viser *Draumkvedets* tematikk omkring kampen mellom det gode og det onde, mellom det lyse og det mørke. I tillegg får vi en hentydning om at det onde kommer fra nord og det gode fra sør. Bildet viser til Johannes Åpenbaring, kap.19, der Kristus selv er rytteren på den hvite hest.

---

<sup>131</sup> *Draumkvedet*, vers 36, gjengitt i Steinsland 2004, s. 328.

<sup>132</sup> *Draumkvedet*, vers 37, s. 328.

<sup>133</sup> Bø 1979, s. 10.

<sup>134</sup> Bø og Myhren 2002, s. 34.

<sup>135</sup> *Draumkvedet*, vers 46-51, gjengitt i Steinsland 2004, s. 330f.

<sup>136</sup> Bø og Myhren 2002, s. 40.

#### 2.2.4. *Sólarljóð*

Fredrik Paasche skrev i *Edda* nr. 1 at ”Svøpt i den katolske kirkes legendes billedskrud vender St. Michael tilbage i *Sólarljóð*.”<sup>137</sup> *Sólarljóð* er et visjonsdikt som beveger seg i en sfære mellom det kristne og det hedenske. Det er en død persons lære til den levende, og i så måte ligner det på annen visjonslitteratur. I *Sólarljóð* har englene en sentral rolle, som igjen viser til Mikael's roller, selv om han ikke er navngitt. Diktet kan ikke dateres presist. Paasche viser til Finnur Jónsson og Moltke Moes dateringer til det 12. og det 13. århundret.<sup>138</sup> Bjarne Fidjestøl påpeker at siden diktet kun eksisterer i papirhåndskrifter fra nyere tid, og fordi det heller ikke finnes noen annen form for litterære vitnesbyrd om denne teksten, må den forstås i lys av seg selv.<sup>139</sup> Det blir dermed vanskelig å si hvilken posisjon den har hatt i folks bevissthet. Men som *Draumkvedet* synes *Sólarljóð* å vise til en viktig rolle Mikael fikk også i andre og sikre kilder fra middelalderen, og jeg velger derfor å anse diktet som kilde til norrøn Mikael'skult.

*Sólarljóð* er et langt dikt med 82 vers. I vers nummer syv møter vi englene for første gang, der vi presenteres for englenes rolle som sjelebærere:

Helgir englar	heilage englar
kómu ór himnum ofan	kom ovan or himlen
ok tóku sál hans til sín;	og henta sjeli hans heim;
í hreinu lífi	i reinferlig liv
hon skal æ lifa	ho leva skal
med almátikum Guði. <sup>140</sup>	evig hjá allmakts Gud.

Dette temaet knytter Fredrik Paasche til Det Nye Testamentet og til Lukasevangeliet's lignelse om Lasarus og den rike mannen. ”Så døde den fattige og, og englene bar ham til Abrahams skjød” (Luk 16, 22). Mikael er ikke navngitt i diktet, men tidligere studier gir likevel uttrykk for at han er der i vers 55, der vi møter *Sólar hjört*, ‘Sol-hjorten’. Det er uenighet om hvem denne Sol-hjorten er, men det er gitt uttrykk for at det er Satan selv. ”[H]ann teymdu tveir saman” er tolket som at det er to som holder han i tømmene, Mikael og Jesus Kristus.<sup>141</sup> Igjen ser vi en sammenstilling av Kristus og Mikael, noe som gir Mikael høy status i dette diktet.

---

<sup>137</sup> Paasche 1914, s. 51.

<sup>138</sup> Paasche 1914, s. 51.

<sup>139</sup> *Sólarljóð* gjengitt i Fidjestøl, Bjarne: *Sólarljóð. Tyding og tolkingssgrunnlag*, 1979, s. 7. (Den norrøne versjonen er gjengitt etter Hjalmar Falk (1914). Oversettelsen er ved Bjarne Fidjestøl).

<sup>140</sup> Fidjestøl 1979, s. 60.

<sup>141</sup> Fidjestøl 1979, s. 14.

### 2.3. *Hagiografisk litteratur*

En hagiografisk tekst forteller historien om en helgens liv. Hagiografien som omhandler Mikael, kan imidlertid ikke omtales som fortellinger om hans liv, men kanskje heller som fortellinger om hendelsene rundt ham og menneskers møter med ham. Jeg vil i det følgende presentere tre slike hagiografiske tekster. Opphavsmysten fra Gargano, *De Apparitione Sancti Michaelis*, Jacobus de Voragine's Mikaellegenden fra *Legenda Aurea* og den norrøne *Mikaels saga*. Sannsynligvis finnes det utallige tekster av denne typen, oversatt til ulike folkespråk, men de utvalgte tekstene synes å ha hatt en innvirkning på den norrøne Mikaelskult, hvilket jeg vil forklare i hvert enkelt tilfelle. Som tittelen sier, er *Mikaels saga* en saga. Ordet saga er beslektet med ordet *segja*, altså 'å si' eller noe som sies om noe eller noen.<sup>142</sup> Så langt vi kan føre ordet tilbake kan det bety både fortellingen om begivenheter og begivenheten selv. De er gjerne skrevet etter tiden de beskriver, slik at de handler om en annen tids menneskers liv og virke. Verken hagiografien eller sagaene handler om vanlige folks liv, men om mennesker som på en eller annen måte er helter. Samtidig er det nettopp her forskjellen ligger. I sagaene og hagiografien er de helter på ulike premisser. For mens hagiografien handler om kvinner og menn som Kirken har ansett som hellige, er sagaens helter konger, gode krigere, ledere eller andre sterke personligheter. Kategoriseringen er noe unøyaktig, fordi også sagaene kan omtale helgener, men den antyder likevel hovedforskjellen mellom dem. Distinksjonen mellom sjangrene er imidlertid gjort i moderne tid. På norrønt og i norrøn tid ble begge omtalt som *saga*.

#### 2.3.1. *De Apparitione Sancti Michaelis* (BHL 5948)<sup>143</sup>

*De Apparitione Sancti Michaelis* er kanskje den aller viktigste kilden til Mikaelskulten i Europa.<sup>144</sup> Tekstens handling gjenspeiles i bortimot alle kilder som har kommet til senere, og jeg ser det sentralt å gjengi innholdet her.

*De Apparitione* er historien om Mikael's første åpenbaring og opphavsmysten til hele den kulten som fulgte. Teksten er kompilert og denne seneste versjonen daterer G. Waitz, en av tekstens redaktører, til sent 800-tall. J.E. Cross peker på at den har eksistert i homilier fra midten av 800-tallet og derfor må være eldre. Giorgio Otranto daterer teksten til andre halvdel av 700-tallet eller tidlig 800-tall, men en original tekst kan ha røtter tilbake til 500-tallet.<sup>145</sup> R. F.

---

<sup>142</sup> Meulengracht 1995, s. 33.

<sup>143</sup> BHL = *Bibliotheca Hagiographica Latina*.

<sup>144</sup> Finnes i latinsk og engelsk gjengivelse hos Johnson 2005, (etter (red.) G. Waitz Hannover 1878, Appendiks A, s. 110ff. På latin, fransk og italiensk i: *Collection de l'École française de Rome* – 316, 2003, s. 4ff.

<sup>145</sup> R.F. Johnson 2005, s. 37.

Johnson skisserer imidlertid mytens fortellinger i ulike lag og mener de ikke har noe med hverandre å gjøre. Det gjør at dateringen dermed blir ytterligere komplisert, men, sier han, ”it is generally accepted now that the texts could not have been written before the eleventh century”.<sup>146</sup> Likevel oppstod det en kult i tilknytning til hulen i Gargano nokså raskt etter Mikael's apparisjon, og det er ikke urimelig å tenke seg at en hagiografisk myte var utgangspunktet for den raske spredningen av kulten.

Myten omhandler tre apparisjoner Mikael hadde ved Monte Gargano i Puglia i dagens Italia. *Memoriam beati Michaelis archangeli toto orbe venerandam*, ‘Mikael's minne bør feires over hele verden’, er tekstens første ord.<sup>147</sup> Deretter fortelles det om den rike mannen Garganus, som gjette okseflokkene sine ved fjellet Gargano. Da en av oksene stakk seg bort fra hjorden, ble Garganus sint og skjøt mot oxen med en forgiftet pil. Men fremfor å treffe oxen, snudde pilen og traff mannen selv med et dødelig stikk. Menneskene i landsbyen var forferdet over det som hadde skjedd. De gikk derfor til biskopen som straks beordret tre dagers faste. Da de tre dagene var over viste Mikael seg for biskopen og sa at dette var gjort i hans vilje, ”Ego enim sum Michael archangelus, qui in conspectu Domini semper adsisto”.<sup>148</sup> Da apparisjonen ble kjent, ble stedet viet som bønnested for både Gud og Mikael.

*De Apparitione* forteller videre om da napolitanerne, som fremdeles var hedninger, utfordret sipontinerne og beneventerne til kamp. I en tre dager lang våpenhvile ba sipontinerne til Mikael om seier, og da slaget sto, ble Gargano angrepet av et jordskjelv, slik at ”[f]ugiunt pagani, partim ferro hostium, partim igniferis impulsu sagittis, [...]”.<sup>149</sup> Dagen etter, da sipontinerne var tilbake, fant de merker etter to føtter i steinen ved hulen og skjønte raskt at det var Mikael som hadde vært der. Sipontinerne turte ikke tre inn eller vie stedet, men bygget en kirke øst for hulen og viet den til St. Peter. Igjen viste Mikael seg for biskopen, og sa at han selv allerede hadde innviet kirken, og at biskopen den påfølgende dagen skulle holde messe der.

Ipsa enim qui condidi etiam dedicavi. Vos tantum intrate et me adstante patrono precibus locum frequentate. Et te quidem cras ibi missas caelebrante, populus iuxta morem communicet; meum autem erit ostendere, quomodo per memet ipsum locum consecraverim illum.<sup>150</sup>

---

<sup>146</sup> R.F. Johnson 2005, s. 39.

<sup>147</sup> Gjengitt i; R.F. Johnson 2005, s. 110.

<sup>148</sup> Gjengitt i; R.F. Johnson 2005, s. 110. ”For jeg er Mikael, erkeengelen, som alltid står i kontemplasjon for Gud.”

<sup>149</sup> Gjengitt i; R.F. Johnson 2005, s. 112. ”Hedningene flyktet, både på grunn av fiendens våpner og på grunn av de brennende piler, (...)”

<sup>150</sup> Gjengitt i R.F. Johnson 2005, s. 112, 114. ”For jeg som bygde her, dedikerte også selv. Dere må gå inn, og jeg skal stå nær som beskytter, og hold bønner på stedet. Og feir messe der i morgen, og la folk på vanlig måte motta nattverden.”



Mikaels ord ble holdt. Siden bygget også sipontinerne en boplass der, slik at de kunne feire messe hver dag. Ved hulen var det også et liten bekk med klart vann, som skulle vise seg å ha en legende kraft og flere mirakler skjedde her.

### 2.3.2. *Legenda Aurea*

Da helgenlegendesamlingen *Legendae Sanctorum* ble nedtegnet av Jacobus de Voragine ca. 1260, var det ikke en ny type litteratur som ble skapt av erkebiskopen i Genova. Likevel ble hans tekst spesielt populær og fikk tilnavnet *Legenda Aurea*, Den gylne legendesamling.<sup>151</sup> Martyrologier, tekster som inneholdt helgeners navn og minnedag, var vanlige allerede fra Kirkens første århundrer. Enkelte av martyrologiene ble nedtegnet allerede i helgenenes samtid, men de fleste ble skrevet ned langt unna både i tid og sted.<sup>152</sup> Målet med martyrologiene var ikke å fremme historiske fakta, ”men å tjene til åndelig oppbyggelse for leseren”.<sup>153</sup> Jacobus beveger seg innenfor normene for hagiografisk litteratur, setter sammen flere kilder og skriver dem inn i sin egen tid. Dette gjør hans nedtegnede hagiografi nesten mer interessant for middelalderhistorikere enn for dem som er opptatt av helgenenes samtid. I *Legenda Aurea* har Jacobus samlet nesten 200 *legendae*, ‘lesestykker’, for å inspirere til å leve et liv i gudfryktighet og kjærlighet til herren.<sup>154</sup>

Mikaels plass i Jacobus’ legendesamling bekrefter hans posisjon som helgen på lik linje med andre helgener, til tross for at han ikke var noe menneske. Jacobus forteller om betydningen av hans navn, og om hvilke roller han har og har hatt som synagogens prins og nå som Kirkens prins. Det er Mikael som mottar helgenenes sjeler og han som skal vinne over Antikrist. Legenden forteller om hans apparisjoner ved Monte Gargano, Tumba (Normandie) og Roma (Castel Sant’Angelo) i Europa og apparisjonen ved det *Michaelion* som ble bygget nær Konstantinopel. (Se kap. 1, s. 9). Legenden viser også til hans posisjon i det himmelske hierarki, det hierarkiet som er basert på Dionysios’ ordeninndeling. Som Dionysios beskriver også Jacobus englene og deres roller.

Legenden forteller om de mange seire englene og Mikael har vunnet: Den første da Mikael lovet sipontinerne seier i kampen mot de fortsatt hedenske napolitanere, og den andre da Mikael kjempet med Djevelen og sendte Lucifer til evige pinsler i helvete. Den tredje seieren er

---

<sup>151</sup> Frihagen og Tosterud 2008, s. 13.

<sup>152</sup> Frihagen og Tosterud 2008, s. 15.

<sup>153</sup> Frihagen og Tosterud 2008, s. 15.

<sup>154</sup> Frihagen og Tosterud 2008, s. 25.

den englene vinner over djevlene hver dag, og den fjerde skal Mikael vinne i sin kamp med Antikrist når han dreper ham. Alle disse historiene er kjente fra tidligere kilder.

Legenden beskriver englenes påvirkning på mennesket. Ved fødselen har mennesket fått tildelt en god og en ond engel, den gode til å beskytte og den onde til å teste ham, en tanke vi finner igjen hos blant andre Thomas Aquinas.<sup>155</sup> Englene skal redde mennesket fra all den synd djevelen ønsker å lokke det med, og derfor skal mennesket hedre englene fordi de er menneskenes brødre og medborgere. Det er englene som henter menneskenes sjeler til himmelen, og det er englene som presenterer våre bønner for Gud. Englene er Den Evige Kongens noble soldater.<sup>156</sup> Det er tydelig at legenden sammenstiller Mikael's roller med alle englers roller, slik vi også kan få inntrykk av i den norrøne *Mikael's saga*.

*Legenda Aurea* var i middelalderen frem til ca. 1500 den mest leste teksten etter Bibelen, da interessen for Jacobus kjølnet. Den hadde en enorm distribusjon, noe de over 1000 håndskriftene, der hele eller deler av legenden er bevart, vitner om. Håndskriftene stammer fra Frankrike, Tyskland, Sveits og Böhmen, Schleswig-Holstein, østover til Danzig og Krakow og vestover til Burgund og England.<sup>157</sup> Verken Mikael'slegenden eller noen av de andre helgenvitae fra *Legenda Aurea* finnes i norrøn språkdrakt. Den har imidlertid eksistert i en fornsvensk utgave, og vi kan heller ikke utelukke at den var kjent på latin.<sup>158</sup> I tillegg kan det ha vært enda flere forelegg som har gjort teksten kjent i Norge. Likheter med annet kildemateriale bekrefter dette, slik vi blant annet ser i den norrøne *Mikael's saga*.

### 2.3.3. Den norrøne *Mikael's saga*

Den norrøne *Mikael's saga* anses for å ha blitt sammenstilt av Bergr Sökkason som var abbed i Munkaþverá kloster på Island fra 1325.<sup>159</sup> Han døde ca. 1350, og Unger skriver at det fullstendige håndskriftet av sagaen AM 657a-b 4<sup>o</sup> og 657 4<sup>o</sup> (der bare slutten bevart), ”kunne neppe være meget yngre end Forfatterens Dødsaar”.<sup>160</sup> Sagaen har en rekke henvisninger til

---

<sup>155</sup> Hjelde 1990, s. 363.

<sup>156</sup> Jacobus de Voragine: *The golden legend. Readings on the saints*. Translated by William Granger Ryan. Vol. 2. (S. 201–211) Princeton University Press 1993.

<sup>157</sup> Jacobus de Voragine: *Legenda Aurea. Helgenlegender fra middelalderen. I Utvalg*. Oversatt fra latin, med forord, innledning, noter og register Ved Anne Katrine Frihagen og Bjørg Tosterud. Utgitt på Thorleif Dahls Kulturbibliotek. Aschehoug Oslo 2008, s. 25.

<sup>158</sup> For en oversikt over fornsvenske helgenlegender se: Carlquist, Jonas: *De fornsvenska helgonlegenderna. Källor, stil och skriftmiljö*. Samlingar utgivna av Svenska fornskrift-sällskapet. Häft. 262, bd. 81. Graphic Systems, Stockholm 1996.

<sup>159</sup> Johansson, Karl G.: ”Bergr Sökkason och Arngrímur Brandsson – översättare och författare i samma miljö” i: *Old Norse myths, literature & society*. 2000, s. 184f.

<sup>160</sup> *HMS 1877*, s. XV.

andre middelaldertekster som omtaler Mikael. Dette gjør at den som kompilert tekst er den mest innholdsrike norrøne kilden vi har til norrøn Mikaelkult.<sup>161</sup> Både *Duggals leizla* (Tundals visjon), *Speculum Historiale*, *Páls leizla*, *De Apparitione*, *Karl den stores saga* og *Jacobus de Voragine*s Mikaelshende er omtalt i sagaen, noe som antyder at alle de tekstene jeg hittil har presentert har vært kjent i det norrøne området. *Mikaelshende*s prolog innleder med å fortelle at fortellingen skal gjøres kjent for alle mennesker:

I nafni gredara varss herra Jesu Kristi byriaz her litill bæklingr heilags Michaelis Hofuðengils, til þess eina skrifaðr ok samansetttr, at han iafnlega lesiz á messuðagh Michaelis kirkiusoknar monnum til skemtunar, einkanlega í þeim stöðum sem hann er kirkiudrottenn yfir, at því öllu sætari verðr hans minning í rettlatra manna hugrenning, sem firir þessa litlu ritning verðr ollum kunnari hans ágæta virðing.<sup>162</sup>

Den presenterer også Mikael som forbeder og megler mellom Gud og mennesket:

(...) at iardneskir hlutir skilldu hialpazt mega firir hans arnaðarorð ok meðalgongu viðr guð firir þaa stundliga þionostu”.<sup>163</sup>

Prologen introduserer hva som vil følge videre i sagaen, som er delt inn i 30 avsnitt/fortellinger (pluss et appendiks) av ulik lengde. De handler alle om engler generelt eller Mikael spesielt, om hans apparisjoner, og om helligdommene knyttet til Mikael i Vesten, Monte Gargano, Normandie, Tumba, eller Mont Saint-Michel. Alle delene henger likevel sammen og synes å bære frem et felles budskap. Mikael viser seg ofte i folks drømmer og redder dem fra kriser eller vanskelige situasjoner, eller han gir gode råd eller løsninger på problemer. Det er først og fremst fornemme og rike menn, biskoper og rike kjøpmenn Mikael åpenbarer seg for.

Temaer som synd, dyder og laster, og temaer knyttet til Mikaelshende fortelles gjennom de små historiene. Djevelens ondskap og grusomhet overfor mennesket tematiseres allerede tidlig i sagaen. Sagaen begynner med Guds skapelse av verden og englene. Blant englene skapte Gud en som var fagrere og mer fremragende enn de andre. Han ble kalt Lucifer, *liosbærari*, ‘lysbærer’. Fordi Lucifer ville sitte like høyt som Gud, noe Gud ikke tillot, ble han kastet ned til helvete og Gud skilte så lys fra mørke. Ved englefallet ble Guds engleflokk mindre, og han skapte derfor det første mennesket, Adam. Lucifer er harm mot Adam og hans slekt: ”Þa brennr hann nu með nyfundu galli eitrfullrar ofundar moti fyrsti manni föður Adam”.<sup>164</sup>

---

<sup>161</sup> Med kompilasjon forstås jeg her at teksten har flere andre tekster som forelegg.

<sup>162</sup> *Mikaelshende*, s. 676. ”I herren Jesus Kristi navn, vår frelser, begynner her den lille boken til den hellige Mikaelshende, den er skrevet ned og sammensatt slik at den kan leses jevnlig på Mikaelshende for dem som besøker kirken til underholdning, spesielt i de kirker som er viet ham, for slik blir hans minne søtere i rett-troende menneskers tanker, og med denne lille bok blir disse mer kjent med hans ære.” (evnt. ”slik at de rettskafne skal bli mer kjent med hans store ære” Johnson 1972, s. 6).

<sup>163</sup> *Mikaelshende*, s. 676f. ”(...) at jordiske ting skulle kunne få utmerket hjelp av hans (Mikaelshende)s forbønn og megling med Gud for den verdslige tjeneste.”

<sup>164</sup> *Mikaelshende*, s. 678. ”da skader han med ny gift, i misunnelse, det første mennesket, fader Adam.”

Viktigheten av å være lydige og leve med omtanke for sine medmennesker påpekes i sagaen. Det fortelles om en rik kjøpmann som har levd et liv uten noen stor omtanke for de fattige, og når han senere blir syk, straffes han. Da ”ser hann fianda flokk mikinn þysia inn i huset at ser”.<sup>165</sup> Likevel kommer en engleflokk som ”megi hialpa mannzins sálu”.<sup>166</sup> Det er tydelig at englene følger med på menneskets livsførsel, og ønsker det beste for dem. Englene ser etter den rike mannens skytsengel som ”hann hafði til vernda moti ágangi ovina”.<sup>167</sup> Men engelen svarer at ”hann ekki ser hlyðinn verit hafa eða eptirlatan”.<sup>168</sup> Et annet viktig motiv som presenteres i historien om den rike mannen er veiingen av syndene. Englene *bera vogir fram* ‘bar fram vekten’, og her skulle de veie mannens synder mot hans gode gjerninger.<sup>169</sup> Englene ville *hialpa mannzins sálu*, ‘hjelp mannens sjel’. Det er ytterligere atskillige momenter i sagaen som knytter seg opp imot temaet å ta vare på sjelen og å kunne bekjenne sine synder. Slik som her:

Riddari nokkur ríks konungs tok sott banvæna, ok herra konungrinn vitíar hans með guðs ast ok goðvília áminnandi, at hann iðriz afgjörða ok íati synði sínar.<sup>170</sup>

Undertonen viser en klar moralsk påminnelse som varslar om hva som kan hende dersom en ikke er trofast mot Gud. Med den strenge straff man ble forespeilet i sagaens prolog, og at djevelen er harm mot Adam og alle hans etterkommere, er det all grunn til å minne om at ”[n]u ottiz menn þvilik dæmi, at bera ubættar syndir”.<sup>171</sup>

Mikael omtales ikke ved navn før et stykke ut i sagaen, men hentydninger som *guðs engill*, ‘guds engel’, og *engell drottins*, ‘herrens engel’, er gjennomgående i bruk. Når Mikael først navngis, introduseres også hans roller for publikum. Mikael er englenes hersker og Guds utsendte. Hans navn betyr ‘hvem er som Gud?’ og forsterker bildet av hans nærhet til og likhet med Gud. Han er Guds *æzsta þion* ‘høyeste tjener’ og:

[...] hann kallaz valldzherra heilagrar paradisi, þat er sva at skilia, at Mikhael hqfuðengill þá sva mikit valld af guði, (at) allar rettlatar sálur skolu honum offraz i Qðru lifi; at hann leiði þær ok laði til þess fagnaðar ok gleði, sem allzvalld(and)ji guð bio hverium firir at upphafi.<sup>172</sup>

<sup>165</sup> *Mikaels saga*, s. 681. ”ser han en stor flokk djevler komme inn i huset til seg.”

<sup>166</sup> *Mikaels saga*, s. 681. ”ha makt til å hjelpe mannens sjel.”

<sup>167</sup> *Mikaels saga*, s. 681. ”hadde til vern mot fienders angrep.”

<sup>168</sup> *Mikaels saga*, s. 681. ”han har ikke vært verken lydige eller ettergivende.”

<sup>169</sup> *Mikaels saga*, s. 681, vogir er eg. pl. = vektskåler.

<sup>170</sup> *Mikaels saga*, s. 684. ”En mektig konges ridder var dødssyk og kongen besøker ham med påminnelse om guds kjærlighet og godvilje, for han angrer sine handlinger og vedkjenner sine synder.”

<sup>171</sup> *Mikaels saga*, s. 684. ”Nå fryktet menn som ikke har angret seg” eller ”...som ikke har gjort bot for syndene sine.”

<sup>172</sup> *Mikaels saga*, s. 689. ”[...] han kalles høvding over det hellige paradiset, det kan forstås slik, at Mikael hovedengel fikk så stor makt fra Gud, (at) alle rett-troende sjeler skulle ofres (gis) til ham i det andre livet, at han ledet og støttet dem til den salighet og glede som den allmechtige Gud forberedte enhver fra opphavet.”

Mikael har stor makt og er kun Guds underordnede, og i dette avsnittet spiller han også en viktig rolle i forhold til livet etter døden.

Leseren (tilhøreren) blir også presentert for himmelretningenes symbolikk. I sagaens tredje del presenteres de to hellige fedrene Ysodorus og Moses. Når Moses har bekjent sine syndige tanker for Ysodorus, er de to sammen i et *lopthus* (hus med loft), og Ysodorus viser Moses utsikten mot *nord* med ordene: ”Sit her ok profa hvat firir auga kann bera”.<sup>173</sup> Utenfor kommer en grusom djevelflokk til syne. Deretter vender Ysodorus Moses mot vinduene som vender *øst* og ser der ”otaululiga flokkar ok fylkingar heilagra engla skinandi ifir solar geisla”.<sup>174</sup> Da Moses har sett dette sier Ysodorus:

Þa sem þu satt i norðri til bardaga buna, eru ástriðarar guðs heliagra manna; en þa er þu satt i austri biarta sem sol, eru þeir riddarar er milldr drottinn sendir af himnum til fulltings sinum monnum völdum.<sup>175</sup>

I likhet med flere av kildetekstene får vi forståelsen av at det gode kommer fra øst, eller sør, og det onde fra nord. I flokk sendes englene ned til jorden for å hindre folk i å leve et syndig liv. Slik som i historien om den syke mannen som fikk se synet av en hel engleflokk som skulle redde hans sjel. Det er dermed ikke bare Mikael alene som tar vare på jordens mennesker, det er en felles oppgave for alle engler. Dette kan forklare hvorfor Mikael minnedag er til minne om alle engler og ikke bare ham alene. På den annen side representerer Mikael alle engler under ett. Jon Geir Johnson mener at Mikael representerer alle de egenskaper som alle englene til sammen står for, og at dette inntrykket heller bekreftes enn avises i den norrøne *Mikaels saga*.<sup>176</sup>

Over nevnte jeg sagaens lån av motiver og scener. Bergr Sökkason var utvilsomt en belest mann. Han siterer ulike historiske kilder, og vet eksakt hvor han har hentet sin kunnskap fra: ”[s]va er lesit i Karllamagnus sǫghu” og ”[s]u bok heitir Speculum Historiale [...]”.<sup>177</sup> At Bergr Sökkason har hentet deler av sin fortelling fra *De Apparitione*, synes selvfølgelig. Her fortøner handlingsforløpet seg i overensstemmelse med hverandre, til tross for at Bergr Sökkason ikke nevner at det er her han har hentet deler av fortellingen sin fra. Opphavsmynen gjentas slik den er fortalt i *De Apparitione*, med fortellingen om oksen, Mikael apparisjoner ved hulen i Gargano og jordskjelvet som tåkela Gragno og angrep hedningene: ”[...] en ut af Þokunni fylgia elldingar som orfar gloandi fram i flokk Neapolitarum, sva at engi hlif ma við standa.”<sup>178</sup> Også

<sup>173</sup> *Mikaels saga*, s. 679. ”Sitt her og se hva du kan få øye på.”

<sup>174</sup> *Mikaels saga*, s. 680. ”utallige flokker og fylkinger med engler sterkere skinnende enn solens stråler.”

<sup>175</sup> *Mikaels saga*, s. 680. ”De som du så i nord klare til kamp, var Guds hellige menns motstandere, og de som du så i øst, lyse som solen er de riddere som den milde hersker sender fra himmelen med hjelp til sine jordiske menn.”

<sup>176</sup> Johnson, J.G. 1972, s. 13f.

<sup>177</sup> ”Slik kan det leses i Karl den Stores saga” og ”Den boken heter Speculum Historiale”.

<sup>178</sup> *Mikaels saga* s. 696. ”(...) og ut av tåka kom flammer som glødende piler frem i Napolitanerflokk, slik at ingen beskyttelse kunne stå imot.”

den påfallende språklikheten med *De Apparitione* fremkommer for eksempel i historien om da biskopen i Siponto skulle vie klosteret ved Gargano til Mikael. Engelen viste seg for ham og sa at det ikke var nødvendig, for det var allerede gjort. Men, sier han:

Þu skalt syngia þar messu i morgin ok gefa ollum lyd þionustu, en ek patronus stadarins skal nærri standa ok offra guði yðra þionustu.<sup>179</sup>

Forholdet mellom *Visio Pauli* og *Mikaels saga* har jeg allerede påpekt, men i *Mikaels saga* blir de to ikke-navngitte sjelene i *Visio Pauli* identifisert. Roland som kommer til himmelen: ”at andlat Rollanz iarllz er dyrðligt i augliti guðs, Þvi at hann auðladizst fagnað liossins”<sup>180</sup> og kongen Marsirius som blir dømt til evige pinsler: ”eilifðar kvalar i helvitis herað”.<sup>181</sup>

Dermed er det vanskelig å si noe om hvorvidt Bergr Sökkason har referert alle kilder som omtalte Mikael i hans samtid. Men det er sikkert at han har hentet inn en rekke lån fra kjent litteratur for å skape et best mulig sammensatt bilde av erkeengelen. Jonas Wellendorf påpeker Bergr Sökkasons bruk av kilder som ikke engang er direkte relevante, noe som viser hvor oppsatt han var på å skrive en fyldig saga om Mikael ”at han må ty til sekundært stof for å få den fyldig nok”.<sup>182</sup> Christine Fell har undersøkt Berg Sökkasons arbeidsmetoder og slår fast at han har jobbet med eldre oversettelser eller kompilert eldre tekster.<sup>183</sup> Dette er tydelig også tilfelle med *Mikaels saga*. Med disse scener og motiver viser han bred kjennskap til den litteratur som har vært kjent på Island og kanskje også et større norrønt område i middelalderen.

## 2.4. Liturgiske kilder

Det liturgiske året var delt inn i den temporale og den sanktorale syklus. Den temporale er festene tilhørende hendelsene i Kristi liv og årlige feiringer slik som jul, påske og pinse, og den sanktorale er festdagene for helgenene, jomfruer og martyrer.<sup>184</sup> Da vi ikke helt vet deres opprinnelse er det vanskelig å bruke de liturgiske tekstene som historisk kilder, og det er få liturgiske tekster som er bevart fra det norrøne området. Den liturgien som er bevart, har imidlertid en klar relasjon til den anglo-normanniske liturgitradisjonen.<sup>185</sup> Lilli Gjerløw skriver

---

<sup>179</sup> *Mikaels saga*, s. 698. ”Du skal synge messe der i morgen, og gi hele folket guddommelig tjeneste, og jeg stedets beskytter skal stå nær og bringe Gud deres tjeneste.”

<sup>180</sup> *Mikaels saga*, s. 691. ”at jarl Rolands død var dyrebar i Guds øyesyn, slik at han ble beriket med lysets glede.”

<sup>181</sup> *Mikaels saga*, s. 691. ”evige pinsler i helvetes herred.”

<sup>182</sup> Wellendorf 2006, s. 269.

<sup>183</sup> Fell, Christine: ”Bergr Sökkason’s Michaels saga and its Sources” i: *Saga-book of the Viking Society XVI 1962-65* ss. 354-371, s. 357ff.

<sup>184</sup> Palazzo, Eric: *A history of liturgical books from the beginning to the thirteenth century*, The liturgical press collegeville, Minnesota [1993] 1998, s. xxiii.

<sup>185</sup> *Antiphonarium Nidrosiensis*, s. 200.

at Mikael skulden begynte å bli reflektert i liturgien fra 1220-tallet, og at dette vedvarte helt til reformasjonen.<sup>186</sup>

Fra Nidaros erkebispedømme har vi liturgiske kilder der Mikael og englene er nevnt: *Manuale Norvegicum* (*Presta Handbók*), *Ordo Nidrosiensis ecclesiae* (*Orðubók*) og *Antiphonarium Nidrosiensis Ecclesiae*. *Manuale Norvegicum* inneholder formularer for ulike liturgiske handlinger gjennom kirkeåret, deriblant dåp, brudevielse og begravelse.

I Norge ble Mikael festdag, Mikaelmesse, feiret 29. september, og i messen for denne dagen og St. Mikael er presentert i rubrikken: ”IIIa. KL. OCT. DEDICAT. BASILICE MICHAELIS ARCHANGELI.”<sup>187</sup> Her opptrer englene som mellomledd mellom Gud og mennesket:

Deus qui miro ordine angelorum ministeria hominumque dispensas, concede propicius ut a quibus tibi ministrantibus in celo semper assistitur, ab his in terra nostra uita muniatur per.<sup>188</sup>

Mikael rolle som overlegen leder over den himmelske hær er også presentert: ”celestis milicie meruit principatum”.<sup>189</sup> Som psykopomper får englene en spesiell stilling i de liturgiske kildene, i og med at de hadde en viktig rolle knyttet til det enkelte menneskes dødsøyeblikk. Som jeg nevnte ovenfor, peker Fredrik Paasche på dette motivet i forhold til diktet *Sólarljóð*, der englene henter de døde sjeler. Scenen er kjent fra Luk 16, 22, hvor englene henter Lasarus’ sjel til Abrahams skjød, et motiv som også skulle bli populært i middelalderens kunst.<sup>190</sup>

En *ordo* viser til hvem, hva og når noe skal leses i kirken dag for dag gjennom kirkeåret, en fortegnelse over messens og tidebønnens variable tekster.<sup>191</sup> I *Ordo Nidrosiensis* finnes *In solennitate beati Michaelis. ON* (*Orðubók*) stammer fra tiden etter opprettelsen av Nidaros erkebispedømme i 1153. Ingen norske manuskripter er bevart, men teksten er overlevert takket være islandske skrivere. I *ON* gis Mikael en svært høy status. Han er Kristi erkeengel, *Archangele Christi*, og selv om Gud har makt over englene, er Mikael den fremste av dem, *Michael prepositus*.<sup>192</sup>

Også i bevarte antifoner, *antiphonarium*, sangstykker, beskrives Mikael roller. I likhet med responsoriene var antifonene variable i forhold til det liturgiske kirkeåret. I antifonene fra Nidaros har Mikael kamp med dragen en sentral plass. Den har sannsynligvis blitt brukt 29.

---

<sup>186</sup> Gjerløw 1971, s. 489.

<sup>187</sup> Gjerløw 1971, s. 490.

<sup>188</sup> *Manuale Norvegicum* s. 143, 10. ” Gud, [du] som opprettholder menneskenes og englenes tjenester i vidunderlig orden, barmhjertig tillat at dine tjenere skal beskytte vårt liv på jorden, som de alltid assisterer deg i himmelen.”

<sup>189</sup> *Manuale Norvegicum* s. 144, 8.

<sup>190</sup> Mer om dette bildemotivet, se: Aavitsland, Kristin B. ”*In sinum Abrahæ*. Romanske foretillinger om paradiset og sjelenes vei dit” – under trykking. Oslo 2009.

<sup>191</sup> Gjerløw, Lilli: *KLNM* 1967, bd. XII, s. 649ff.

<sup>192</sup> *Ordo Nidrosiensis ecclesiae*, s. 397.

september, og dermed spilt en viktig rolle i formidlingen av Mikaelkulten. Et fragment som inneholder denne teksten er datert til slutten av 1100-tallet, som må sies å være en relativt tidlig manifestasjon av norrøn Mikaelkult. Teksten begynner slik:

1. (Fem est silentium...) M. arch.

V. Milia Milium

2. Dum committeret bellum dracho

V. Et projectus est dracho

3. M. et angeli eius pugnabat

[...].<sup>193</sup>

1. (Det blir stille...) [i himmelen]

mens Mikael erkeengelen

V. Tusen tusener

2. Kjemper mot dragen/slangen

V. Og dragen er jaget vekk

3. Mikael og englene kjempet mot ham

[...].

Igjen konstitueres Mikael rolle som seirende over dragen og som leder av den himmelske hær.

## 2.5. Teologiske tekster

Norsk middelalderpreken kjenner man nesten utelukkende fra *Gammelnorsk homilieboek*. Boken foreligger som et pergamenthåndskrift datert til ca. 1200-1220. Sammen med liturgien representerer homiliene middelalderens kirkelitteratur, og likesom antifonene endret homilien seg fra dag til dag. Gregor den store, som var pave mellom 590 og 604, la bak seg et stort homiletisk forfatterskap, og tekstene hans fikk enormt stor utbredelse. Årsaken kan være hans teksters folkelig karakter.<sup>194</sup> Som nevnt i kapittel en, er homilien for 29. september en norrøn versjon av Gregor den stores 34. evangeliepreken, *Engleprekenen*.

Ordet *homilia* kommer opprinnelig fra gresk og betyr enkel, fortrolig tale til menigheten, men kom siden til å bety den form for preken som utlegger en bibeltekst vers for vers.<sup>195</sup> Da homiliebooken ble til på 1100-tallet, var det i Norge en kirkelig oppgangstid. Landet fikk flere impulser fra Europa og en tydeligere forbindelse til pavestolen i og med opprettelsen av erkebispesetet i Nidaros i 1153.<sup>196</sup> Norge ble i større grad en del av den vesteuropeiske Kirken. Oddmund Hjelde hevder at ”De tankene som var knyttet til erkeengelen Mikael, trengte tidlig inn i de nordiske folks forestillingsverden” og at grunnen til at predikanten i homilien for 29. september kun nevner noen momenter knyttet til Mikael er at han forutsetter det meste kjent.<sup>197</sup>

I homilien *Admonitio ualde necessaria. Sanctorum angelorum. In die sancti Michaelis* blir vi presentert for de ”nío ero engla fylki þau er guði þiona”.<sup>198</sup> Dagen ble ikke bare feiret til

<sup>193</sup> *Antiphonarium Nidrosiensis Ecclesiae*, s. 31.

<sup>194</sup> Hjelde 1990, s. 33f.

<sup>195</sup> Hjelde 1990, s. 12f.

<sup>196</sup> Hjelde 1990, s. 77.

<sup>197</sup> Hjelde 1990, s. 347f.

<sup>198</sup> Indrebø 1966, s. 137, ”ni fylkinger av engler som tjener Gud” (Oversatt i Salvesen 1971, s. 118).



ære for Mikael, men for ”ollum guðs englum”. Dagen kalles likevel Mikael's høytidsdag fordi ”hæilagr Michael engill guðs vitraðe craft sin á þessom dægi”.<sup>199</sup> Homilien begynner med fortellingen om Gargano og de jærtegn som skjedde der. Deretter forteller den om betydningen av navnene Mikael, Gabriel og Rafael, og om englefylkingene som baserer seg på Pseudo-Dionysios' lære om de ni ordener av engler: engler, erkeengler, krefter, veldeengler, høvdinger, herrer, troner, serafer – ”de som er fulle av visdom”, og kjeruber – ”de brennende” eller ”luende”.<sup>200</sup> Englenes roller beskrives og således menneskenes likheter og ulikheter med dem. Og det kan lønne seg å være lik dem:

Þvi at sá er bolfaðr ok skilðr fra samvistu engla er engi eptir-liking þeirra hefir í sínu lifi. nema iðrisc urøctar sinnar. ok samtenge sic englum guðs í noccorum goðum lutum.<sup>201</sup>

Fordi prekenen ble lest opp i kirken på en av årets viktige helgendager, vil det være naturlig å tenke at homilien var kjent for mange av middelalderens mennesker. Den har også sannsynligvis appellert til dem fordi man kunne kjenne seg selv igjen i og sammenligne seg med de ulike fylkingene og deres egenskaper.<sup>202</sup> Slik som helgenene var forbilder for et gudfryktig liv, synes englene i homilien å ha den samme rolle. Homilien har flere henvisninger til Bibelen, og Mikael's roller skiller seg lite fra hvordan de beskrives i de andre kildetekstene jeg har beskrevet. Mikael's roller som sjelefører og seirende over Antikrist omtales, og han er mellomledd og megler mellom Gud og mennesket: ”Ec em sa engell. es feórec beóner yþrar goþe”.<sup>203</sup> Mikael er også den som leder sjelene til paradís:

Sia engell Mic(h)ael es settr hæþþinge paradisar. oc heuer hann vellde yuer allar ander réttlátra. at leiþa þær i paradisu fra quolom. Af þvi es goþ beþenn i hveriom lic-sængue. at hann sende Michaelem engel amót æondom manna. at leiþa þær til friþar fra vellde diæfla. Af þvi scolom ver at hyllasc þenna engel i beónom. oc í góþgeórníngom. at hann sette ander órar við goþ. með síno fulltinge. Sia engell scal coma a enom efstom dogom a mót Antacriste oc drepa hann með elldíngo. oc fyr-fara vellde hans. þvi es hann hafþde aþr i-gegn goþs vinom. Af þvi biþiom ver þenna engel goþs. at hann arne oss sigrs af goþe i-gegn óvinom órom. oc stóþve fiandr óra synelega oc ósynelega<sup>204</sup>

<sup>199</sup> Indrebø 1966, s. 136, ”for på denne dagen åpenbarte den hellige Mikael, Guds engel, sin kraft” (Salvesen 1971, s. 117).

<sup>200</sup> Salvesen 1971, s. 118.

<sup>201</sup> Indrebø 1966, s. 139. ”For den som ikke på noe vis ligner englene, han er forbannet og utstøtt fra deres samfunn, dersom han ikke angrer sin forsømmelighet og sørger for å bli forenet med Guds engler ved å gjøre noe godt.” (Salvesen 1971, s. 120).

<sup>202</sup> Hjelde 1990, s. 355.

<sup>203</sup> Indrebø 1966, s. 142. ”Jeg er den engel som fører deres bønner til Gud.” (Salvesen 1971, s. 122).

<sup>204</sup> Indrebø 1966, s. 142. ”Denne engelen Mikael som er satt til høvding over Paradis, og han har makt over alle de rettfærdiges sjeler til å lede dem fra pinen til Paradis. Derfor ber vi Gud i hver dødsmesse at han skal sende engelen Mikael i møte med menneskesjelene får å lede dem til fred fra djevlens velde. Derfor skal vi vinne for oss denne engelen med bønner og gode gjerninger, for at han kan hjelpe oss til forlik med Gud. I de siste dager skal denne engelen dra imot Antikrist og drepe ham med lyn og styrte ham fra det veldet han før hadde over Guds venner. Derfor ber vi denne Guds engel at han av Gud må oppnå seier for oss over våre uvenner og holde våre fiender i age, både de synlige og de usynlige.” (Salvesen 1971, s. 122f).

Her viser homilien også til Mikael som rolle i dødsmissen, *lic-sængue*. Og samtidig som Mikael knyttes til overgangen mellom denne verden og det hinsidige, knyttes han til overgangen mellom liv og død. Tanker om dommedag og håpet om evig liv var svært tilstedeværende i Norge i middelalderen, og i dette eskatologiske budskap var ikke minst Mikael viktig i forkynnelsen.<sup>205</sup> Homiliens avslutning er en oppsummerende konklusjon om hvorfor det er viktig å dyrke Guds engler og stå imot ”fræistni fianda”.

Samtidig med homilieboken opptrer Mikael i *Hexaameron*, et teologisk dikt i tolv bøker av den danske erkebiskop Anders Sunesen. Teksten dateres til begynnelsen av 1190-tallet og har en relativt kort gjengivelse av Gregors preken. Mikael opptrer i diktet som sjelefører, den overordnede i Paradis og Paradisets dørvokter. Videre hjelper han menneskene og kjemper med dragen.<sup>206</sup> Mikael fremstår her med flere av de rollene han gjennom hele middelalderen skulle bli dyrket for.

## 2.6. Mikael i den norrøne skaldediktning og sagalitteratur

Det eldste håndskriftfragmentet som inneholder norrønt er fra 1150 og har en liten tekst om Mikael. Teksten minner om tekster som siden fremkommer i Gammelnorsk homiliebok, Gregors homilie og i Islands homiliebok.<sup>207</sup> Den første henvisningen til Mikkelsmess er imidlertid, ifølge Fredrik Paasche, å finne i skaldediktningen etter Oddr Kíkinaskáld i et dikt om Magnus den gode fra ca. 1046.<sup>208</sup> Her som en tidsangivelse for et slag: *Vas fyr Mikálsmessu malmgrimm háið rimma*, ‘En våbengrum kamp holdtes för Mikkelsdag’.<sup>209</sup> Deretter er Mikael for første gang nevnt med navn i Arnórr Jarlaskálds (ca. 1012-1073?) diktning.<sup>210</sup> Arnórr representerer ifølge Paasche et ”nyt slegtled” i den kristne skaldediktningen.<sup>211</sup> Han blir dermed også den første til å introdusere Mikael som veier av de gode og onde gjerninger:

Mikáll vegr þats misgört þykkir  
manvitsfróðr ok alt et góða;  
tyggi skiptir síðan seggjum

<sup>205</sup> Hjelde 1990, s. 73f.

<sup>206</sup> Wellendorf 2006, s. 267.

<sup>207</sup> Wellendorf 2006, s. 265.

<sup>208</sup> Foreligger i flere håndskrifter etter Heimskringla, ca. 1220-40, se: Jónsson, Finnur: *Den norsk-islandske skjaldediktning*. Bind A 1, Gyldedalske boghandel, København og Kristiania 1912 s. 354f.

<sup>209</sup> Jónsson, Finnur: *Den norsk-islandske skjaldediktning*. Bind A 1, Gyldedalske boghandel, København og Kristiania 1912 s. 354f. Oversettelse: Jónsson, Finnur: *Den norsk-islandske skjaldediktning*. Bind 1 B, s. 327.

<sup>210</sup> Arnórr kan ha levd helt til 1073. Denne dateringen er basert på at han laget et minnedikt over Gellir Þorkelsson som døde i 1073 i Danmark etter en pilegrimsreise til Roma. På dette tidspunkt, mener Diana Whaley, bodde Arnórr på Island. Whaley, Diana: *The poetry of Arnórr jarlaskald. An Edition and Study*. Centre for medieval and renaissance studies queen mary and westfield college university of London, Brepolis 1998, 46.

<sup>211</sup> Paasche 1914, s. 43.

Arnórr har også de første referanser til englene, og fra hans tid begynner referanser til englene og Mikael å bli mer vanlige.<sup>213</sup>

I den norrøne sagalitteraturen ser Mikael ut til å forekomme i *Olav Tryggvasons saga* og *Håkon den gamles saga*, som finnes blant annet i *Flateyrbók*, og i *Njáls saga* og *Kristni saga*, som finnes i *Hauksbók*. I *Orkneyingasaga* forekommer englene i en psykopomposrolle, men uten at Mikael er navngitt. Disse sagaene synes å være skrevet på 1200- og 1300-tallet, der de eldste håndskriftene er fra 1300-tallet.<sup>214</sup> Dermed kan de ha vært en del av folks bevissthet gjennom disse hundreårene.

Sagaene lånte ofte scener og motiver fra hverandre, dette synes også å gjelde motiver tilknyttet Mikael, og det er vanskelig å si hvor motivet forekom først. Dessuten kan sagaene ha eksistert i en muntlig tradisjon fra tiden før vi har daterte tekstfragment, eller de kan ha foreligget i tidligere manuskripter som ikke er blitt bevart. Dette vites ikke sikkert. Likevel er alle de tekstfragmenter som er bevart konsentrert på 1300-tallet, noe som *kan* tilsi at Mikaelkulten var på høyden nettopp dette århundret. Men det kan like gjerne skyldes at det er tilfeldig at det er kildene fra dette århundret som er bevart.

I *Olav Tryggvasons saga* kan vi lese fortellingen om Tangbrand, som dro til Island for å forkynne kristendommen. Vel fremme på Island er det ingen som vil ta imot Tangbrand og hans følge, bortsett fra Hallr, som tar dem vel imot og lar dem feire messe der neste dag.

Þat var vm haustit hinn næsta dag firir Michaelis messu þa letu þeir þangbrandr nónhæilagt. Hallr bonde var þar ok spurde hui þeir letu af at vinna. Þangbrandr suarar. Þenna dag er eftir ferr holldum (uer) heilagt ok hatidliga til dyrdar hinum hæilaga Michaeli hofudæingli guds. Hallr mælti huerr uar Michael sa firir ser edr huersu er hann j hatt. Þangbrandr suarar. Michael uar æigi madr helldr ande skapadr af gude almatkum ok skipadr hofdinge annarra æingla þeirra er hann hefir til setta at strida j moti dioflinum ok hans fiandligum eyrendrekum ok at hljifa ollu kristnu folki retttruadu uid skamsyniligum skeytum vhreins anda. Michaeli hofudæingli er ok æinkanliga af gude gefit ualld yfir kristinna manna salum framfarande af þessum heimi at taka vid þeim ok læida þær j halæita huilld.<sup>215</sup>

<sup>212</sup> Jónsson 1912, s. 326. "Mikael veier det som synes misgjort, menneskets klokskap og alt det gode; solhjelmens [metafor for himmelen] hersker dømmer siden alle mennesker på [fra sin?] domstol."

<sup>213</sup> Paasche 1914, s. 43. Også Diana Whaley mener denne referansen til Mikael er den første i skaldediktningen. Whaley 1998, s. 63.

<sup>214</sup> For dateringer av bevarte håndskrifter og fragmenter, se: *Ordbog over det norrøne prosasprog. Register*. Utgivet af Den arnamagnæanske kommission. København 1989.

<sup>215</sup> *Flateyrbók. En samling af Norske Konge-sagaer med indskudte mindre fortællinger om begivenheder i og udenfor Norge samt annaler*. Udgiven efter offentlig foranstaltning. Christiania 1868, Bd. I, s. 422

"Det var om høsten dagen før Mikkelsmess at Tangbrand holdt ettermiddagen hellig (*nónhæilagt* Hellig fra non (kl.15.00)). Bonden Hall var der og spurte hvorfor de sluttet med arbeidet. Tangbrand svarer. Denne dag er holdt hellig og høytidelig til ære for hellige Mikael, Guds hovedengel. Hall sier hva er det så han kan, eller hvordan er han skapt? Tangbrand svarer. Mikael er ikke menneske men snarere en ånd skapt av Gud den allmektige og satt til høvding over de andre englene. Det er dem som han har satt til å stride imot djevelen og hans fiendtlige sendemenn og til å beskytte alle rettroende kristne fra den urene dødens (djevelens) kortsiktige impulser. Mikael hovedengel er

Også i *Kristni saga* blir Tangbrand beordret til Island som straff, fordi han, da hans penger tok slutt, plyndret hedninger og stjal penger til å betale sine egne menn. På Island skal han forkynne kristendommen. Tangbrand drar og møter der Hall, som er den første til å la seg omvende. Dagen før *Mikkelsmess* forbereder Tangbrand og hans menn seg til messen, og Hallr spør "[hvi l]jetti þer nv verki".<sup>216</sup> Tangbrand svarer:

a morgin er hatið Mikhials hofvð engils. Hallr spvrði h[vers]v er hann hattaðr. Þangbrandr svarar hann er settr til þers at fara mot salvm kristinna manna. siþan sagði Þangbrandr mart frá dyrð guðs engla.<sup>217</sup>

Hall er nå overbevist og svarer: "volldvgr man sa er þersir englar þiona".<sup>218</sup> Hallr vil ha Mikael som følgevenn og beskytter. Den samme historien møter vi i *Njáls saga*, der Hall lar seg døpe hvis han får Mikael som følgeengel. Den tekstkritiske utgaven av denne sagaen (1875) viser at Mikael ettertrykkelig blir presentert som verne- og følgeengel i de ulike fragmentene, med ordene *fylgjuengill, gæzluengill, varðhaldsengli*. Og:

hann skal meta alt þat sem þú gerir bæði 'gott ok ilt – ok er hann svá miskunnsamr, at 'hann metr alt þat meira, som vel er gört.<sup>219</sup>

Her er det imidlertid ikke sjelene, men de gode og onde gjerninger som vurderes, slik som hos Arnórr. Og det er de gode gjerninger som veier/vurderes tyngst.

*Orkneyingasaga* forteller historien om jarlene på Orknøyene i middelalderen, og her beskrives Magnus jarls martyrium. Magnus Orknøyjarl ble halshugget av sine egne fordi de kun ønsket én jarl over Orknøyene, og ikke en deling mellom Magnus og hans fetter Håkon. Før Magnus halshugges:

[...] játti guði sínar misgørðir ok bað þær af sér þvásk í úthellingu bloðs síns ok fal qnd sína guði á hendi ok bað guðs engla koma í mót sál sinni ok færa hana í hvíld paradísar.<sup>220</sup>

---

og særlig av Gud gitt makt over kristne menneskers sjeler ved døden i dette livet for å ta dem imot, og lede dem til opphøyet hvile."

<sup>216</sup> *Hauksbók* udgiven efter de arnamagnæanske håndskrifter NO.371, 544 OG 675, 4° samt forskjellige papirhåndskrifter af Det Kongelige Nordiske Oldskrift-Selskab. 1. Hæfte København. Thieles bogtrykkeri 1892-96, s. 133 "Hvorfor slutter du arbeidet?"

<sup>217</sup> *Hauksbók*, s. 133 "i morgen er det Mikael hovedengelens høytid. Hall spurte hvordan forholder det seg med ham. Tangbrand svarer at han er satt til å reise med kristne menns sjeler. Siden fortalte Tangbrand mange ting om Guds englers herligdom"

<sup>218</sup> *Hauksbók* s. 133 "Mektig må den være som disse engler tjener"

<sup>219</sup> *Njála* – utgivet efter gamle håndskrifter af Det Kongelige nordiske oldskrift-selskab. Første bind. København. Thieles Bogtrykkeri 1875, kap. 100, s. 530 "hann skal vurdere alt som du gjør både godt og vondt – og han er så nådig, at han verdsetter mer det som er gjort vel" *Ad notam*: verbet *meta* kan forstås som en metafor for vekten. Jmf. han lar det *veie* mer det som er gjort vel.

<sup>220</sup> *Orkneyinga saga*. Kap. 50, s. 110 (*Orkneyinga saga*, red. Finnbogi Guðmundsson, Islenzk fornrit, 37, Reykjavík 1965) "[...] vedkjente han overfor gud sine synder, og bad om at de måtte vaskes bort i hans utspilte blod og ga sin sjel i guds hender og bad guds engler komme å ta imot hans sjel og føre den til paradisetts hvile."

Magnus ønsket englenes beskyttelse ved livets slutt, og psykopompos-motivet blir dermed poengtert. Her representeres imidlertid motivet gjennom alle englene, og ikke bare Mikael. Magnus levde et fromt liv, og ble få år etter sin død helligkåret. Det er tydelig at rollen som beskytter av menneskenes sjel tillegges en spesiell rolle i sagalitteraturen.

I enda noen norrøne tekster møter vi Mikael mer indirekte, som referanse til Mikkelsmess og forhold knyttet til denne dagen. I *Ågrip* blir det fortalt at Olav Tryggvason avskaffet det hedenske blot og istedet feiret kristne høytidsdrikker ved jul, påske og ved jonsok og høstøl ved Mikkelsmess.<sup>221</sup> Også hos Snorre fortelles det om Svein Tveskjeggs drikkegilde for Jomsvikingene, der Mikael's minnebeger ble drukket umiddelbart etter minnebegeret for Kristus.<sup>222</sup>

## 2.7. Dokumentariske kilder

Mikael er relativt hyppig til stede i dokumentariske kilder, og med det mener jeg ikke-skjønnlitterære kilder, altså kortere brev, diplomer og lover. Denne typen kilder gir en forståelse av hvilken betydningsfull plass Mikael og Mikkelsmess hadde også utenfor kirkerommet, både i religiøs og sekulær sammenheng. *Diplomatarium Norvegicum* er således en viktig kilde. Dette er en samling middelalderbrev i 21 bind, der 18.000 av de over 20.000 brevene er fra perioden 1050 til 1590. Et søk i *DN*<sup>223</sup> gir over 90 treff på *Mikial/Mikiel*. En gjennomgang viser at over 60% av dem er knyttet til Mikkelsmess og tidsbestemmelser i forhold til denne dagen. Innledningsvis nevnte jeg *Regesta Norvegica (RN)* som et metodisk redskap. *RN* er en kronologisk fortegnelse over alt man kjenner av aktstykker som har med nordmenn, Norge eller norske forhold å gjøre knyttet til Norges middelalder.<sup>224</sup> Som *DN*, gir også *RN* nesten 80 treff dersom man søker på *Mikael*, og over 30 dersom man søker på *Mikkelsmess*.<sup>225</sup> Dette vitner om hvilken utbredelse kjennskap bevisstheten om Mikael kan ha vært. Jeg vil i det følgende vise til noen eksempler på *hvordan* Mikael er til stede i slike dokumentariske kilder.

Det tidligste diplom som nevner *Mikials messodag*, er datert 29. september 1225,<sup>226</sup> og det seneste 1. oktober 1541.<sup>227</sup> Det gir over 300 år med bevissthet om Mikkelsmess som en

---

<sup>221</sup> Indrebø, Gustav: *Ågrip. Ei liti norsk kongesøge*. Det norske samlaget, Oslo 1936, s. 47.

<sup>222</sup> *Saga Ólafs konungs Tryggvasonar* i: Fornmanna sögur. Bd. 1. Kaupmannahöfn 1825, s. 162

<sup>223</sup> Både *Diplomatarium Norvegicum* og *Regesta Norvegica* er tilgjengelig på internett; <http://www.dokpro.uio.no/>

<sup>224</sup> *Regesta Norvegica 1264-1300*. Bd. II. Utgitt for kjeldeskriftfondet av Narve Bjørgo og Sverre Bagge, Oslo 1978, s. 5

<sup>225</sup> Få av treffene referer til andre ved navn Mikael enn erkeengelen selv, imidlertid kan noen overlappes med hverandre siden *RN* refererer *DN*.

<sup>226</sup> *DN* I, nr. 8.

<sup>227</sup> *DN* XXI, nr. 855.

sentral merkedag, og refereres ofte slik: ”laurdagen nest firir Mikials messo”<sup>228</sup>, ”tyrsdaghen nesta efter Mikials messo”<sup>229</sup>, eller med antall dager før/etter Mikkelsmess: ”[...] siaugh natum efter *Mikialsmesso* [...]”<sup>230</sup>. Men det er ikke bare som tidsbestemmelser Mikael er til stede i *DN* og *RN*. I et diplom datert 23. desember 1430 (i Nidaros) erklæres det at sognepresten og fem lagrettemenn forplikter seg til årlig å gi det såkalte *Mikaelskorn* til *St. Mikael's alter* i Nidaros Domkirke, til den *daglige messe for alle de kristne sjeler*:

Ollum monnum thøm som thetta breff see eller høyra sendæ Niclis Sweinsson soknæprester j Beitzstodh Lisman Nielsson Sebiorn j Wduik Jon j Wlfuæ Pædher j Malmæ Stale af Romness logrettomæn quædiu g. ok sinæ kunikt gerandhe at af thy at war nadhigæ herreherre Aslak med gwdz nadh erkibiscoper j Nidros ok hans hæiderlighæ capitulum korsbrødher ther sama stadhar af gwddligæ skipan ok ærlighæ forehuxan hafua skikkat oc skipat einæ euerdeligæ messo huar dagh at segjæ latha j domkirkiunnæ fore sancti Michielss altare j Nidros domkirkiu ollum crismom salom till roo ok nadhæ af theyræ pino okhafuer han med theiræ radh ok samtykt skipat ok wmdir gifuet the sama messo till wpheldisz Michiels kornet. [...].<sup>231</sup>

Mikael rolle som sjelehjelp kommer også frem i et diplom fra 1341:

Ollum monnum þeim sem þetta bref sia edhir høyra sendir Hakon Gunnarsson q. g. oc sina Ek uill idir kunnykt gera at a Gregorij messo dagh a xxta oc adhro are rikis mins virdhulekx herra Magnusar medh gudz miskun Noregs Swia oc Gota konungs gaf ek fire mik oc Þoro husprøy mina i prouento til Michials klaustirs i Biorgwin gudhi til heidhirs oc hinom heilagha Michiale. okir til einlegs bordhaldz oc salom okrom til hialpar fimtighi mata boll i þessom iordhom sem her sæghir frialst oc akiærolaust fire huarior manne til alda odals. [...].<sup>232</sup>

Kildene viser til folks bevissthet om Mikael og deres forhold til hans roller. Ytterligere kan disse kildene knyttes opp mot og supplere andre kilder. Et fundasjonsbrev datert 8. desember 1319 viser til biskop Håkons opprettelse av et Mikaelsprebende ved Stavanger domkirke:

Dei gratia Archi-Episcopi Nidrosiensis de consensu Capituli nostri, ad honorem Dei Omnipotentis, honestatem ecclesie ac elevandorum Pastorum in ecclesia Stavangiensi, duas Præbendas in prædicta ecclesia nostra, unam in honorem Sancti Michaelis ad dextram, Protectorem Chori, aliam in honorem Sancti Laurentii ad sinistram fundamus per præsentis statuentes duas præbendas perpetuis redditibus infra scriptis<sup>233</sup>

<sup>228</sup> *DN* I, nr. 684.

<sup>229</sup> *DN* II, nr. 225.

<sup>230</sup> *DN* IV, nr. 507.

<sup>231</sup> *DN* V, nr. 600. ”Alle menn som dette brev ser eller hører sender Niclis Sweinsson sogneprest j Beitzstodh, Lisman Nielsson Sebiorn j Wduik, Jon j Wlfuæ, Pædher j Malmæ, Stale af Romness, lagrettemenn Guds og sin hilsen. Han gjør det kjent at da vår nådige herre herre Aslak med guds nåde erkebiskop i Nidaros og hans hederlige kapitel korsbrødre det samme sted av guddommelig ordning og ærlig omtanke arrangert en evig messe som skal holdes hver dag i domkirken foran St. Mikael'salteret i Nidarosdomkirke for alle kristne sjeler til ro og nåde for deres pine og han har med deres råd og samtykke ordnet og gitt Mikael'skornet for å opprettholde den messe som skulle tilfalle Mikael. [...]”

<sup>232</sup> *DN* XII, nr. 93. ”Alle de menn som dette brev ser eller hører sender Håkon Gunnarsson Guds og sin hilsen. Jeg vil for dere kunngjøre at på Gregors messedag 20. og 2. året av ærefulle herre Magnus' regjering med guds miskunn Norges, Swia og Gota konge, gav jeg for meg og for min hustru i forekomme til Mikael'sklostret i Bjørgvin til heder for Gud og den hellige Mikael. Oss til jevnlig bordhold og våre sjeler til hjelp femti matbol i disse jordene som har sier fritt og uten påtale og fire mann til (evig?) tid[...].”

<sup>233</sup> *DN* XXI, nr. 22. ”Fundasjonsbrev fra biskop Håkon av Stavanger: Med tillatelse fra erkebiskop Eiliv av Nidaros og med samtykke fra domkapitlet i Stavanger har han opprettet to prebender ved domkirken, den ene til ære for St Mikael med alter til høyre, den andre for St Laurentius til venstre i koret.” Oversettelse hentet fra *RN* III, nr. 1151

Fundasjonsbrevet viser at Mikael ble plassert til høyre for koret. Når jeg senere skal se på visuelle Mikael fremstillinger er slike opplysninger svært verdifulle. Ytterligere viser brevet at et prebende (altså kirkelige inntekter, her forstått i tilknytning til et Mikaelalter) ble opprettet til ære for Mikael. Dette setter Mikael i en ærefull posisjon, noe han også har i en regest datert 28.juli 1366. Dette er et gavebrev utført av bror Alv, biskop på Grønland, hvor det står "[...] at þau tuft er liggir om kirkiuna j Nordnæse vttan at kirkiugardenom. eghir gudh sancte Mikiall oc klaustrit at Munklifui."<sup>234</sup> Mikael tillegges altså en slags eierrolle.

I lovmateriale har Mikael og ikke minst Mikkelsmess blitt tildelt en viktig rolle i forhold til årets begivenheter. Det står presisert at barn som var født etter Mikkelsmess, skulle være kristnet (døpt) før jul, og således barn som var født etter jul, kristnet før Mikkelsmess. Dagen skulle, sammen med flere andre helgendager, holdes like hellige som søndagen. Det skulle for eksempel ikke fiskes denne dagen. Mikkelsmess var dessuten knyttet til betaling av skatter, og alle menn som eide gård og buskap måtte denne dagen gi sælegåve (sjelegave) til kirken, jf. Mikkelskornet nevnt over.<sup>235</sup> En av de mer kuriøse lovene er kanskje denne, hentet fra *Gulatingslova*:

Konor skal taca a tiðum. En eigi a utiðum. En ef maðr kaupir kono mundi oc maldaga a utiðum æða a þeim tiðum er biscop hever kviðiat oss konor at taca sunnu nott.. æða frea nott. æða oðens nott. æða a þeim nottom er fostodagr er efter of morgon æða heilagt. æða gagnfasta. er þriar vikur ero tils ions voku. oc þriar til Mikials messo.<sup>236</sup>

Dette vitner om festdagens høye status og viktigheten av å overholde den. Men som i *DN* og *RN*, er det oftest referanser til Mikkelsmess som markerer Mikael's tilstedeværelse i lovene.

*Biskop Eysteins Jordebok (Rødeboken, ca. 1400)* er også av dokumentarisk karakter og omtaler forhold knyttet til jordeiendom og kirkelige inntekter på Østlandet. Den er en viktig

---

<sup>234</sup> *DN* XII, nr. 103 "Den tomta som ligg kringom [Mikjals]kyrkja på Nordnes, utanfor kyrkjegarden, den eig Gud, sankt Mikjal og Munkeliv kloster." Oversettelse hentet fra *RN* VI, nr. 1141

<sup>235</sup> *Norges Gamle Love indtil 1387*. Ifølge offentlig Foranstaltning og tillige med Understøttelse af det Kongelige Norske Videnskabers Selskab, udgivne ved R. Keyser og P.A. Munch. Første Bind, Norges Love ældre end Kong Magnus Haakonssöns Regjerings-Tiltrædelse i 1263, Trykt hos Chr. Gröndahl, Christiania 1846; Om dåp: *NGL* 1846, bd. I [Gultingslova] kap. 21, s. 12. [Frostatingslova II] kap. 5, s. 139. Om messedager og helligdager: *NGL* 1846, bd. I [Gulatingslova] kap. 17, s. 10. [Frostatingslova II] kap. 24, s. 138f. Om sildefiske: *NGL* 1846, bd. I [Frostatingslova II] kap. 26, s. 138. Om tidsbestemmelse for betaling: *NGL* 1846 bd. I, [Frostatingslova XII] kap. 2, s. 236. Om sælegåve: *NGL* 1846, bd. I [Frostatingslova II] kap. 33, s. 142. Om betaling av skatter: *NGL* 1846 bd. I, [Frostatingslova III] kap 20, s. 153f.

<sup>236</sup> *NGL* 1846, s. 16f. "Konor skal ein taka i [lovlig] tid, men ikkje i utider. Um ein mann får seg kone med giftningsgåve i utid, eller på den tid då biskopen har forbode oss det, natt til sundag eller til fredag eller til onsdag, eller dei næter som det er fastedag eller helgedag etter frå morgonen av, eller i fyrefasta [det er] dei tri vione næst fyre Jonsok og tri fyre Mikjelsmess [...]" Oversettelse fra; *Gulatingslovi*, fra gammelnorsk ved Knut Robberstad, 2. utg. Det norske samlaget, Oslo 1952, s. 41f. Tilsvarende lov fra *Frostatingslova* III, kap. 9, *NGL* 1846, s. 150.

kilde til norsk middelalderhistorie.<sup>237</sup> Som jeg allerede har nevnt, er jordeboken en viktig kilde til Mikaelkulten fordi den sier noe om hvilke kirker som var dedisert til Mikael, og viser kirkenes geografiske spredning og tidsbestemmelser for dedikasjonene. Fra Øysteins jordebok er det kjent 17 kirker viet Mikael. Distribusjonen av disse fremkommer i gjennomgang i kapittel tre, men se også kart i appendiks.

## 2.8. Bønn og påkallelse av Mikael

Bevarte runeinskripsjoner supplerer kildegrunnlaget for den norrøne Mikaelkulten. Seks ulike inskripsjoner stadfester både utbredelse og bruk, geografisk avgrenset innenfor dagens norske landegrenser. Dessuten tilkommer et supplerende materiale fra de øvrige nordiske landene. (Se tabell i appendiks for oversikt over det norske materialet). I tillegg til runeinskripsjonene er det bevart en liten bønn som retter seg mot flere helgener, deriblant Mikael, som jeg også vil presentere her.

Fra Bryggen i Bergen er det bevart et rikt materiale av runeinskripsjoner fra høymiddelalderen i Norge. Herfra stammer to av runeinskripsjonene, mens de fire resterende også er funnet langs Norges vestkyst.<sup>238</sup> I B13 fra Bergen, datert ca. 1250, nevnes Mikael sammen med flere andre helgener, der runeristeren ønsker at de skal vokte over ham/henne: *Mikjáll, Pétr, Jóanes, Andreas, Lafranz, Thomas, Ólafr, Klemetr, Nikulás. Allir helgir menn, gæti mín nótt ok dag, lífs míns ok sálu. Guð sé mik ok signi. Guð gefi oss byr ok gáfu Mariu. Hjálpi mér Klemetr, hjalpi mér allir Guðs helgir (menn)*. En annen runeinskripsjon fra Bergen, B407, også datert til ca. 1250, har det samme budskapet: *Agla. Guð Sator Are(pta) Raphael, Gabriel, Michael. Jesus Kristus. Maria, gæt mín!*<sup>239</sup> Her er imidlertid Mikael deltakelse noe tvilsom, da hans navn kun er indikert med en *m*. Man kan bare anta at det har stått Mikael her.<sup>240</sup> En annen noe usikker inskripsjon fra høymiddelalderen er en innskrift i Hopperstad stavkirke, N 404, innrisset på sydsiden av den nordre søyle i koret, som sier: *santamic*. En sannsynlig, men

<sup>237</sup> *Biskop Eysteins Jordebog (Den röde bog)*. Fortegnelse over Det geistlige gods i Oslo Bispedømme omkring Aar 1400. Efter offentlig Foranstaltning udgivet ved H.J. Huitfeldt. J. Chr. Gundersen Bogtrykkeri, 1879

<sup>238</sup> For fullstendige referanser, navn, materiale, dateringer og oversettelser av runematerialet, se i appendiks bakerst.

<sup>239</sup> Agla skal være laget av de første bokstavene i det hebraiske: "atta gibbor leolam, adonai", som betyr "Du er sterk i æva, Herre!" *Norges innskrifter med de yngre runer*, utgitt for Kjeldeskriftfondet ved Aslak Liestøl. Sjette bind. Oslo 1980, s. 71.

<sup>240</sup> Knirk, James E. 1998. "Runic Inscriptions Containing Latin in Norway."

i: *Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung:*

*Abhandlungen des Vierten Internationalen Symposiums über Runen und Runeninschriften in Göttingen vom 4.-9. August 1995*, s. 476–507. Red.

Klaus Düwel, i samarbeid med Sean Nowak. (Ergänzungsbände zum

Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 15.) Berlin. Ss. 487, 498, 505 og Liestøl, Aslak i: *NIyR*, Bd. 6:1, Oslo 1980.



usikker tolkningen er 'Sanctus Mich[ael]?'<sup>241</sup> I A284 (usikker datering, men platen er fra høymiddelalder) påberopes Mikael sammen med de andre erkeenglene: *Agla Mikjáll, Gabriel, Rafael, Raguel. Omnes angeli et arkangeli pantaseron Gunnlaug p[ater] n[oster] a[men]*. Mikael's rolle som beskytter av sjelen, fremkommer også i runematerialet. I Bru i Ryfylke ble det i 1909 funnet en inskripsjon på et blykors (som har gitt navn til denne oppgaven), N262, som Magnus Olsen i NlyR har tolket som: *msa*, 'm(ichael) s(uscipe) a(nimam)', 'Sankt Mikael, ta imot [min, eller hans/hennes] sjel'.<sup>242</sup> Inskripsjonen er fra høymiddelalderen. En studie av blykorsmaterialet i Norge viser at blykorsene hadde sin spredning fra bispeseter, henholdsvis Stavanger og Nidaros. De er funnet langs kysten på Sør- og Sørvestlandet, altså de områder som kan ha vært sterkest influert fra England. Det er sannsynlig at blykorset fra Bru var en del av et gravfunn. Skikken med å legge et blykors i graven med den døde ser ut til å være en skikk Norge tok etter en tradisjon i England.<sup>243</sup> Det er også funnet kors i hedenske gravhauger, og det er drøftet hvorvidt disse var gjenstander som skulle beskytte mot gjengange eller sikre at de forlenget avdøde skulle få "den frelse som korsset symboliserer".<sup>244</sup>

I en annen runeinskripsjon markeres også Mikael's posisjon i forhold til himmelriket. På Avaldsnes, nesten inntil veggen på Olavskirkens nordøstre hjørne, står en bautastein som har fått navnet *Jomfru Marias synål*. I 1639 ble det funnet en runeinskripsjon på steinen, som også kan dateres til høymiddelalderen, N266, som senere er restituert av Magnus Olsen, med tolkningen: *mikialmariunistr*, 'Mikael nærmest (etter) Maria'. I den islandske homilieboek vises det nettopp til denne frasen. I påkallelse av helgener og englene skal Maria påkalles først, hun som er "[...] gøfgust allra heilagra manna, en þúi nest Mikael engel oc alla engla".<sup>245</sup> Dessuten kjenner vi igjen plasseringen fra *Missale Romanum*, der Mikael i helgenhierarkiet nettopp er *mikialmariunistr*.

Til sammenligning finnes det også i Danmark og Sverige runeinskripsjoner som viser til Mikael's eksistens og popularitet, ikke minst knyttet til hans rolle som vokter av menneskets sjel. Allerede fra 1070 finnes en runesten fra Knivsta nær Uppsala med innskriften: *Mihel gætti and hans*, 'Mikael ta vare på hans sjel', og på Hogrän-stenen på Gotland kan det leses: *Santa mikal hilbi sial hans*, 'Sankt Mikael hjelp hans sjel'.<sup>246</sup> Også enda flere danske og svenske

<sup>241</sup> *Norges innskrifter med de yngre runer*, utgitt for Kjeldeskriftfondet ved Magnus Olsen. Fjerde bind. Oslo 1957, s. 213.

<sup>242</sup> *Norges innskrifter med de yngre runer*, utgitt for Kjeldeskriftfondet ved Magnus Olsen. Tredje bind. Oslo 1954, s. 281, Gad: *KLNM* 1966, bd. XI, s. 618f.

<sup>243</sup> NlyR, bd. 3, Oslo 1954, s. 286.

<sup>244</sup> NlyR, bd. 3, Oslo 1954, s. 286.

<sup>245</sup> Wisén, Theodor: *Homiliu-bók. Islandska Homilier efter en handskrift från tolfte århundradet*. C W K Gleerups Förlag, Lund 1872, s. 84 "[...] mest hedret av alle hellige menn, og så nest engelen Mikael og aller engler."

<sup>246</sup> Gad: *KLNM* 1966, bd. XI, s. 618.

runeskrripsjoner fra perioden 1050-1150 viser til Mikael som sjelehjelper, med formuleringer som *hialbi hans ont*, 'hjelp hans ånd' og *hialbi sialu/siol hans*, 'hjelp hans sjel'.<sup>247</sup>

En liten bønn til flere helgener, deriblant Mikael, finnes gjengitt i *Leifar fornra kristinna fræða íslenzkra*. Diktet dateres til ca. 1325. Bønnen er en syndsbejennelse og i delen til Mikael står det:

Dig bið ek astsamliga hinn helga mikael ývir engill er velde hefir at veita viðtokv salum. at þv virþiz at taka við sálu míNe þa er hon verþr fra færð likam mínom ok varðveit henne fra velde vvina. at hon megi i gegnum komaz dýR helvitis ok gavtur mýrkra. at eigi meini henni dýr hit oarga eða dreki sa er vanr er at taka andir til helvitis ok leiða til eilifra kvala (þig bið ek drottin minn gvð allzvalldande at þv sendir hiN helga engil mer til hialpar. Ok þig bæni er hiN helgi Petr postoli hofþingi postlanna er tokt velldi himin rikis lukla at opna himneskt hlið). at þv virðiz at luka fyrir mer dýR paradisar.<sup>248</sup>

Den som ber bønner ønsker at Mikael skal redde dennes sjel, og som Jonas Wellendorf påpeker viser bønner til Mikael betydning i den personlige eskatologi.<sup>249</sup>

## 2.9. Oppsummering av det skriftlige kildematerialet

Gjennomgangen av de tekstlige kildene viser at Mikael presenteres i ulike roller, som sjelveier eller sjelefører, i kamp med dragen, som forbeder og som englenes hærfører. Hovedtyngden synes imidlertid å være på Mikael som beskytter av sjelene, en rolle han deler med alle engler.

I det dokumentariske materialet er det tydelig at Mikael minnedag 29. september har blitt brukt som en merkedag både innenfor det religiøse og det verdslige året. Runene, som kan være en kilde til Nordens skriftlighet og kulturhistorie, synes å vise til kortere bønner og påkallelser av Mikael sammen med andre engler eller helgener. Lovene viser først og fremst til Mikaelmess og dokumenterer denne dagens betydning.

Geografisk er det vanskelig å si noe sikkert om tekstenes spredning. Sagatekstene og *Mikael's saga* har sitt opphav på Island, runene er funnet langs Norges vestkyst, de mange diplomene og lovene finner vi i flere deler av landet. Eksemplene jeg har vist til har imidlertid i hovedsak vært fra *Gulatingslova* og *Frostatingslova* og har gjeldt i store deler av Vestlandet og

<sup>247</sup> Wellendorf 2007, s. 261, 262.

<sup>248</sup> Jeg har sitert gjengivelsen hos Wellendorf 2007, s. 267f, hentet fra: Þorvaldur Bjarnarson (red.): *Leifar fornra kristinna fræða íslenzkra. Codex Arna-Magnæanus 677 4<sup>o</sup> auk annara enna eltztu brota af ázlenzkum guðfræðisritum*. Kaupmannahöfn, 1878, s. 183.

"Jeg ber deg med kjærlighet Mikael den hellige overengel som har makt til å ta imot sjelene, at du vil ta imot min sjel når hun blir tatt fra mitt legeme og vern den fra fiendens makt, så den kan komme gjennom helvetes mørke dør og veier. Og ikke la henne bli plaget av det fryktløse dyret eller dragen som er vant med å ta med sjeler til helvetet og lede dem til evig pine. Jeg ber deg min herre, Gud den allmektige, at du sender den hellige engel til meg til hjelp. Jeg ber og om at den hellige apostelen Peter, apostlenes høvding, som fikk råde over himmelrikets nøkler for å kunne åpne himmelens port, at du vil lukke opp paradiset dør for meg."

<sup>249</sup> Wellendorf 2006, s. 268.

Trøndelag. I et tidsperspektiv er det skaldediktningen og visjonslitteraturen som er tidligst. Kildetettheten øker gjennom 1200 og 1300-tallet, noe som gir grunn til å tro at Mikaelkulten økte i omfang disse to århundrene. Det dokumentariske materialet hentet fra *Diplomatarium Norvegicum* øker også i omfang i senmiddelalderen.

## **2.10. Mikael i ikonografiske kilder**

I perioden ca. 900-1500 er Mikael avbildet på forskjellige gjenstander med ulike funksjoner i forhold til kirkerommet og liturgien. Den følgende gjennomgangen er derfor delt inn etter gjenstandstype og dermed kun delvis kronologisk. (En helt kronologisk gjennomgang av alle de billedlige fremstillingene finnes katalogisert, med illustrasjoner, i appendiks). Redegjørelsen har et ikonografisk og ikke et stilistisk siktemål. Det sentrale vil være, i den grad det er mulig, å plassere verkene i sin *kontekst*. For å supplere diskusjonen i kapittel tre, har jeg trukket inn enkelte eksempler fra andre områder, særlig fra Danmark og Sverige.

### **2.10.1. Mikael som ulike ikonografiske typer**

Mikael er den av erkeenglene med klarest definerte roller, roller som har generert flere ikonografiske typer. Geografisk sett omhandler denne oppgaven den norrøne Mikaelkulten, og jeg vil derfor se bort fra den bysantinske ikonografien og forsøke å vise til de ulike ikonografiske typene vi finner i vesteuropeisk kunst i middelalderen. Det er utgitt en rekke bøker og artikler om Mikaelkulten. I denne redegjørelsen har jeg imidlertid kun tatt med de verk som kan belyse de ikonografiske typene vi finner i de nordiske områdene.

I *Iconographie de l'art chrétien* skisserer Louis Reau opp Mikaelkultens ikonografiske roller som kriger, ridder, erkestrateg, den overlegne fører av den himmelske hær og psykopomp.<sup>250</sup> I Vesten avbildes han ofte med lang tunika, rustning og hjelm. Hans våpen er av og til en lanse og av og til et brennende sverd. Han står enten på bakken eller i luften. Også i *Enciclopedia dell'arte medievale* beskrives Mikael som erkestrateg, kledd i lang tunika, vanligvis barføtt, uten skjegg og med åpne vinger. I den ene hånden holder han en lanse eller et sverd og i den andre en globe med kors. *Lexikon des mittelalters* skisserer opp tre ikonografiske roller Mikael har i Vesten. Den tidlige Mikael fremstilles i tråd med idealer i den bysantinske kunst med tunika og pallium i rollen som Himmelfyrste, vokter og tronassistent og avbildes med attributter som stav og globus (800-tallet). Rollen som dragedreper kommer også til i tidlig middelalder, der han

---

<sup>250</sup> Reau, Louis: *Iconographie de l'art chrétien*. Bd. 2, Paris 1956, s. 44.

fremstilles med sverd og skjold. I tidlige fremstillinger kan Mikael også ha korsstaven som attributt, slik som i de tidligste fremstillingene av Kristus. I disse fremstillingene og frem til 1400-tallet fremstilles Mikael som svært ungdommelig. I de senere fremstillingene får han et noe eldre uttrykk. Den siste ikonografiske typen er som sjelefører eller sjeleveier med skålvekten.<sup>251</sup>

Det er først og fremst som dragedreper Mikael forekommer i den vestlige kunsthistorien. Stående med begge ben på dragens rygg med lansens i den ene hånden og skjoldet i den andre, blir han fremstilt i et billedskjema som ligger svært nær avbildninger av St. Georg.<sup>252</sup> Det neste populære motivet er Mikael som sjeleveier, der han holder skålvekten, og sjeler sitter ventende på den endelige dommen. Motivet har trolig sitt grunnlag i Bibelen, Daniel 5, 27: ”veid er du på vekten og funnet for lett.” (Her er imidlertid ikke Mikael nevnt.) I noen tilfeller forekommer disse to motivene i kombinasjon.<sup>253</sup> Et sjeldnere motiv er fremstillingen av Mikael på en hvit hest (Lesново, Serbia).<sup>254</sup>

I England, hvorfra vi sannsynligvis har de fleste impulser når det gjelder ikonografiske typer i Norge, er det i følge R.F. Johnson to prinsipielle Mikaelstyper i ikonografien, som samsvarer med den tidlige Mikaelikonografien i tidlig kristen og bysantinsk kunst. Her er han avbildet i lang tunika og attributter som stav, septer, sverd og globe prydet med et kors. Den andre ikonografiske typen er forbundet med Judas’ brev og Johannes’ åpenbaring, og viser til ”St. Michael in his militant role fighting the devil and represents in a general sense the triumph of good over evil.”<sup>255</sup> Disse fremstillingene viser erkeengelen stående på dragens rygg, mens han stikker et spyd inn i dragens gap. Dette motivet forekommer i to varianter. Et der Mikael setter spydet i dragen vertikalt under seg, mens det andre viser Mikael i en mer aktiv kamp, der han støter spydet foran seg og mot djevelen (”the cross-lance-motif”).<sup>256</sup> Johnson nevner også sjeleveiermotivet som et ”less common motif”. Samtidig skriver han at Mikael i den anglo-saksiske tradisjonen forekommer enten sammen med erkeengelen Garbriel eller andre engler, eller alene i en av hans tradisjonelle roller. Johnson hevder også at disse motivene av Mikael ble laget for å gi en begripelig gjengivelse av en ikke-substansiell helgen, og at de fleste av motivene i senmiddelalderens England tok mønster etter apokryfe kilder.

Mikael kan oppsummeres i følgende ikonografiske typer: Mikael som kriger, ridder, erkestrateg, psykopomp, sjeleveier og i kamp med dragen. I Mikaelikonografien fra norsk

---

<sup>251</sup> *Lexikon des mittelalters*, Bd. VI, Artemis verlag München und Zürich 1989, s. 594f.

<sup>252</sup> *Enciclopedia dell' arte medievale*. Bd. VIII, 1997, s. 368.

<sup>253</sup> Eks. Udbynder kirke 1520-23, se: *Danske Kalkmalerier*. Utgitt av Nationalmuseet i København, Christian Ejlers Forlag, København, bd. 6, 1992, s. 221.

<sup>254</sup> *Enciclopedia dell' arte medievale*. Bd. VIII, 1997, s. 367.

<sup>255</sup> R.F. Johnson 2005, s. 140.

<sup>256</sup> R.F. Johnson 2005, s. 141.

middelalder forekommer Mikael's kamp med dragen langt flere ganger enn sjeleveiermotivet, som det kun er to kjente eksempler på fra før 1500. Det er hovedsaklig to perioder det ikonografiske materialet er bevart fra. Den ene fra ca. 900-1350 og den andre fra ca. 1450 og frem til reformasjonen ca. 1537. Kunsthistorisk faller de fleste av de tidlige fremstillingene inn i den gotiske periode (ca. 1220-1350), en periode da norsk kunst var sterkt influert av den engelske.<sup>257</sup> Selv om det senmiddelalderske materialet hovedsaklig er importarbeider fra Flandern og Lübeck, har deres proveniens lite å si for min analyse av Mikael's tilstedeværelse i den norske katolske middelalder, og jeg vil omtale dem som en del av det norske materialet.

### 2.10.2. Mikael som gravgods: liten metallfigur

Dersom denne lille metallfiguren, irsk av opprinnelse, er erkeengelen Mikael, hvilket er svært sannsynlig, så er det også den aller tidligste billedlige fremstillingen vi har bevart av Mikael i Norge (fig. 1). Ikonografisk viser den et bevinget vesen som i den høyre hånden holder et sverd. Figuren kan være laget på 7-800-tallet, og er funnet i en kvinnegrav i Rise, Oppdal, fra tidlig 900-tall.<sup>258</sup> Figuren underbygger teorien om at Mikael og hans kult kom tidlig til de nordligste områdene i Europa, som en del av misjonsvirksomheten.<sup>259</sup>

Det er ikke overraskende at en Mikael'sfigur ble brukt som gravgods. Han hadde en sentral plass som sjelefører, både i dødsøyeblikket og i ritualene tilknyttet hvert menneskes død, slik det kommer klart frem av middelalderens liturgi. I vikinggraver synes det dessuten å ha vært vanlig å legge ned gjenstander som skulle hjelpe den døde over i det neste livet.<sup>260</sup> Figuren kan ha vært en del av et helgenskrin, men dette vites ikke sikkert. Funnet av figuren kan uansett tolkes til at forhold knyttet til Mikael var kjent på Oppdal allerede før den "offisielle" kristningen av Norge, men i hvor stor grad er vanskelig å si.

---

<sup>257</sup> Se for eksempel: Anker, Peter: "Høymiddelalderens skulptur i stein og tre" kap. 2 i bind 2: *Norges kunsthistorie. Høymiddelalder og hansa-tid*. Gyldendal norsk forlag. Oslo 1981, s. 126–251, s. 229 eller Blindheim, Martin: *Gothic. Painted wooden sculpture in Norway 1220-1350* Messel Forlag as, Oslo 2004.

<sup>258</sup> Dybdahl, Audun: *Helgener i tiden*. Trondheim 1999, s. 10.

<sup>259</sup> Se Steinsland, Gro: "Hulehelligdommen på Selja. På leting etter førkristne spor – en vandring i myter, makter og tegn" i Rindal, Magnus (red.): *Selja – heilag stad i 1000 år*. Universitetsforlaget Oslo, 1997, s. 11–33, s. 27.

<sup>260</sup> Se for eksempel: "Gokstadfunnet" i: Hedeager, Lotte og Østmo, Einar (red.): *Norsk Arkeologisk leksikon*. Pax Forlag A/S, Oslo 2005, 134f.

### 2.10.3. Mikael på døpefont

Ifølge *KLNM* er den lille figuren med trekantet skjold og spyd på døpefonten i Hegge kirke den første og eldste fremstillingen av Mikael i Norge (fig 2).<sup>261</sup> Gitt at metallfiguren fra Oppdal er Mikael blir i så tilfelle Mikael i Hegge kirke den nest eldste. Døpefonten i Hegge er imidlertid yngre, fra ca. 1150-1200, og den eneste fremstillingen av Mikael i stein.<sup>262</sup> Det var i perioden ca. 1150-1350 vanlig å hugge døpefonter i kleberstein. Den lille figuren står på dragen og ser ut til å ha en glorie. Han er omgitt av firebente dyr, som det er vanskelig å identifisere.<sup>263</sup>

Døpefonten, som tilhører gruppen trappefonter, er i dag plassert i kirkens kor, men det er vanskelig å si hvor fonten sto i middelalderkirken. Døpefonter er flyttbare, og plasseringen av dem i middelalderen er usikker. Flere har hevdet at døpefonten ble plassert ved inngangen til skipet, noe som ikke er usannsynlig, i og med at dåpen er inngangen til det kristne liv. Arkeologiske funn viser at plasseringen varierer fra midt i skipet til nordvest i kirkerommet.<sup>264</sup> Plasseringen av Mikael på en døpefont knytter Mikael til dåpen som sakrament og kan vise til Mikael's betydning og plassering i folks liv, noe jeg vil diskutere ytterligere i kapittel tre.

Motivet med Mikael som kjemper med dragen, er ikke høyfrekvent i de bevarte nordiske middelalderfontene. Dette kan bety at det ikke var spesielt vanlig med denne type avbildning på døpefonter, eller at materialet er redusert av senere årsaker. Fonten i Hegge er den eneste i Norge, men både N. Härene og Hornborga kirker i Sverige har fonter med dette motivet. I Skalunda kirke, også i Sverige, har kirkens døpefont en avbildning av en liten mann med vekt, og det er sannsynlig at dette er en avbildning av Mikael.<sup>265</sup> Fonten er fra tidlig middelalder.

### 2.10.4. Mikael som skulptur

Det er som helgenskulptur Mikael er best bevart i det ikonografiske materialet. De eldste bevarte helgenstatuene er Sta. Fides fra Conques i Frankrike og den gyldne madonna i domkirkeskatten i Essen fra 800-900-tallet. Selv om det er vanskelig å si hvor rask og omfattende utbredelsen av helgenskulpturen var på 1000 og 1100-tallet, gir skriftlige kilder belegg for at denne typen

---

<sup>261</sup> Lange, Bernt C.: *KLNM* 1966, bd. XI, s. 625.

<sup>262</sup> Datering: Solhaug, Mona Bramer: *Middelalderens døpefonter i Norge*. Vol 2. Oslo 2000, s. 50.

<sup>263</sup> Solhaug 2000, Vol 2. s. 51.

<sup>264</sup> Solhaug, Mona Bramer: *Middelalderens døpefonter i Norge*. Vol 1. Oslo 2000, s. 61ff, Fæhn, Helge: *KLNM* 1958, bd. III, s. 418.

<sup>265</sup> Kilström, Bengt Ingmar: *KLNM* 1966, bd. XI, s. 622.

helgenbilder var utbredt på 1000-tallet.<sup>266</sup> I Norge ser perioden 1250-1300 ut til å være den perioden med størst produksjon av denne typen helgenbilder.<sup>267</sup>

Fra denne perioden har vi bevart fem Mikaelsskulpturer fra kirkene Røldal (fig. 3), Mosvik (fig. 5), Idd (fig. 6), Hov (fig. 13) og Evenstjønnen i Melhus (fig. 10), alle i tre. De har alle samme ikonografiske skjema. Mikael står på dragen, som slynger seg oppover Mikael's ben. Dette må vi imidlertid bare anta, siden det kun er dragene på Mosvik og Hov som er bevart i sin helhet. Dragen i Mosvik kirke viser en drage som har fuglekropp med vinger og to hoder, der haleenden slynger seg oppover Mikael's ben. Det er sannsynlig at også de andre fremstillingene hadde en lignende dragefremstilling. I høyre hånd holder Mikael (*har* holdt) en lanse som han skal til å stikke ned i dragens gap. Det som først og fremst skiller skulpturene fra hverandre er størrelse og tilstand.

Mikael avbildes med lanse/sverd og skjold, fire av figurene har trekantskjold, mens Røldalsskulpturen har rundskjold. Skjoldet symboliserer først og fremst beskyttelse. Det lange triangulære skjoldet, norr. *langr skjoldr*, utviklet seg i det nordiske området på 1100-tallet, men var kjent i Europa lenge før dette og ble blant annet brukt av Karl den Stores (768-814) soldater. De tidligste skjoldene hadde en avrundet øvre kant, mens de mot 1300-tallet fikk mer likesidede kanter, slik vi ser det på Mikaelsskulpturene. I motsetning til rundskjoldet, som ble ansett som et bondevåpen, var det triangulære skjoldet passende for en kriger til hest.<sup>268</sup> Det er ikke usannsynlig å tenke seg Mikael som kriger til hest, men hvorfor har han fått rundskjold i Røldal kirke? Som Martin Blindheim mener, er det ikke en bondsk Mikael som fremstilles i Røldal, men en selvsikker engel av Himmelen som med romersk skjold og lansens høyt hevet i luften skal forsvare kristendommen mot dragen under hans føtter.<sup>269</sup>

Skjoldet til figuren i Hov kirke skiller seg fra de andre ved at det er bilde av et stort, monsteraktig hode på det. Martin Blindheim anser dette for å være Medusas hode.<sup>270</sup> I gresk mytologi var Medusa et kvinnelig monster som med sitt blikk kunne forvandle alle levende vesener til stein. Legendene forteller at gudinnen Athene, etter at Medusa var halshugget, satte hodet på skjoldet sitt.<sup>271</sup> Lansens eller sverdet er et tydelig tegn på at Mikael skal overvinne

---

<sup>266</sup> Anker 1981, s. 188.

<sup>267</sup> Jf. dateringer av de norske Olavsskulpturene i tre og Mikaelsskulpturene. Se: Margrethe Cecilia Stangs masteravhandling: Olavsskulpturer i tre 1200-1350.

<sup>268</sup> Cederlöf, Olle: *KLNM* 1971, bd. XVI, s. 116f.

<sup>269</sup> Blindheim 2004, s. 94.

<sup>270</sup> Blindheim 2004, s. 112.

<sup>271</sup> *Lemprière's Classical Dictionary of Proper names mentioned in Ancient Authors Writ Large*. (Red.) J. Lemprière and F.A. Wright. London: Routledge & Kegan Paul, 2004. Tilgjengelig på: [http://www.english.illinois.edu/maps/poets/a\\_f/bogan/medusamyth.htm](http://www.english.illinois.edu/maps/poets/a_f/bogan/medusamyth.htm) [21.05.09]

ondskapen, og med skjoldet og sverdet viser han seg som den kristne verdens krigerske helt, idet han stikker spydet i dragens gap.

Alle skulpturene har et ubestemmelig ansiktsuttrykk (sett bort fra skulpturen fra Melhus, som er så ødelagt at detaljene nesten er helt borte), som fremkommer av den rette og lukkede munnen. Likevel utstråler de alle selvsikkerhet og autoritet, og de har en rak og stolt holdning som markerer Mikael's styrke og makt. Stilmessig var figurene i den gotiske perioden friere i formen enn i perioden før. De ble lengre og slankere og mer naturtro. Dette synes i de tidlige Mikael'sfremstillingene som er tynnere og har kortere og mindre krøllet hår. Kjortelen har mindre folder og han har et mye strammere utseende enn senmiddelalderens fremstillinger. Med dette standhaftige utseende kan 1200-tallets modell for Mikael ha vært den unge kriger eller korsfarer, mener J.G. Johnson.<sup>272</sup> Bildet forsterkes, som nevnt over, med attributtene skjold og lanse.

Skulpturenes resterende farger viser at Mikael i Røldal, Mosvik og Hov har hatt grønn og rød kappe og gul/gyllen tunika. Mikael fra Hov kirke er den figuren som har best bevart original maling, og trolig har alle figurene hatt samme type bemalning. Figuren fra Hov er også som den eneste av figurene plassert på en plate. Kanskje er det derfor vingene fremdeles er intakte?

Ikonografisk (og stilmessig) er skulpturene nokså like, men har enkelte små variasjoner. Det synes å ha vært ikonografiske konvensjoner om hvordan Mikael så ut, men som sagt varierer størrelsen på skulpturene. Mikael fra Mosvik er nesten like stor som et vanlig menneske, og kan ha uttrykt en større nærhet til menigheten. Dermed kan folk ha følt det naturlig å identifisere seg med ham. Dersom middelalderens mennesker virkelig opplevde at helgenfiguren ble levende foran dem, viser disse skulpturene også til hvilken Mikael middelalderens mennesker forventet å møte når de selv en gang skulle veies på sjelevekten. Kontekstuellt har alle skulpturene vært en del av et kirkeinteriør. Fordi skulpturene nå ikke står i sine respektive kirker, er det vanskelig å si noe om den originale plasseringen av de fem skulpturene. Martin Blindheim hevder imidlertid at inngangen til kirken var en naturlig plassering for Mikael'sskulpturene.<sup>273</sup> De skulle holde ute det onde. Mosvik-skulpturen synes å ha tilhørt Nidaros domkirke, der den var plassert inne i kirkens arkadebuer.<sup>274</sup> Ebbe Nyborg hevder i artikkelen "Mikael's-altre" at Mikael'sskulpturene kan ha prydet altere viet til erkeengelen og vært plassert i egne alterskap. Med utgangspunkt i plasseringer av bevarte kalkmalerier mener han at disse var plassert i kirkeskipet på søndre side

---

<sup>272</sup> Johnson 1972, s. 26.

<sup>273</sup> Blindheim 2004, s. 94.

<sup>274</sup> Larsen, Brage Irgens: *De gotiske skulpturer i Trondheim Domkirke*. Dreyers Forlag, Oslo 1963, s. 74.



av hovedalteret.<sup>275</sup> Eksempelene hans er først og fremst danske, men det utelukker ikke at noen av de norske Mikael-skulpturene også kan ha vært plassert i nå tapte alterskap.

Skulpturenes stil synes å være hentet fra det samtidige Danmark, Sverige, England, Nord-Tyskland og Frankrike. For eksempel har Røldal-skulpturens kappe både avrundede og sikk-sakk folder, noe som kan minne om et fenomen kjent fra Nordøst-Frankrike, og senere, i første halvdel av 1200-tallet, fra Vest-Tyskland. Skjoldet kan knyttes til klassiske impulser, slik man kan se på katedralen i Reims.<sup>276</sup> Sammenligninger med det norske skulptur- og arkitekturmaterialet synes begge de store katedralene i Licoln og Westminster å ha vært modeller for Nidaros domkirke. Både steinkuttere og skulptører fra Øst-England jobbet med kirkeskipet i Nidarosdomen på midten av 1200-tallet.<sup>277</sup> Trondheim hadde også en egen bygghytte opprettet i 1120 i tilknytning til domkirken, og herfra kunne skulptører ta på seg oppdrag rundt i trøndelagsbygdene.<sup>278</sup> Blant annet er skulpturen fra Mosvik tilegnet en engelskmann, noe som kan forklares med at figuren har et nært stilistisk trekk med *Bebudelsesengelen* i kapittelhuset i Westminster Abbey.

Det er i alt, ifølge Ebbe Nyborg, 17 bevarte skandinaviske Mikael-skulpturer.<sup>279</sup> I Danmark er fire skulpturer av Mikael stående på dragen bevart fra 1200-tallet, og to av dem blåser også i horn, som kan være en henvisning til Johannes Åpenbaring og domsbasunen der. Også i Sverige, i Torpa kirke, finner vi på 1200-tallet et bilde av Mikael og domsbasunen. Han blåser i denne samtidig som han retter sitt sverd mot dragen.<sup>280</sup> Videre viser den eldste kjente Mikael-fremstillingen i Finland, en treskulptur fra 1250-75, Mikael i kamp med dragen.<sup>281</sup> Til sammen er det tre roller som forekommer i skulpturmaterialet. Mikael som lurblåser, sjeleveier og dragebekjemper. De fleste av dem viser imidlertid den apokalyptiske Mikael som trækker på dragen, og i Norge er dette det eneste motivet som er bevart i skulptursammenheng.

### 2.10.5. Mikael i strekteknikk og relieff

Fra Nidaros domkirke er det bevart to fremstillinger fra 1200-tallet som viser Mikael i kamp med dragen. Det ene er et relieff, som var plassert innvendig i domkirkens langskip, det andre er en stenplate med Mikael risset inn, plassert over portalen på kirkens nordre tverrskip. Ytterligere et

<sup>275</sup> Nyborg, Ebbe: "Mikael-altre" i: *Hikuin* nr. 3, 1977, ss. 157-182, s.165.

<sup>276</sup> Blindheim 2004, s. 94.

<sup>277</sup> Blindheim 2004, s. 108.

<sup>278</sup> Anker 1981, s. 140.

<sup>279</sup> Nyborg 1977, s. 160.

<sup>280</sup> Kilström 1966, s. 621.

<sup>281</sup> Nordman, C. A.: *KLNM* 1966, bd. XI, s. 626.

fragment av et steinrelieff er bevart i Museet i Erkebispegården. Det viser en liten sjel i en skålvekt, noe jeg vil komme tilbake til senere.

De to fremstillingene er datert til litt ulike perioder. Bildet utvendig både til perioden 1230-1250 (Andersen) og til perioden 1250-1275 (Morgan).<sup>282</sup> Den innvendige relieff er datert til ca. 1280.<sup>283</sup> Ikonografisk viser begge Mikael som stikker lansens spiss i dragens gap. Den innvendige Mikael ser imidlertid i større grad ut til å være ”i svevet” enn den Mikael som er avbildet ute. Mikaelbildet på nordportalen har likhetstrekk med skulpturen i Mosvik kirke med sin skarpe strekteknikk, og bærer preg av engelske impulser, mens kirkeskipets Mikael har en bekleddning som blaffer med mykere former.

Mikaelskapellet, eller Mikaelstukan, er ikke stort, kun ca. 7 m<sup>2</sup> og gulvet ca. 4m over bakken.<sup>284</sup> Kapellet er Nidarosdomens nordligste kapell, og ble ombygget i gotisk stil på 1200-tallet. Ordet *stukan* kommer fra et diplom fra Nidaros, 18. februar 1381, og er et testament utstedt av Ogmund Olavsson, kannik i Nidaros. Han ønsker at:

fyrst at ek kys meer ok mine saalo til æuelegrar  
huildar. lægstad sœm nest vttan firir noordar durunom þo in vndir  
hualueno þær sœm Mikials stukan er ifir j Krist kirkiu hær j Nidaros.<sup>285</sup>

Inngangen til kapellet er smykket med hodet til Moses rett over døren, og nederst på hver side av den gotiske innrammingen av vinduet, vises et kongehode og et biskophode.<sup>286</sup> Håkon Andersen drøfter i artikkelen ”Mikaelskapellet – Nidarosdomens nordligste kapell” kapellets funksjoner og mener det er rimelig å drøfte hvorvidt kapellet har vært brukt til prekener og kanskje også til relikvievísninger fra kapellets åpne vindu.<sup>287</sup> Kapellet må ha egnet seg for messer for en forsamling utenfor og er antakelig den eldste utvendige prekestolen i Norden. Denne typen åpen, ytre prekestol finnes det ikke flere eksempler på i Norge, typen var imidlertid vanlig i Finland, og vi finner noen få eksempler i Sverige og ett i Danmark. Det er naturlig å tenke seg at Mikaelskapellet ble spesielt mye brukt, da tverrskipet antakelig var for lite på grunn av byggearbeider vest i kirken.<sup>288</sup>

<sup>282</sup> Andersen, Håkon A: ”Mikaelskapellet – Nidarosdomens nordligste kapell” i: *Trondhjemske Samlinger* 2005, (red.) Pål Thonstad Sandvik (Trondheim: Trodhjems historiske forening, 2005) s. 63–71, s. 63. Morgan i (red.) Hohler, Morgan og Wichstrøm 2004, s. 58.

<sup>283</sup> Fett, Harry: *Billedhuggerkunsten i Norge under Sverreætten*. Alb. Cammermeyers forlag, Kristiania 1908, s. 55

<sup>284</sup> Andersen 2005, s. 64.

<sup>285</sup> *DN* II, nr. 468 ”[...] først at jeg kys meg og min sjel til evig hvile, og gravlegges nærmest utenfor de nordre dørene og under hvelvet over Mikaelstukan i Kristkirken i Nidaros.”

<sup>286</sup> Andås 2007, s. 89, Andersen s. 63.

<sup>287</sup> Andersen 2005. Kapellets funksjon som utvendig prekestol diskuteres også av Jens Fleischer i art. ”External pulpits and the question of St. Michaels chapel at Nidaros” i: *The Medieval Cathedral of Trondheim. Architectural and ritual constructions in their European context* (red. Margrete Syrstad Andås, Øystein Ekroll, Andreas Haug, Nils Holger Petersen), Brepolis, Beliga 2007, s. 127–146.

<sup>288</sup> Andersen 2005, s. 67.

Med Mikaelrelieffet, som har vært plassert inne i langskipet i Nidarosdomen, har man kunnet fastslå kunstneriske forbindelser med Westminster Abbeys tverrskip (ca. 1253-1269) og Englekoret i domkirken i Lincoln (ca. 1265-1280).<sup>289</sup> Relieffet viser Mikael i kamp med dragen. Det er som om han svever gjennom luften med en voldsom kraft, samtidig som han stikker sin lange lanse ned i dragens gap.<sup>290</sup> Figuren har vært en del av et større englekor, men bare Mikael er bevart.

### 2.10.6. Mikael i maleri

I det ikonografiske materialet forekommer Mikael i to malerier fra høymiddelalderen. Det ene er Årdalsbaldakinen, en bemalt hvelving fra Årdal kirke i Sogndal. Det andre er et svært lite og svært defekt bilde på et alterfrontale fra Kaupanger kirke (begge nå i Bergen Museum). Begge dateres ca. 1250.

Kaupangerfrontalet har sannsynligvis vært brukt som et sidealter og er delt inn etter samme prinsipp som den europeiske frontaletradisjon: et hovedbilde med mindre, omkransende bilder.<sup>291</sup> Frontalet viser kroningen av Maria omkranset av seks mindre helgenbilder. Øverst til venstre en scene fra St. Nicolas liv, i midten apostelen Andreas martyrium, korsfestet på et X-formet kors og nederst Peters martyrium, korsfestet på et omvendt kors. Øverst til høyre vises Olav den helliges fall på Stiklestad og i midten en scene fra Olavs-legenden, som viser Richard prests martyrium.<sup>292</sup> Nederst er Mikael avbildet med lansens, som han stikker i dragens gap. Mikael avbildes dermed med martyrer som alle døde for sin tro. Dessuten, påpeker Margrethe C. Stang, viser alle de avbildede helgener i Kaupangerfrontalet helgener som er tilknyttet vann på en eller annen måte. Andreas var skytshelgen for fiskere og fiskehandlere, Mikael for sjømenn og fergemenn, Nicolas var beskytter for fergemenn, sjømenn, reisende og fiskere, og Olav spilte en viktig rolle for sjømenn og fiskemenn.<sup>293</sup> Dette setter Kaupangerfrontalet i sammenheng med runeinskripsjonen B13, der flere av de samme helgenene er nevnt. Dette vil jeg komme tilbake til i kapittel tre. Kaupangerfrontalet er ett av 31 bevarte norske alterfrontaler (ett er på Island)<sup>294</sup>, men det eneste som har bilde av Mikael.

---

<sup>289</sup> Anker 1981, s. 168, 169, Larsen 1963.

<sup>290</sup> Rekonstruksjon se Dybdahl 1999, s. 51.

<sup>291</sup> Hohler og Wichstrøm i (red.) i: Hohler, Morgan og Wichstrøm 2004, s. 105.

<sup>292</sup> Stang 2009, s. 103.

<sup>293</sup> Stang 2009, s. 105.

<sup>294</sup> Plahter, Unn: "Altar frontals" i: *Church and Medieval Art. The Medieval church in Norway and Iceland*, Norwegian Institute for cultural heritage research (NIKU), National Museum of Iceland, Oslo 1997, s. 77–84, s. 77.

Årdalsbaldakinen er bevart i sin helhet og viser i midten Kristus i majestet flankert av evangelistsymbolene. Til høyre vises Jesus på korset flankert av to kvinner og to menn. Kanskje er det Peter og Paulus og de to Maria-er? Til venstre er Madonna med barn fremstilt sammen med Mikael, som stikker lansens dragens gap. I den bakre enden av lansens vises et likearmet kors. Symbolikken er tydelig. Mikael dreper ondskaper med den kristne verdens fremste symbol.

Selv om disse to bildene kan si noe om helgeners deltakelse i kirkerommet, er det likevel skrevet lite om disse maleriene, noe som sannsynligvis skyldes den provinsielle stil og en uproblematisk ikonografi.

### **2.10.7. Mikael som sjeleveier i det ikonografiske materialet**

I Norge finnes det kun to bevarte fragmenter av Mikael med sjelevekten. Det ene er et kalkmaleri i Kinsarvik kirke, som dateres til midten av 1200-tallet.<sup>295</sup> Det andre, en del av et større relieff som sannsynligvis stammer fra englekoret i Nidaros domkirke, datert til ca. 1280, viser bare en liten sjel i en skål. Den eneste som synes å ha omtalt denne er Brage Irgens Larsen:

Et annet medlem av den lincolnske engle-kohort er St. Michael, her med skålevekten, der en naken sjel i den ene skål avventer resultatet av vektprøven. Det samme motiv finner vi igjen i Trondheim, der bare skålen med den nakne sjel med hendene foldet er i behold. Dette fragment skriver seg sannsynlig fra det trønderske englekore i skipets arkadebuer. Derfra er det bevart en annen Michaels-statue; motivet er her erkeengelens kamp med dragen<sup>296</sup>

Fragmentet som er bevart, viser en liten sjel som sitter med hendene foldet som i bønn og med lukkede øyne, men det er vanskelig si noe om denne vektskålens høyde, altså om hvorvidt sjelen er veid på vekten ”og funnet for lett” (Daniel 5, 27). Sjelen sammen med skålen måler 11,5 cm. Fordi det ikke er mulig å vite noe om denne sjelens opphav, er det også vanskelig å konstatere dens kontekst, annet enn at det er sannsynlig at den har vært en del av en dommedagsfremstilling der Mikael har holdt skålevekten som denne sjelen sitter i.

I Kinsarvik kirke er Mikael med skålevekten plassert mellom vinduene på kirkens nordvegg og fyller hele høyden fra gulv til tak. Skålevekten synes han å holde i venstre hånd rett fremfor seg, og den østlige skålen er hevet høyere enn den andre. To små djevler jukser på vekten, med noen lange krokstaver (båtshaker), og det ser ut til at de forsøker å dra den østlige

---

<sup>295</sup> J.G. Johnson 1972, s. 31.

<sup>296</sup> Larsen 1963, s. 74. ”En annen Michaels-statue” kan være Mosvikstatuen som i følge Audun Dybdahl feilaktig er satt i sammenheng med dette englekoret. Se Dybdahl 1999, s. 55. Imidlertid skriver Harry Fett i at ”Over i et av midtgangens felter var der som nævnt en St. Michael. Denne findes bevart i træ. (...). Arbeidet er fra Mosviken kirke” (Fett 1908, s. 57).

skålen ned. På motsatt side, på sydveggen, er en helgenbiskop avbildet. Mikael har sannsynligvis vært en del av et større dommedagsmotiv.

Det var i Kinsarvik kirke i middelalderen flere kalkmalerier, som senere har vært overkalket. Det som er synlig i dag, er kommet frem etter restaureringsarbeider i perioden 1959-61.<sup>297</sup> Mikael fra Kinsarvik er det eneste kalkmaleri i det formatet som fremstiller Mikael i Norge, likevel er det ingen som har drøftet kalkmaleriene i Kinsarvik ikonografisk. Sannsynligvis av samme årsak som i forhold til Årdalsbaldakinen og Kaupangerfrontalet, at stilen er provinsiell og ikonografien lite utfordrende.

I Danmark og Sverige finnes det mange flere kalkmalerier der Mikael er fremstilt med sjelevekten. De kanskje mest kjente motivene befinner seg henholdsvis i Vamlingebo på Gotland fra ca. 1240, og i Højby (Holbæk amt) fra ca. 1380. Maleriet i Vamlingebo sies å ha blitt laget av den såkalte *Mikaelsmästaren*. Her vises Mikael med en vekstskål. I den ene skålen sitter keiser Henrik II mens en mengde små djevlere forsøker å få ham til å veie mindre ved å tyngde den andre vekstskålen. St. Laurentius (no. Lavrans) er på vei til å legge den kalken keiseren hadde skjenket hans kirke ned på vekstskålen som skal avgjøre Henriks skjebne. Historien er kjent fra St. Laurentiuslegenden, der Mikael imidlertid ikke nevnes. I Højby legger Mikael selv hånden på vekten til fordel for sjelen.<sup>298</sup> I Birkerød (Fredriksborg amt) er det Maria som har denne rollen.

Mikael synes å ha vært et svært populært motiv i middelalderens danske kalkmalerier, spesielt i forbindelse med dommedagsmotiver. Seksbindsverket *Danske kalkmalerier* har en rekke referanser til både Mikael og dragen, Mikael med sjelevekten og et motiv der han avbildes med begge deler (Udbyneder kirke 1520-23).<sup>299</sup> De tidligste motivene av Mikael som dragedreper, forekommer allerede tidlig på 1100-tallet i Råsted og Hvorslev kirker, mens sjeleveiermotivet kommer til senere, ca. midten av 1200-tallet, som i dommedagsfremstillingen i Birkerød kirke.<sup>300</sup>

Med de små djevlenes juksing med vekten i Kinsarvik kan vi reise spørsmål om hvorvidt de rettferdige sjeler skal være tunge eller lette. Jon Geir Johnson mener de dyrelignende djevlene i Kinsarvik henger seg i den østlige vekstskål og trekker sjelene nedover.<sup>301</sup> Dersom djevlene vil ha sjelene til helvete ved å trekke skålen ned, stemmer dette verken overens med Daniel 5,27, for nå er de rettferdige de letteste, eller med Njála, der de gode gjerninger veier mer. Men dersom det faktisk er det de gjør, stemmer det overens med det middelalderske syn på himmel og

<sup>297</sup> Håkon Christie: "Kinsarvik kirke og dens restaurering" i: *Foreningen til norske fortidsminnemerkeres bevaring. Årbok 1961*, Grøndahl & Søns boktrykkeri, Oslo 1962, s. 74f.

<sup>298</sup> Saxtorph, Niels M.: *KLNM* 1966, bd. XI, s. 624.

<sup>299</sup> *Danske Kalkmalerier*. Bd. 6, 1992, s. 220, 221.

<sup>300</sup> *Danske Kalkmalerier*: Dragedreper: Bd. 1, 1986, s. 89, 91. Sjeleveier: Bd. 3, 1989, s. 170, 171.

<sup>301</sup> Johnson 1972, s. 30.

helvete, der de rettfærdige sjæle bør være nærmest himmelen, mens de fortabte sjæle peger mot jordens avgrunn: ”bevægelsen opover blev av mange oppfattet som en bevægelse henimot Gud”.<sup>302</sup> Kinsarvik kirke var i middelalderen hovedkirke for indre Hardanger, og en kirke som må ha spilt en viktig rolle for mange mennesker. Hvorfor Mikael fikk plass akkurat her er imidlertid vanskelig å si.

### 2.10.8. Mikael i alterskap

Fra slutten av 1300-tallet og på 1400-tallet ble det vanligere med alterskap i kirkene i Norge. De erstattet helgenskulpturer og frontalter på side- og høyalter. Alterskapene kombinerte skulptur og maleri, og fordi bakgrunnen inne i skapet ofte var farget med gull, som skapte en himmelsk bakgrunn, ble kontrasten mellom lukket og åpent skap stor.<sup>303</sup> Fra senmiddelalderen er det bevart fire skulpturer og et maleri fra alterskap. Alle er importarbeider fra Lübeck og Flandern, laget i perioden 1450-1530. De fire alterskapene er fra kirkene Værøy, Skjervøy, Trondenes og Leka. Vi har dermed ikke bare flyttet oss kronologisk frem i tid, men også geografisk lengre nord.

I alle alterskapene troner Maria i midten flankert av Mikael og en annen helgen. Mikael og Sta. Anna i Værøy, Mikael og St. Kristoffer i Trondenes og Mikael og den hellige Olav i Leka. Alterskapet fra Skjervøy er ikke bevart, men her har Mikael nok vært fremstilt sammen med St. Anna (nå i Universitetets Oldsaksamling).<sup>304</sup> Alle de fire treskulpturene viser Mikael i kamp med dragen, men som motsetning til den gotiske unge og energiske Mikaelsskulpturen er den senmiddelalderske Mikael tykkere, eldre og har et mer høytidelig utseende, hvilket kan gi assosiasjoner til en prest, munk eller prelat.<sup>305</sup>

I Leka kirke kan det drøftes hvorvidt det faktisk er Mikael som er skulpturert. Audun Dybdahl beskriver denne litt tykke figuren med dragen under føttene som Georg.<sup>306</sup> Figuren har ikke vinger, men likheten med Mikael er så stor at T. M. Olstad i en rapport fra NIKU allikevel omtaler figuren som Mikael.<sup>307</sup> På motsatt side av Maria er det en skulptur av St. Olav, og på

---

<sup>302</sup> Paasche 1914, s. 45.

<sup>303</sup> Danbolt, Gunnar: *Norsk kunsthistorie. Bilde og skulptur frå vikingtida til i dag*. 2. utg. Norske Samlaget, Oslo 2001, s. 81.

<sup>304</sup> ”Skjervøy kirke”, gekos.no. (Årstall ikke kjent.) Tilgjengelig på: [http://www.gekos.no/art/index.php/component/option.com\\_awiki/article.Skjerv%C3%B8y\\_kirke/view/mediawiki/](http://www.gekos.no/art/index.php/component/option.com_awiki/article.Skjerv%C3%B8y_kirke/view/mediawiki/) [21.05.09].

<sup>305</sup> Johnson 1972, s. 26.

<sup>306</sup> Dybdahl 1999, s. 71.

<sup>307</sup> Olstad, Tone Marie: ”Det gyldne hollandske alterskap i Leka kirke, Nord-Trøndelag. Konservering og restaurering” Utgitt av NIKU (Norsk Institutt for Kulturminneforskning), Oslo 2002. Tilgjengelig på: <http://www.niku.no/index.asp?strUrl=/applications/System/publish/view/showobject.asp?infoobjectid=1000512> [17.04.09].

utsiden av skapets fløydører er både Olav og Mikael avbildet. Der er også navnene innskrevet i minuskler. Disse faktorene gjør det rimelig å anta at det også er Mikael som fremstilles i skulpturen.

Alterskapet fra Leka avbilder flere helgener hvis roller og attributter samsvarer. Både Mikael og Olav står på dragen både i skulptur og maleri. Dessuten har Sta. Margareta og Sta. Sunniva fått plass på innsiden av fløydørene, der også Margareta trækker på dragen. Samme fenomen finner vi også på alterskapet i Trondenes kirke, der de samme helgenene er avbildet, samt Peter og Paulus. Både Margareta i Trondenes og Mikael i Leka holder en lanse som i den ene enden er formet som et kors. Motivet knytter dem til forestillingen om at helgener med den rette tro kan overvinne ondskaper.

Senmiddelalderens fremstillinger av Mikael i alterskap kan tyde på at plasseringen av Mikael i kirkerommet endret seg over tid. Det ser ut til at den opprinnelige plasseringen for de gotiske Mikael-skulpturene kan ha vært ved kirkens inngang og ikke ved altrene (se side 58). Ved hovedinngangen fikk Mikael rollen som vokter og beskytter.<sup>308</sup> Med Mikael's plassering i de store alterskapene ble han istedet del av et fellesskap med flere helgener som overvinner ondskaper, og plasseringen kan vise til helgenenes felles rolle som *intercessor* for mennesket. Samtidig viser plasseringen i alterskapet Mikael's nærhet til Guds mor, noe som flere av de andre kildene også viser til.

Men hvordan havnet disse svære alterskapene i kirker så langt nord? Trondenes kirke er et godt eksempel på Nord-Norges gode økonomi på 14- og 1500-tallet, der gode fiskeinntekter gav mulighet til å ha kostbare alterskap. Det samme gjelder Værøy kirke, som mot slutten av middelalderen får inventar fra Lübeck gjennom Hanseaterhandelen. Biskop Nannestad, som besøkte kirken i 1750, beskriver i sin visitasbok et slikt gammel alterskapet fra Lübecktiden: ”Altar-Tavle smukt gamelt Arbejde: midt på Maria kronet, siddende med Barnet gandske nøgent springende på hennes Skiød...Paa Højre Side staar Michaël...”<sup>309</sup> Kirken har hatt ytterligere to englefigurer, også de fra Lübeck. Alterskapet fra Leka kirke er det imidlertid litt uvisst hvordan kom til Leka, men historien forteller at et hollandsk skipsmannskap gav det i gave etter at de hadde forlist utenfor Leka og blitt reddet og så hatt et godt opphold der.<sup>310</sup>

---

<sup>308</sup> Blindheim 2004, s. 94, 108.

<sup>309</sup> Opplysningene er hentet fra Terje Nordsteds rapport om restaureringen av kirken fra 1975, s. 3–5. Finnes i mappen ”arkivalia” om Værøy kirke i Riksantikvarens kirkearkiv. Notert 20. Mai 1975.

<sup>310</sup> Engelstad, Eivind, S.: *Senmiddelalderens kunst i Norge ca. 1400-1535*, Universitetes oldsaksamling, Oslo 1936, s. 271–272.

### 2.10.9. Mikael på alterkalk

Fra senmiddelalderen finnes to bevarte kalker der Mikael er avbildet, den ene fra Nidaros domkirke og den andre fra Vår Frue Kirke i Trondheim. Begge er sølvforgylte kalker fra perioden 1510-1530, og det er Mikael i kamp med dragen som er fremstilt. I tillegg til Mikael har begge kalkene flere påloddede helgenbilder rundt foten, dessuten har kalken fra Nidaros en ring rundt stetten (rotuli) formet som små englehoder.<sup>311</sup> Mikael og englenes plassering på kalkene setter dem i sammenheng med eukaristiens sakrament. I nattverden brukes kalken til vinen, som under ritualet blir til Jesu blod.

Fra Trøndelag er det bevart en tredje kalk i forgylt sølv, men denne er eldre, andre halvpart av 1300-tallet. Kalken har en innskrift der Mikael nevnes: ”Ecclesie – Laghatuna – sit – presentatu – Michael – munus – tibi – gratum.”<sup>312</sup> Kalken kan ha tilknytning til Loktu kirke på Frosta, og Audun Dybdahl skriver: ”Kalkens innskrift kan være et indisium på at høyalteret og kirken har vært dedisert til erkeengelen Mikael”.<sup>313</sup> Denne anses imidlertid som en usikker dedikasjon.

### 2.10.10. Andre typer Mikael fremstillinger i øvrige Norden

Mikael fremstillingene i Danmark er ofte både eldre og forekommer i flere kontekster enn de norske. Her finner vi Mikael også på kirkeportaler, i tympanon (spissbuet felt over portal) eller på selve kirkedøren. Mikael i kamp med dragen kan blant annet sees i et tympanon i Gössslunda kirkes hovedportal, på et tympanon fra Trandberg, Århus, og på granittportaler i Tulstrup (Skanderborg amt) og Ø. Starup (Vejle amt) i Danmark. Mikael som dragedreper finner vi også på den jernsmidde Roglösadøren i Västergötland og på døren til Kungslena kirke, også Västergötland. I Roglösadøren har Mikael vinger og skjold og kjemper kampen mot en oppreist djevel. I Kungslena er Mikael kledd i ridderrustning og setter sin lanse i dragens gap. Her har han riktignok ikke vinger, men det er likevel trolig en Mikael fremstilling.

Mikael som sjeleveier vises i kormuren på Strö kirke og på ”Olof Skötkonungs grav”, der Mikael angripes av en mann som kaster stein mot vekten hans.<sup>314</sup> Alle er fra 1100-tallet. I Danmark er det på en gravsten i Kerte (Odense amt) bilde av en engel med en sjel i sin favn.

---

<sup>311</sup> Lysaker, Trygve: ”Domkirken i Trondheim. Fra katedral til domkirke” i: *Nidaros Erkebispesetol og Erkebispesete 1153 – 1953* (Red.) Tord Godal, Gerhard Munthe, Olaus Schmidt. Annen del, bd. III, 1973, s. 332.

<sup>312</sup> ”Logtun kirke skal gis deg, Mikael, som takknemlighetsgave.”

<sup>313</sup> Dybdahl 1999, s. 88.

<sup>314</sup> Kilström 1966, s. 622.



Lignende bilder finnes flere steder i Danmark, og det er sannsynlig å tenke seg dette som Mikael, ikke minst fordi han er avbildet på en gravsten, da Mikael's roller ofte tilhører døds konteksten.

### **2.10.11. Oppsummering av det ikonografiske materialet**

I middelalderens ikonografiske kilder fremstilles Mikael i to perioder. Den ene fra ca. 900-1300 og den andre fra ca. 1400-1537. I hele perioden fremstilles Mikael innen flere kontekster som kan knyttes til sakramentene, døden og folkelig mentalitet. Mikael var utvilsomt den uovervunne helt i høymiddelalderen og fremstilles ofte alene, slik som i den gotisk skulptur, mens han mot slutten av middelalderen også agerer i fellesskap med andre helgener i alterskapene. Mikael's roller i begge periodene er Mikael i kamp med dragen og som sjeleveier, og begge fremstillingene er knyttet til forestillingen om dommedag.

Den geografiske spredningen av det ikonografiske materialet fordeler seg over store deler av landet, men synes i høymiddelalderen å være konsentrert på vestlandet, rundt Bergen samt i Trøndelag. Senmiddelalderens alterskap er plassert i Nordland og Troms.

### **2.11. Kronologisk og geografisk spredning av kildematerialet**

Spredningen av Mikael's kult fra Europa og til Norge synes å ha skutt fart på 1200-tallet. Kildene viser at en stor del av dem er påvirket av impulser fra England, Nord-Tyskland og Nord-Frankrike.

Den geografiske spredningen av Mikael's kult i Norge kan studeres på bakgrunn av flere forhold, der jeg allerede har vist til spredningen av de ikonografiske og tekstlige kildene. I tillegg kommer kirke- og alterdedikasjoner. I Norge i middelalderen kan det ha vært nærmere 40 kirker viet Mikael, som fordelte seg slik: 22 i Oslo bispedømme og fem i hver av bispedømmene Nidaros, Bergen og Hamar.<sup>315</sup> Bergr Sökkason forteller i *Mikael's saga* at kirkebygget var det stedet Mikael's navn skulle gjøres kjent. Dersom vi ser kirke dedikasjonene som et uttrykk for helgener's popularitet, slik Lilli Gjerløw hevder, synes Mikael å ha inntatt en overlegen posisjon.<sup>316</sup> Tallmaterialet viser at det kun er Maria og hellige Olav som har flere dedikasjoner.

---

<sup>315</sup> Oversikt over kirkenes navn og geografisk spredning, se tabell og kart i appendiks. For diskusjon vedr. tallmaterialet, se innledning s. 14f. Jeg har ytterligere i denne sammenstillingen av Mikael's kirker i Norge gått ut ifra følgende: *Vågsbunden* hos Bugge svarer til Dietrichsons *Bergen*, og at Dietrichsons *Foden* er *Fon* hos Bugge og Ruud og *Fones* i *Rødeboka*. Fordi Jon Geir Johnson allerede har laget en fullstendig oversikt over forhold omkring kirkenes geografiske plassering velger jeg her å kun påpeke fellestypiske trekk.

<sup>316</sup> Gjerløw 1971, s. 489.

Det er tidligere drøftet ulike forklaringer på hvorfor det var så mange Mikaelkirker Norge i middelalderen. En viktig årsak kan være at Mikael spilte en viktig rolle i det Paasche kalte omvendelsesverket, og at de tidligste kirkene derfor var viet ham.<sup>317</sup> Dette er imidlertid en problematisk forklaring fordi dedikasjonene ofte er for sene til å forklare forhold tilknyttet religionsskiftet. Mikael sine mange roller synes dermed å være en mer plausibel forklaring. Francis Bond mener at årsaken til at det i England var flere kirkededikasjoner til blant andre Mikael fremfor den hellige treenighet, var at folk fikk et mer og mer bevisst forhold til helgenenes makt som *intercessor*.<sup>318</sup> Han mener at kirkededikasjonene gir ”some idea of the proportions which the doctrine of intercessory mediation ultimately assumed in the mediæval Church”.<sup>319</sup> Og Mikael dedikasjonene kan passe inn i det Bond kaller *Intercessory Dedications*.<sup>320</sup> Slik at kirker kanskje ble dedisert Mikael med et ønske fra kirkebyggeren/byggerne om at Mikael skulle være både deres og kirkens beskytter, samt gå i forbønn for dem.

Magnus Ruud antar i sin masteroppgave at Mikael sin popularitet som kirkepatron, kan knyttes til forestillingen om at Mikael dreper selve Djevelen. Dette, mener han, må ha vært en forestilling som ”falt i god jord” hos middelalderens mennesker, altså som knyttet seg til noe viktig i middelaldermenneskets liv, og at det derfor gav utslag i kirkededikasjonene.<sup>321</sup> Enda en mulighet for å forklare de mange Mikaelkirker er at hans plass i helgenhierarkiet i *Missale Romanum* er som nummer to, kun etter Maria. Årsakene bak den enkelte dedikasjon vet vi ikke, men bare at kirker var viet Mikael, sier noe om at det var bevissthet omkring Mikael i sognene der kirkene lå.

Kirkededikasjonene viser en konsentrasjon av Mikaelkirker på Østlandet: i Vikenområdet og Vestfold. (Se kart i appendiks.) Det var vanlig å legge kirker til steder der folk bodde og ferdet.<sup>322</sup> For eksempel lå Selja ”midt i skipsleia”, Nordsjø ved sentrale vassdrag og Slottsfjellet i Tønsberg ved et viktig kirke- og administrasjonssentrum. Flere av kirkenes plassering er i tilknytning til pilegrimsleder, eller de er plassert i større byer. Mikaelkirkene viser at engelen var kjent fra Østfoldområdet i sør til Sortland i Nord, som må betraktes som en svært utstrakt spredning.

Hva vedkommer Mikaelaltre i Norge, er det ikke tidligere laget noen oversikt over disse. Dette vil for min oppgave være et for stort prosjekt, og jeg vil dermed gå ut fra følgende: I Danmark var det vanlig å vie høyre sidealter, sydveggen alter, til Mikael. Med denne

---

<sup>317</sup> Gad 1971, s. 207.

<sup>318</sup> Bond 1914, s. 2.

<sup>319</sup> Bond 1914, s. 12.

<sup>320</sup> Bond 1914, s. 12.

<sup>321</sup> Ruud 2007, s. 59.

<sup>322</sup> Johnson 1972, s. 49f.

plasseringen er Mikael til venstre for Gud, men til høyre for folket, slik vi ser det i Råsted kirke i Danmark, der det på denne veggen er et kalkmaleri som viser Mikael.<sup>323</sup> Det er sannsynlig at dette også gjaldt for Norge. Her har vi imidlertid ingen slike kalkmalerier å gå ut fra og jeg velger derfor å anta at det var vanlig å ha et Mikaelalter i de kirkene som var viet Mikael. Det vil si at spredningen av disse gjelder slik som for dedikasjonene. Imidlertid synes det også å være Mikaelalter i kirker som *ikke* var viet Mikael, slik som i Svinndal kirke og Domkirkene i Stavanger og Nidaros. Dette kan imidlertid kun bekrefte at Mikael var kjent over store deler av landet.

Kirkededikasjonene er konsentrert på Østlandet, men det er påfallende hvor mye av det ikonografiske materialet som er bevart fra Vest- og Nord-Norge. Noe av forklaringen ligger i at man ved reformasjonen ofte tok vare på senmiddelalderens alterskap, som de fleste senmiddelalderiske Mikaelfigurer er fremstilt i, mens den tidligere kunsten, som i større grad var forbundet med den katolske kultdyrkelse, ble forkastet.

Mens kirkededikasjoner, ikonografisk materiale og runefunnene, som strekker fra Gotland i øst til Karmøy og Bergen i vest, viser til konkrete og fysiske nedslag av en Mikaelkult, synes det resterende tekstlige materiale å ha vært muntlig tradert. Dette gjør det vanskelig å si noe om akkurat hvor det har vært kjent. Kildegjennomgangen viser imidlertid at Mikael sine ulike roller samsvarer med de rollene han har fått i det billedlige materialet. Det gir dermed grunn til å tro at tekstene, eventuelt muntlige versjoner av dem, var kjent på de stedene der det har vært en kirke viet Mikael eller der det har vært en ikonografisk fremstilling.

Når det gjelder kronologien i kildematerialet viser kirkededikasjonene at Mikael som dedikasjonshelgen ble vanligere i perioden etter 1300. Det tekstlige og ikonografiske materialet er i all hovedsak konsentrert mellom 12- og 1300-tallet. Mikaelkulten i Norge synes å ha spredt seg hovedsaklig gjennom disse to århundrene, og Mikael kan ha vært kjent i nesten hele Norge. De eneste stedene det ikke er kilder som kan bekrefte Mikaelkultens eksistens, er de aller nordligste områdene av Norge.

Metallfiguren fra Oppdal er sammen med skaldediktningen de tidligste kildene til norrøn Mikaelkult. Disse kildene styrker, i motsetning til kirkededikasjonene, tolkningen av Mikael sin identitet som overgangsfigur mellom hedendom og kristendom, og hans rolle som sjelefører mellom himmel og jord. Det samme gjør visjonsdiktningen, som, dersom utgangspunktet for denne litteraturen er muntlige forelegg, sammenfaller i tid og i betydning.

---

<sup>323</sup> *Danske kalkmalerier*, bd. 1, 1986, s. 89.

I høymiddelalderen, mellom 1200 og 1400, er det den gotiske skulpturen, hagiografien og sagalitteraturen som fremhever Mikael's roller. Dessuten viser skulpturene og deres plassering til kirkerommets liturgi. Mikael er gjennom både bilde og tekst deltaker i den liturgiske kontekst.

Det er mye som tyder på at høymiddelalderens menneskers bevissthet om erkeengelen kan ha økt i denne perioden, noe påkallelser i runematerialet ikke minst er en bekreftelse på. En slik stadig økende bevissthet kan ha ført til at Mikael i senmiddelalderen fikk en styrket posisjon også blant lekfolk. Dette fremkommer også av senmiddelalderens tekstmateriale, som for det meste består av de dokumentariske kildene, jordebøker, lover og diplomer. Mikael forekommer altså i kontekster utenfor kirkerommet. Imidlertid kan Mikael ha hatt de samme rollene utenfor kirken også tidligere i middelalderen, men det er i senmiddelalderen at kildetettheten er størst. Senmiddelalderens ikonografiske Mikael's fremstillinger er hovedsaklig skulptur i alterskap, der Mikael fremstilles som en del av et større hele, sammen med Maria og andre helgener som vinner over dragen, deriblant Olav.

Med dette viser kildene at Mikael er til stede gjennom hele middelalderen, og at det er en interaksjon mellom tekst og bilde. Denne interaksjonen kan kanskje gi årsaker til hvorfor Mikael er avbildet der han er, og bidra til å forklare hvilken betydning Mikael hadde for middelalderens forskjellige mennesker.

## Kapittel III: Analyse

### 3.1. Innledning

Mikaels tilstedeværelse i middelalderkulturen kan knyttes til en rekke ulike kontekster. Med ”kontekster” forstår jeg både tid, rom og sosialt sjikt. Den kronologiske spredningen viser at Mikael har vært til stede i middelaldersamfunnet over en lang periode. Den geografiske viser til en utstrakt spredning av kulten. Og de mange situasjonene han opptrer i, både i og utenfor kirken, viser til ulik bruk og funksjon. Med utgangspunkt i Turners liminalitetsbegrep, Braudels tidsforståelse og Dubys inndeling av samfunnet, introdusert i kapittel 1, vil jeg på bakgrunn av empirien drøfte på hvilke måter Mikael var til stede i alle menneskers liv, fra vugge til grav, hele middelalderen igjennom.

### 3.2. Mikael som overgangsskikkelse

I empirien fremtrer Mikael som en overgangsskikkelse mellom tro og vantro, det gode og det onde, himmel og helvete, og mellom lyset og mørket. Samtidig synes hans tilstedeværelse i folks liv å være knyttet til overganger av ulik karakter. I tillegg kan Mikael betraktes som en overgangsfigur i historisk forstand, der han ser ut til å ha spilt en rolle som misjonsfigur ved trosskiftet. Med misjonsfigur mener jeg en skikkelse som var særlig egnet til formidling av kristendommens budskap i misjonstiden (800-1100).

”Så sterkt skal han have stået i disse århundrenes bevisthed, at man i store dele av Europa har fantasert over, om dog ikke denne stridsmands dyrkelse hvilede på førkristne forutsetninger” skriver Ebbe Nyborg.<sup>324</sup> I Gallias keltiske områder kan Mikael ha tatt over for guden Lug, i Tyskland for Odin, og i middelhavsområdet kan han ha blitt oppfattet som en parallell til den romerske guden Merkur, tilsvarende den greske Hermes. I Norge har det vært foreslått at han som basunblåsende engel, har lånt Heimdalls horn, og ikke minst *Niðrstigningsarsaga* og *Draumkvedet* kan underbygge denne tolkningen. Med Gjallarbrua i *Draumkvedet*, som i norrøn mytologi leder til guden Hels dødsrike, og Satan som jotne og *Miðgarðsormr* i *Niðrstigningsarsaga*, som legger seg rundt verden slik den norrøne *Miðgarðsormr*, er det sannsynlige paralleller vi står over for. Fredrik Paasche satte spørsmålsteget ved Carl R. av Ugglas tolkning av Mikaels lur som Heimdalls horn og Moltke Moes

---

<sup>324</sup> Nyborg 1977, s. 170.

parallellføring av Odin og Grutte Gråskjegg, men viste likevel til diktet som et folkelig dikt som den gamle religion hadde lett for å leve seg inn i.<sup>325</sup> Men *Draumkvedet* er, som tidligere diskutert, en sen kilde. Innslagene av førkristne forestillinger kan ikke tolkes som uttrykk for synkretisme. De kan derimot være uttrykk for at forestillinger som en gang kan ha vært kjent i førkristen tid, var fullstendig opptatt i og assimilert med en ortodoks, kristen verdensoppfatning.

I det empiriske materialet er det kun sagalitteraturen som eksplisitt viser til Mikael's betydning for misjoneringen. Både i *Olav Tryggvasons saga* og *Njáls saga* lar bonden Hallr seg omvende til kristendommen under forutsetningen om at han skal få Mikael som *fylgjuengill*. I *Ágrip* presenteres vi for kontinuitet i tradisjoner, når Olav Tryggvason avskaffer hedenske blotskikker til fordel for kristne høytidsdrikker, deriblant høstøl ved Mikkelsmess.

Kildematerialet danner et bilde av Mikael som forsvarer av den rette tro, en rolle han kan knyttes til gjennom hele middelalderen, ikke bare i misjonstiden. Fordi Kirken gjennom hele middelalderen kjempet for ortodoksien og mot kjettere og ikke-kristne, kan Mikael oppfattes som overgangs- og misjonsfigur også i geografisk forstand. Han forsvarer kristendommens grenser og kjemper for å utvide dem. I de ikonografiske kildene fremstilles Mikael som stolt bekjemper av dragen, og en mulig symbolsk tolkning er at dragen representerte hedendommen. Bildet forsterkes av denne lille tekstbiten fra *Mikael's saga*:

I þessa minning sigrvegara Mikhaelis er hans likneskia formeruð með spiotlagi i munn dreka, er ligr undir fotum hans þviat Antikristus kallaz dreki, er blæss eitri ok illzsku fra ser aullum megum.<sup>326</sup>

Mikael skulle med sitt sverd eller lanse (eller spyd, som her) bekjempe det onde som hedendommen representerte. Den seirende var den nye religionen. Dette knytter Mikael til begrepet *ecclesia militans*, den stridende kirke, jordens motsvar til den himmelske *ecclesia triumphans*, den seirende kirke. Gjennom hele middelalderen var Kirkens viktigste oppgave å forkynne og forsvare den rette tro, og Mikael synes således å ha vært et viktig symbol i denne prosessen. Mikael kan dessuten ha vært viktig i forkynnelsen i den tidlige kristne tid fordi man ventet at dommedag skulle inntreffe i år 1000 (1030).<sup>327</sup>

Som sjeleveier knyttes Mikael spesielt til distinksjonen mellom himmel og helvete og lys og mørke. Han ble følgelig en sentral figur i forhold til hvert enkelt menneskes død. Empirien viser flere eksempler der Mikael representerer det lyse og gode og Satan det mørke og onde. Et

---

<sup>325</sup> Paasche 1914, s. 47f.

<sup>326</sup> *Mikael's saga*, s. 712. "I det minne som formes av seierherren Mikael vises han med spydstikk i dragens munn som ligger under føttene hans, fordi at dragen kalles Antikrist og puster fra seg gift og ondskap alt han orker."

<sup>327</sup> Hjelde 1990, s. 73.

eksempel er den norrøne *Mikaels saga*, der Moses ser den mørke djevelflokken mot Nord. Et annet er *Draumkvedet*, der Mikael kommer på sin hvite hest i ”ferdi sunnantil”.

I disse eksemplene har Mikael tilsynelatende en todelt rolle som misjonsfigur. På den ene siden er han den som vinner over ondskaper, han er en god stridsmann for Kirken og den nye religionen. På den annen side forbindes han med det allerede kjente og tillegges førkristne trekk. Hans mange likhetstrekk med sagnfiguren *Sigurðr Fáfnisbani* er et eksempel som viser denne dobbeltheten. På samme måte som Sigurd, bekjemper Mikael den onde dragen. Videre kjenner vi Sigurd igjen på flere av middelalderens stavkirkeportaler, der portalen på Hylestad stavkirke kanskje er den mest kjente (nå i Kulturhistorisk museum ved Universitetet i Oslo). I *Voluspá* er det dessuten guden Tor som stikker sverdet i dragens gap.

I Kirkens arbeid med å omvende alle til den rette tro, synes Mikael dermed å låne trekk fra ”rollemodeller” i førkristne myter. Slik kunne folk som bonden Hall kjenne seg igjen. Samtidig overvinnes Mikael ondskaper ved å sende dragen til det mørke helvete, og han blir stående igjen som et symbol for *ecclesia militans* hele middelalderen igjennom.

### **3.3. Mikael i kirken**

Fra ca. 1200 fikk middelalderens mennesker kjennskap til Mikael og hans roller først og fremst gjennom Kirkens preken og i kirkerommet. Døpefonten fra Hegge kirke fra andre halvdel av 1100-tallet er den tidligste representasjon av Mikael i kirkerommet. Det bevarte kildematerialet viser deretter en økning i slike Mikaelrepresentasjoner. Det er imidlertid vanskelig å si hvorvidt økningen er reell eller skyldes at flere kilder fra høy- og senmiddelalderen er bevart. På grunn av mangelfull dokumentasjon undersøkes ikke Mikaelstilstedeværelse og betydning i kirkerommet før 1200 nærmere her.

Fra ca. 1200 kunne alle som gikk i kirken oppleve Mikael gjennom liturgi og preken, se ham i kirkens kunst og føle hans nærvær i sakramentene. Jeg har, i det ikonografiske kildematerialet, funnet at Mikael er representert både alene (døpefont, den gotiske skulptur) og sammen med andre helgener (baldakin, frontale, alterskap, alterkalk) i kirkerommet. Prekenlitteratur og liturgiske tekster er blant de skriftlige kilder som har tilhørt kirkerommet. Sammen sier tekst og bilde noe om Mikaelstil betydning for dem som deltok i Kirkens fellesskap.

Eric Palazzo påpeker i boken *A history of liturgical books* den nære sammenhengen mellom liturgi, kunsthistorie og arkeologi, og påpeker at ikonografiske tolkninger av bilder fra

ikke lenger eksisterende kirker kan belyses med liturghistorie.<sup>328</sup> Middelalderens kunst, liturgi og liturgiske handlinger (ritualer) synes således å være uløselig knyttet sammen. De bør studeres i et tverrfaglig skjæringspunkt, slik Kristin B. Aavitsland kommenterer:

Allerede på 1960- og 1970-årene utkom det monumentstudier som satte fokus på middelalderkunstens liturgiske funksjon, der det overbevisende ble argumentert for at kirkerom, altertavler, relikvarier og prosesjonsbilder ikke bare fungerte som utsmykning eller kulisser rundt de hellige handlingene, men selv *var* liturgiske gjenstander, med sine egne kommunikative roller i kulten og sin egen sanktifierende ontologiske status.<sup>329</sup>

Kildematerialet viser at Mikael er til stede på liturgiske gjenstander, og det kan drøftes hvorvidt han også har sin egen kommunikative rolle. Ifølge Nigel Morgan kan representasjoner av helgener på alterfrontaler tolkes som uttrykk for lokal helgenkult og helgeners popularitet: "The choice of saints on the altar frontals gives information regarding their cults in medieval Norway."<sup>330</sup> Men populære for hvem? Hva impliserer og kommuniserer helgenrepresentasjoner? Hvilken informasjon gir det at Mikael er representert i kirkerommets ulike kontekster? Er Mikaelrepresentasjonene uttrykk for en populærkult eller gir de heller informasjon om Mikael's betydning for presten og Kirken?

Allerede på utsiden av kirken kunne man i middelalderens Norden betrakte Mikael. Over inngangen på Nidaros domkirkes portal og på flere kirker i Danmark og Sverige fremstilles Mikael i kamp med dragen på selve porten eller kirkens portal. Plasseringen synes å være symbolsk. Døren er verken inne eller ute, men midt mellom, den synes å befinne seg i et overgangsrom som minner om liminalbegrepet i Victor Turnes artikkel "Betwixt and between". Margrethe Syrstad Andås skriver at: "[...] *limen*, meaning 'boarder' [...] is also a term that can be found in medieval writing when referring to the entrance zone of a church [...]."<sup>331</sup> Mikael's plassering på kirkens inngang setter ham i sammenheng med det liminale. Andås mener at ritualene og funksjonene som utspiller seg i den liminale sone, frembringer symbolske meninger som denne sonens kunst vil være i dialog med.<sup>332</sup> Mikael's plassering på portalen reflekterer Mikael's rolle som overgangsskikkelse. Han er plassert mellom det profane og det religiøse, og symbolsk mellom himmel og helvete. Siden vikingtiden hadde døren vært forstått som overgangen mellom det mørke kaos og det lyse kosmos, og som kamplass mellom gode og onde krefter.<sup>333</sup> En portal med en Mikael's fremstilling kan dermed tolkes som en liminalsones med flere symbolske konnotasjoner.

---

<sup>328</sup> Palazzo 1998, s. xxviii.

<sup>329</sup> Aavitsland 2003, s. 58.

<sup>330</sup> Morgan, i: (red.) Hohler, Morgan, Wichstrøm 2004, s. 60.

<sup>331</sup> Andås 2007, s. 47f.

<sup>332</sup> Andås 2007, s. 48.

<sup>333</sup> Danbolt 2001, s. 39.



Som gravkirke for hellige Olav ble Nidaros domkirke og byen Trondheim et viktig pilegrims mål i middelalderen. Det kan derfor være interessant å se på hvorfor Mikael har en slik fremtredende plass i det ikonografiske billedspråket her. Bare i Nidaros domkirke synes det å ha vært tre avbildninger av ham. Som ikonografiske typer er Olav og Mikael svært like. Begge trækker på ondskapen, og i senmiddelalderen fremstilles de ofte sammen. Olav var en sentral kriger for den norske Kirken. Mikaelrepresentasjonenes symbolske mening synes dermed å vise til deres rollelikheter, ikke minst som *ecclesia militans*. I og med at det er klart færre Mikaelssedikasjoner enn Olavssedikasjoner i Norge, er det mulig at Olav tok over noe av Mikaelss popularitet.<sup>334</sup> Dette kan også bidra til å forklare at det er langt flere Mikaelssedikasjoner i for eksempel Danmark og England enn i Norge.

I lys av Trondheims betydning som pilegrims mål er det rimelig å drøfte hvorvidt domkirkens Mikaelsskappell, med sin utvendige prekestol, har vært benyttet til prekener og relikvievísninger for forsamlinger utendørs. Håkon Andersen mener det er sannsynlig at store pilegrimskarer har strømmet hit for å høre prekener på den åpne plassen.<sup>335</sup> Det var også den åpne plassen foran nordportalen som først møtte alle de tilreisende. Andersen angir ikke hvilken betydning det kan ha hatt for pilegrimene at nettopp Mikael var plassert her, men Andås gir imidlertid en mulig forklaring: "[...] it makes sense to have St Michael above the entrance in the liminal zone. Additionally, the act of entering the sacred place itself represents a battle, choosing Salvation for Damnation".<sup>336</sup> Det å tre inn i kirken gjennom en Mikaelssportal kan i tråd med dette tolkes som en stille bønn til Mikael om den evige frelse.

Den symbolske tolkningen av Mikaelssrepresentasjoner på kirkeportaler kan suppleres med et bredere, skandinavisk materiale. I Sverige har både Roglösa og Kungslena kirker i Västergötland jernsmidde fremstillinger av Mikael og dragen på døren. Gunnar Nordanskog har drøftet inngangens symbolikk, og Roglösadøren spesielt i forhold til bruken av jern. Jernet ble assosiert med maktene som virker under jorden og ble antatt å ha en beskyttende kraft. Skramlet man med jern eller andre metaller, kunne det onde fordrives.<sup>337</sup> Ved å fremstille Mikael i jern på døren, forsterkes betydningen av Mikael som Kirkens beskyttende kriger *mellom* det gode og det onde, og dermed også den liminale symbolikken, ytterligere.

Man kan, i en avsender-mottakeranalyse, tenke seg at alle mennesker hadde et forhold til Mikaelssfremstillingene på kirkeportalene rett og slett fordi fremstillingene vendte ut mot den profane verden. Folk trengte ikke engang å gå inn i kirken for å beskue dem. Om det var Kirken

---

<sup>334</sup> Ifølge Dietrichson var det i Norge 49 kirker viet Olav. Dietrichson 1888, s. 132.

<sup>335</sup> Andersen 2005, s. 64.

<sup>336</sup> Andås 2007, s. 93.

<sup>337</sup> Nordanskog 2006, s. 67.

selv som bestemte hva som skulle fremstilles på dørene og portalene, eller om det var håndverkernes valg, er vanskelig å si. Det synes imidlertid tydelig at det er budskapet om Mikael som seirende over det onde og hans rolle på dommens dag som kommuniseres.

Inne i kirken fremstilles Mikael både i bilde og tekst, og gjennom fremstillingene er han en deltaker i liturgien og dens riter. Anne Wichstrøm skriver at maleriet i høymiddelalderen hadde som oppgave å forherlige Gud og Kirken. Fordi det skulle inngå i en spesiell liturgisk sammenheng, var det ikke likegyldig hvor det ble plassert.<sup>338</sup> Mikael som kommunikative roller i de ulike ritene synes å avhenge av hans plassering i kirkerommet. Her er distinksjonen mellom kor og skip sentral. Gunnar Danbolt skriver at kirkeskipet var der de troende vendte seg mot Gud, og at koret, der presten ”var” Kristus, var rommet der Gud talte til menneskene.<sup>339</sup> Dette kan tyde på at distinksjonen mellom kor og skip symboliserer distinksjonen mellom prest og lekfolk, men også mellom Kristus og hans kirke, mellom himmel og jord.

Alterbaldakiner er hvelvinger over alteret som skal symbolisere himmelhvelvingen.<sup>340</sup> I kirkens kor var sannsynligvis baldakinen mindre synlig for menigheten enn for presten og det ikonografiske billedspråket har trolig vært mer relevant for ham enn for menigheten.<sup>341</sup> I Årdalsbaldakinen er Mikael avbildet sammen med noen av den kristne verdens viktigste figurer, hvilket understreker hans plass i *Missale Romanum* og som *Michael prepositus*. Stående på dragen, med en lanse som han stikker i dragens gap, formidler Mikael gjennom ikonografien seieren over ondskaper. Mikael er avbildet sammen med en fremstilling av Kristus på korset, Maria med barn og i midten Kristus som *Majestas domini*. Baldakinen kommuniserer dermed et viktig budskap til presten i hans forkynnelse, nemlig middelalderens fokus på det apokalyptiske verdensdrama. Mikael som plassering i baldakinen viser i tillegg at han er til stede sammen med Gud og ”overvåker” alt presten foretar seg.

Med sin plassering over høyalteret har baldakinen vært en ”ramme” for det viktigste av de syv sakramentene: Eukaristien (nattverden/kommunionen). Sakramentene var nådemidler gitt av Gud, og deltakelse i disse gjorde at man kunne oppnå frelse.<sup>342</sup> I mitt materiale er Mikael fremstilt på alterkalk og døpefont, dermed er han til stede i ritualer der ”kanalene” mellom Gud og mennesket er åpne. Dette forsterker Mikael som budbærer mellom himmel og jord.

---

<sup>338</sup> Wichstrøm, Anne: ”Maleriet i høymiddelalderen” kap. 3 i bind 2: *Norges kunsthistorie. Høymiddelalder og hansa-tid*. Gyldendal norsk forlag, Oslo 1981, s. 252 – 314 s. 254.

<sup>339</sup> Danbolt 2001, s. 50.

<sup>340</sup> Wichstrøm 1981, s. 263.

<sup>341</sup> Hohler, i: (red.) Hohler, Morgan, Wichstrøm 2004, s. 67.

<sup>342</sup> Bagge, Sverre: *Mennesket i middelalderens Norge. Tanker, tro og holdninger 1000-1300*. Aschehoug, Oslo 1998, s. 130.

Nattverden er til minne om det siste måltid med disiplene før Kristus ble korsfestet, slik det blant annet er beskrevet i Matteus- evangeliet:

Mens de holdt måltid, tok Jesus et brød, takket og brøt det, ga disiplene og sa: ”Ta imot og spis! Dette er min kropp.” Og han tok et beger, takket, ga dem og sa: ”Drikk alle av det! For dette er mitt blod, paktens blod, som blir utøst for mange så syndene blir tilgitt.” (Matt, 26:26-28).

Deltakelse i påskekommunionen ble fra det 4. Laterankonsil i 1215 obligatorisk for alle.<sup>343</sup> I nattverdsliturgien er kalken et viktig element. I denne skjenker man nattverdsvinen, som gjennom messeritualet, transsubstansationen, jf. Matteus, blir Jesu blod. På samme tid blir brødet Kristi legeme, slik at han virkelig er til stede for menigheten. Brødet og vinen ”representerer ikke” Jesu legeme og blod, de *er* det. På grunn av Kristi totale tilstedeværelse var det ikke ønskelig å la noen av elementene gå til spille etter konsekrasjonen, derfor var det kun presten som fikk drikke av vinen.<sup>344</sup> Mikael's plassering i baldakin og på alterkalker viser dermed at Mikael var til stede i et ritual der presten på vegne av Gud formidlet ritualets innhold til menigheten. Som ritual markerer nattverden en overgang, fordi det gjenforener medlemmene av Kristi kirke med Kristus. Gjennom nattverden tar Kirken dessuten del i den himmelske liturgi, der Mikael står for Guds åsyn. Således er Mikael igjen til stede i en liminal overgang.

Årdalsbaldakinen dateres til ca. 1250, og kalkene er fra tidlig 1500-tall. Det vil si at dersom Mikael's roller og tilstedeværelse kan tolkes inn i denne typen ritual, har han vært til stede i nattverden over en lang periode i middelalderen. Dette inntrykket forsterkes av at det i danske kalkmalerier finnes flere eksempler på at Mikael er avbildet på triumfbuen. Denne plasseringen er nær baldakinen og kan tolkes inn i Turners liminalitetsbegrep. Mikael er til stede mellom kirkeskip og kor, altså i overgangen mellom det himmelske (koret) og det jordiske (skipet).<sup>345</sup> Eksempelene er imidlertid få, og det er umulig å si med sikkerhet hvilke forutsetninger og tanker som lå bak slike plasseringer.

Jeg har allerede nevnt dåpen som et av de sakramentene der ”kanalene” mellom himmel og jord er åpne. Vi kan vanskelig vite helt sikkert hvor fonten var plassert i middelalderens kirkerom (se punkt 2.10.3), men alle mennesker ble døpt, og fonten har trolig hatt en plassering der den har vært synlig for hele menigheten. Ifølge Arnold van Gennep har dåpen blitt betraktet som en rensende rite.<sup>346</sup> Fordi man skulle befri barnet fra onde ånder, var eksorsisme en viktig del av dåpsritualet i middelalderen. Dette kunne gjøres ved å legge saltkorn på barnets tunge, fordi salt ble oppfattet som rensende. Etter denne handlingen, som foregikk utenfor kirkerommet,

<sup>343</sup> Andrn, Åke: *KLNM* bd. VIII 1963, s. 671.

<sup>344</sup> Andrn 1963, s. 671.

<sup>345</sup> Danbolt 2001, s. 35.

<sup>346</sup> van Gennep 1960, s. 63.

var ikke barnet lenger ”farlig”, og det kunne bæres frem i kirken der fonten sto.<sup>347</sup> Som liturgisk ritual kan vi tolke dåpen som en liminalfase. Selve dåpen var en overgang der den liminale, barnet, skilte seg fra den forutgående profane verden og ble innlemmet i Kirkens fellesskap og gjenfødt som kristen. Den første delen av ritualet kan tolkes som en renselse fra det urene eller profane, jf. van Gennep. Dåpen var dessuten en forutsetning for å kunne oppnå frelse ved dommedag.

Ifølge Bo Gregersen kunne dåpen kun foregå i visse dåpskirker, og disse var i middelalderen ofte viet erkeengelen Mikael. Gregersen hevder også at det er sannsynlig at den ene engelen på døpefonten i Tulstrup kirke i Danmark (som også har to andre Mikael-fremstillinger) fremstiller Mikael, da han blir påkalt under messen og nevnes i innvielsen av dåpsvannet. Men Gregersen sier ikke noe mer om betydningen av plasseringen.<sup>348</sup> Mikael-plassering på fonten i Hegge synes å uttrykke at Mikael var til stede i folks liv fra begynnelsen og ikke bare til livets slutt, men helt frem til dommedag, som beskytter og budbærer mellom himmel og jord. Symbolikken i forhold til Mikael-rolle i døden er kanskje enda tydeligere i Skalunda kirke, der han på kirkens døpefont er fremstilt med skålvekten. Mikael er med plasseringen på fontene til stede i menneskets første møte med den kristne verden. Han er imidlertid kun til stede for den liminale, altså barnet, men i middelalderen ville dette gjelde for alle, fordi alle ble døpt. Dersom det er Kirken som har ønsket en slik avbildning på fontene, er det Kirken som kommuniserer til barnet at Mikael vil være til stede i livet og ved døden.

I kirkeskipet, synlig for hele menigheten, har Mikael vært til stede i et alterfrontale, skulpturer og, senere i middelalderen, i alterskap. I Nidaros domkirke har han dessuten vært fremstilt som del av et stort englekor, som kan symbolisere hans plass i et større fellesskap av engler. I Nidaros domkirke gir den lille sjelen i tillegg grunn til å tro at Mikael var fremstilt i en større dommedagsscene. Ytterligere har han naturligvis hatt en plass i kirkerommet gjennom de liturgiske tekstene og prekenlitteraturen.

Kaupangerfrontalet viser Jomfruens kroning flankert av seks mindre helgenbilder, hvis innhold er martyrier eller mirakler fra livene til Olav, Andreas, Nicolas, Richard prest (fra Olavslegenden), Peter og Mikael.<sup>349</sup> Som frontale tilhørende et sidealter kan det ikonografiske billedprogrammet trolig ha spilt en like viktig rolle for menigheten som for presten, eller kanskje en viktigere: ”One could argue that the side altar in sense became the main focus of lay piety.”<sup>350</sup>

---

<sup>347</sup> Solhaug 2000, s. 45, 61.

<sup>348</sup> Gregersen, Bo: ”Ærkeenglen Mikael i kirke i Tulstrup – en missionskirkes efterfølger fra starten af 1100-tallet” i: *Århus Stifts Årbøger*, 2000.

<sup>349</sup> Wichstrøm og Hohler, i: (red.) Hohler, Morgan og Wichstrøm 2004, s. 105.

<sup>350</sup> Stang 2009, s. 138.

Hvordan sidealtere ble brukt vites ikke sikkert. De kan ha vært benyttet i messefeiringen, til sjelemesser, eller vært benyttet som relikvieregjemme, altså i kontekster som menigheten også kan ha tatt del i.

Det er derfor ikke så spesielt at kunsthistorikeres generelle oppfatning har vært at alterfrontalene gir uttrykk for en populær helgenkult, jf. Morgan. I forhold til Kaupangerfrontalet godtar imidlertid ikke Margrethe C. Stang helgenenes plassering på frontalet kun som et uttrykk for deres popularitet i seg selv, men mener at helgenene trolig var plassert der av en spesiell grunn. Hun setter frontalet i tilknytning til runeinskripsjonen B13. Her er de samme helgenene som er avbildet i Kaupangerfrontalet nevnt, og alle har med skip, fiske eller seiling å gjøre. Samtidig viser hun til kalkmaleriet i Kinsarvik kirke. Her er Mikael fremstilt på kirkens nordvegg, og på motsatt side er en helgenbiskop avbildet. Kanskje, hevder Stang, er denne ment å være St. Nicolas, som dermed setter de monumentale kalkmaleriene i sammenheng med både runeinnskriften og Kaupangerfrontalet. Kinsarvik hadde flere av de samme sosiale og administrative funksjonene som Kaupanger, og Stang mener at valget av skytshelgenene kan reflektere noen av disse funksjonene. Kaupangerfrontalet fremstiller dessuten kroningen av Maria, et vanlig motiv i middelalderens alterfrontaler, hvilket kan reflektere bønnen *Salve Regina*s popularitet.<sup>351</sup> Stang konkluderer med at: "the inclusion of the Coronation of the Virgin completes this "prayer in images", including both Christ and the Virgin among the protectors, and referring to the Salve Regina prayer".<sup>352</sup>

Med en slik tolkning av Kaupangerfrontalet synes kanskje enda en tolkning av Mikael å være overflødig. Imidlertid vil jeg påpeke at Mikael i Kaupangerfrontalet og i B13 er til stede i et helgenfellesskap. Representasjonen kan dermed knytte Mikael til det rollefellesskapet han har med de andre helgenene som menneskets beskytter, samtidig som de andre helgenene får en av Mikael's roller, nemlig rollen som budbærer mellom Gud og mennesket i bønn om hjelp. Budskapet fra runeristeren og kunstneren bak helgenbildene på Kaupangerfrontalet kan dermed ha vært ønsket om at deres bønner skulle bli hørt, slik at helgenene kunne beskytte dem.

Det ikonografiske materialet består i stor grad av Mikael'skulpturer – selvstendige gotiske skulpturer fra høymiddelalderen og figurer som inngår i et større helgenfellesskap i alterskapene fra senmiddelalderen. I likhet med døpefontene er det vanskelig å plassere den gotiske skulpturen i middelalderens kirkerom. Som skulptur kan Mikael ha vært plassert ved inngangen som kirkens beskytter, som dermed holdt ondskapen ute. Han kan ha vært plassert på

---

<sup>351</sup> Stang 2009, s. 104ff.

<sup>352</sup> Stang 2009, s. 106.

Mikaelsaltre eller langs veggene.<sup>353</sup> Med en plassering langs veggene kan det på grunnlag av empirien argumenteres for at Mikaelskulpturen ble plassert på kirken sydvegg. I flere av kildene gis det uttrykk for at det onde kommer fra nord og det gode fra sør. I Danmark var det vanlig at sidealteret på sydveggen var viet Mikael, og det synes ellers vanlig å plassere helgener på denne siden.<sup>354</sup> Samtidig forekommer Mikael i noen tilfeller på nordre side, slik som i kalkmaleriet i Kinsarvik, og Mikaelsstuken på Nidarosdomen. Denne plasseringen kan vise til at Mikael har vært fremstilt i forbindelse med dommedag. Dommedagsfremstillinger i middelalderens kirker bar budskapet til menigheten om den ondskap som ville inntreffe på dommens dag. Det synes å være en tendens til å plassere slike fremstillinger mot Nord, der ondskapen kom fra.

Uavhengig av plassering synes den gotiske helgenskulpturen å ha symbolisert den virkelige helgen. ”Som kultbilde representerte skulpturen *det hellige*” skriver Peter Anker.<sup>355</sup> Gotikkens billedhuggere ga helgenskulpturen et levende og jordisk utseende, og skulpturen må dermed ha virket mer jordisk nærværende enn tidligere.<sup>356</sup> Helgenbildet var en personifisering av helgenen slik at han eller hun var fysisk til stede, og man trodde at helgenene gjennom sitt bilde kunne utføre mirakler.<sup>357</sup> Ved å be sine bønner foran helgenskulpturen, ba man sine bønner direkte til den tilstedeværende helgenen. Mikaelskulpturen kan dermed ha vært viktig i den personlige bønn både for folk og elite. Et nytt element i senmiddelalderens kirkeinteriør er de mange alterskapene som Norge importerte fra Nederland og Tyskland. Alterskapene erstattet de gotiske helgenskulpturene og frontaler på side- og høyalter, og gav kirkerommet en ny karakter. Det nye med alterskapene var dessuten at de kombinerte skulptur og maleri. Inne i alterskapene var skulpturene ofte satt mot en gullgrunn som skapte en himmelsk bakgrunn, og gjorde kontrasten mellom lukket og åpent skap stor.<sup>358</sup> Mikael er bevart som skulptur i fire alterskap, i tillegg er han også avbildet på utsiden av et av dem (Leka). I alterskapene flankerer han Maria, den kronede himmeldronningen med barnet, og som i Årdalsbaldakinen kan plasseringen symbolisere Mikaels plass i *Missale Romanum* som *mariu nestr*.

Selv om Mikael allerede var fremstilt i høymiddelalderen i et felleskap av helgener i runeinskripsjonene og i Årdalsbaldakinen, synes alterskapene å kommunisere dette fellesskapet på en ny måte. I alterskapene var skulpturene del av en felles handling, og ikke del av hver sin fortelling slik som i de ikonografiske fremstillingene i Årdalsbaldakinen. Når skapene var åpnet på festdagene kunne det virke som om helgenene snakket med hverandre. Det synes dermed som

---

<sup>353</sup> Danbolt 2001, s. 48f.

<sup>354</sup> Danbolt 2001, s. 60.

<sup>355</sup> Anker 1981, s. 128.

<sup>356</sup> Danbolt 2001, s. 58.

<sup>357</sup> Danbolt 2001, s. 186.

<sup>358</sup> Danbolt 2001, s. 81.

om helgenene i senmiddelalderen hadde en større betydning i fellesskap enn alene. Samtidig hadde alterskapfigurene det felles trekk med de gotiske treskulpturene at det var levende figurer man sto overfor. Alterskapene skulle være visjoner av himmelen og tilskuerne skulle få følelsen av at de var der og så det som skjedde med sine egne øyne.<sup>359</sup>

Hva Mikael tilstedeværelse i Nidaros domkirkes englekor har kommunisert til middelalderens mennesker er nesten umulig å si, da det kun er et fåtall av fragmenter av koret igjen, og få som har skrevet om det. Det samme gjelder for den sannsynlige dommedagsfremstillingen. Også i englekoret er Mikael del av et fellesskap. Denne gangen i et fellesskap av engler, som kanskje kommuniserer hans plass som *'princeps militiae angelorum'* leder over den himmelske hær. Plasseringen i kirkens arkadebuer viser dessuten til englenes plassering i det åpne rom mellom himmel og jord.

Den utbredte oppfatning av at Mikael i Kristi kraft skulle bekjempe Antikrist, gjorde ham til en viktig figur i middelalderens forkynnelse.<sup>360</sup> I liturgien reflekteres hans roller som budbærer, hærfører og psykopomp, og den refererer til Mikael som både den fremste engel og som Kristi erkeengel. I homilien for den 29. september, Mikkelsmess, blir det lagt vekt på hvordan mennesket skal ligne englene, den viser til synder man skal unngå og knytter Mikael til overganger mellom himmel og helvete, liv og død. Slik ble middelalderens mennesker etter 1200 kjent med Mikael.

Middelalderens menneskers forståelse av Mikael roller slik de ble fremstilt i kirkerommet, synes dermed å være et resultat av en interaksjon mellom tekst og bilde. Jon Geir Johnson hevder at alle kirker viet Mikael sannsynligvis hadde en Mikael fremstilling.<sup>361</sup> Fordi den ikonografiske empirien er bevart fra andre kirker enn de som er blitt oppfattet som Mikaelkirker, kan en forstå det slik at det var forholdsvis vanlig med Mikael fremstillinger i middelalderens kirkerom. Oddmund Hjelde skriver at "[u]tmalingen av endetidens drama ble yndet stoff både i den folkelige forkynnelse og i diktningen."<sup>362</sup> Dette ga like mye utslag i liturgien som det ga uttrykk i de ikonografiske fremstillingene. Middelalderens Mikael fremstillinger kan dermed tolkes som illustrasjoner til preken og liturgi. Årdalsbaldakinens Mikael viser til liturgiens *Ordo* og hans plassering som *Michael prepositus*, og som en del av englekoret i Nidaros fremstilles han som *princeps militiae angelorum* som er en rolle referert både i *Manuale Norvegicum* og homilieboken.

---

<sup>359</sup> Danbolt 2001, s. 93f.

<sup>360</sup> Hjelde 1990, s. 50.

<sup>361</sup> Johnson 1972, s. 22.

<sup>362</sup> Hjelde 1990, s. 49.

Bergr Sökkason skriver at hans *Mikaels saga* skal leses spesielt i de kirker som var viet Mikael. Dersom denne faktisk ble lest i kirken, er det grunn til å tro at også andre typer hagiografiske tekster ble lest her. Det kan også hende at Mikaelkirkene hadde en utvidet Mikaelsliturgi, for eksempel egne votivmesser. Ordet votiv kommer fra lat. *ex voto*, etter ønske, og votivmesser kunne leses på alle dager der det ikke var andre liturgiske høytider, etter eget ønske. I *Missale Romanum* er tirsdag tilegnet votivmessen: ”Til ære for de hellige engler”. Her nevnes alle ledd i englehierarkiet, men ikke Mikael spesielt.<sup>363</sup> Men det finnes ingen kilder som sikkert kan si hvorvidt Mikaelkirkene har hatt en egen liturgi, og spørsmålet forblir ubesvart.

I forkynnelsen var prest og kirke avsendere av budskapet, og Gud og menigheten mottakere. Men hvor tilgjengelige var egentlig de liturgiske tekstene? I sin drøfting av bruken av liturgi som historisk kilde, sier Eric Palazzo at for å kunne forstå hvordan et gitt sosialt sjikt av mennesker er satt sammen (constituted), er vi nødt til å forstå de liturgiske riter.<sup>364</sup> Han hevder at vanlige lekfolk var i periferien av den offisielle liturgi. Hvis alle gikk i kirken, hadde alle lik mulighet til å betrakte helgenbilder og høre prekenene, men dersom den var på latin hadde ikke alle lik mulighet til å forstå den. Latin var ofte forbeholdt Kirkens menn. Dette kan bety at i forkynnelsen av Mikael roller var homilien for 29. september, og kanskje også *Mikaels saga* og andre hagiografiske fortellinger på folkespråket, minst like viktige som de liturgiske tekstene i Kirkens forkynnelse av Mikael roller.

### ***3.4. Mikael i den individuelle frelse***

Allerede metallfiguren fra Oppdal viser at Mikael i tidlig middelalder kan ha vært knyttet til den individuelle død og troen på et liv etter døden. Mens forestillingen om skjærsilden utviklet seg på 11- og 1200-tallet, synes Mikael å ha fått en stadig viktigere rolle i middelalderens mentalitet omkring livet etter døden og veien dit. Hans rolle som sjelefører og sjeleveier knytter ham direkte til folks død, skjærsilden og den endelige dom. Dessuten opptrer han igjen i ulike kontekster knyttet til overganger og det liminale.

Jeg har valgt å kalle oppgaven ’Michael Suscipe Animam’, *Mikael ta imot sjelen*. Innskriften, som er på et blykors, kan ha vært en del av et gravgods, og både gjennom korsets tekst og kontekst gis det grunn til å tro at Mikael var spesielt knyttet til hvert enkelt menneskes dødsøyeblikk. Mange av de tekstlige kildene refererer nettopp til englenes rolle som førere av sjelene. *Santa mikal hilbi sial hans* står det for eksempel i en runeinskripsjon fra Gotland,

---

<sup>363</sup> *Messeboken – Missale Romanum* 1961, s. [99]-[102].

<sup>364</sup> Palazzo 1998, s. xxviii.



Magnus Orknøyjarl ”bað guðs engla koma í mót sál sinni” (se side 46f), og både homilien for den 29. september, *Legende Aurea*, *Mikaels saga*, *Páls leizla* og *Sólarljóð* viser til englenes rolle som sjeleførere.

Mikael og englenes rolle i forhold til hvert menneskes død kan studeres i begravelsesritualet og dødsmessens liturgi. Oddmund Hjælde påpeker at man nettopp i ritualet for likferd ba til Gud om å sende Mikael for å lede de dødes sjeler til fred.<sup>365</sup> I denne overgangen mellom liv og død, eller mellom dette livet og det neste, knyttes Mikael igjen til en viktig overgang i menneskets liv, der skjærsilden synes å kunne uttrykke den liminale sonen. I homilien for Mikkelsmess poengteres nødvendigheten av å synges messe for den døde: ”Af þvi es goþ beþenn i hveriom líc-søngue. at hann sende Michaellem engel amót ændom manna. at leiþa þær til friþar fra velde diœfla” (se side 43). Med messer for den døde kunne venner og familie be og kanskje forkorte den dødes opphold i skjærsilden. Dersom det ble lest sjelemesser ved Kaupangerfrontalet, gir dette en ytterligere mulig tolkning av Mikaels plasseringen her.

”[B]elief in Purgatory is associated with the idea of individual responsibility and free will.”<sup>366</sup> Gjennom livet hadde man selv mulighet til å påvirke sitt opphold i skjærsilden. Empirien jeg la frem i kapittel to viser både hvorfor det var nødvendig å leve fri for synd, samtidig som enkelte av kildene synes å være konkrete vitnesbyrd om hvordan man i middelalderen forsøkte å unngå skjærsildens strengeste botsøvelser.

Dersom middelalderens mennesker kjente empirien jeg har lagt frem, kunne de selv vurdere sine egne handlinger opp mot de ulike redegjørelser for synd og straff. Med kjennskap til *Páls leizla* visste man at det fort kunne være ulønnsomt å tale Gud imot og å drikke i høytiden. *Mikaels saga* gjør det klart at det straffer seg å ikke ”hlyðinn verit hafa eða eptirlatan”, å ikke ha gjort bot for sine synder (se side 38). I homilien for 29. september står det dessuten at det er viktig å stå i mot ”fræistni fianda.” Dersom man ikke fulgte de moralske regler, kunne man stå i fare for ikke å komme inn i himmelen. Ifølge *Niðrstigningsaga* står det ved himmelens port engler som passer på at syndige menneskers ånder ikke kommer inn. Tanken på å ikke få plass i himmelen, samt kildenes utredning om alle de grusomme straffer som ventet den syndige i skjærsilden, må ha vært utholdelige tanker som har oppmuntret middelalderens mennesker til handlinger for å unngå eller redusere skjærsildens straffer. Men hvilke handlinger?

Den kanskje enkleste måten å korte sin tid i skjærsilden på, var å be direkte til helgenen selv. Dersom middelalderens mennesker virkelig opplevde at de gotiske skulpturene ble levende, er det trolig at slike bønner ble bedt foran disse skulpturene. I materialet er det imidlertid kun én

---

<sup>365</sup> Hjælde 1990, s. 361.

<sup>366</sup> Le Goff, Jacques: *The Birth of Purgatory* (overs. Arthur Goldhammer) University of Chicago Press, 1986, s. 5.

bønn til Mikael. Hvem som er avsender av den lille helgebønnen (se side 52) vet vi ikke, men det synes imidlertid klart at vedkommende hadde kjennskap til hvilken rolle Mikael spilte for hans eller hennes individuelle frelse. De seks runeinskripsjonene viser også til en slik direkte kontakt med helgenene, samtidig som de impliserer at Mikael's rolle kan ha vært kjent for flere lag av befolkningen. Den distinksjonen som ofte trer frem i studiet av middelalderens mennesker, skillet mellom folk og elite, særlig i forhold til skriftlighet, synes nemlig ved en gjennomgang av norske runeinskripsjoner å kunne modifiseres.<sup>367</sup> Her synes materialet å vise at mennesker fra det brede befolkningslag også kunne sin *fuþark*. Inskripsjonene viser til Mikael i et felleskap av helgener og erkeengler. Maria nevnes også i tre av inskripsjonene. Her fremtrer hans rolle som beskytter, sjelefører og den fremste engel i helgenhierarkiet, som *mariunistr*.

Mens Mikael's representasjoner i kirkerommet synes å være en del av budskapet Kirken ønsket å formidle til menigheten, synes avsenderen i disse kildene å være lekfolk, der mottaker er Mikael og helgenene selv.

I tillegg til den individuelle bønn og påkallelse av Mikael, var det i middelalderen nødvendig å skrifte sine synder i botens sakrament. Gjennom Gud kunne presten gi tilgivelse eller ilegge straff dersom syndene var for ille. Som straff kunne man blant annet bli pålagt å betale avlat for å kjøpe seg fri for synden, eller bli pålagt å dra på pilegrimsreise. Mikael's betydning for middelalderens mennesker viser imidlertid at både det å betale seg fri fra sine synder og det å dra på pilegrimsreiser kan ha blitt gjennomført uten at det var pålagt som straff. Et eksempel er Håkon Gunnarsson, som i 1341 gir Mikael'sklosteret i Bergen jordegods til bordhold og sjelehjelp både for seg og sin kone (se side 48).

Det å besøke graven eller et hellig sted tilknyttet en helgen eller martyr, hadde opprinnelse i Bibelen, der Abraham skal ha vært den første pilegrim.<sup>368</sup> Motivasjonene for en pilegrimsreise kunne være mange. Det kunne være ønsket om å bli kurert for en sykdom, kurere barnløshet, be for synder man hadde begått, eller be om syndsforlatelse for venner eller familie. Med så mange ulike grunner til å dra på pilegrimsferd, ble pilegrimsreisens mål ofte bestemt på bakgrunn av årsaken til reisen. Men uansett hvor målet måtte være, var det sikkert at de skulle lide, det var ikke noe poeng i å dra om man ikke hadde noe å lide for.<sup>369</sup> Pilegrimsreisen ble således et viktig middel for middelalderens mennesker i veien mot frelsen. Hele livet kunne i grunnen fortone seg som en pilegrimsreise for den troende, på søken etter det evige liv i himmelen. Den jordiske pilegrimsreisen bare var en del av veien.

---

<sup>367</sup> Se for eksempel Spurkland, Terje: *I begynnelsen var runer. Norske runer og runeinnskrifter*. Cappelen Akademisk forlag, Oslo 2001.

<sup>368</sup> Birch 1998, s. 1.

<sup>369</sup> Birch 1998, s. 3.

Det var opp til hvert enkelt menneske å velge hvor reisen skulle gå, noe som førte til rivalisering mellom de mange pilegrimsmålne.<sup>370</sup> De mest spektakulære relikviene ville kunne trekke flest besøkende. De reisende la ofte igjen gode summer i Kirkens kasse, og derfor var det viktig å ha relikvier som trakk til seg de reisende. I denne sammenhengen står naturligvis Mikael nok en gang i en særstilling. Relikvier besto oftest av levninger etter den avdøde helgen, slik som deler av bein, hår eller klær. I og med at Mikael ikke var et substansielt vesen som kunne dø, ble det vanskelig å reklamere med fantastiske relikvier. Klostret på Mont-Saint Michel hevdet imidlertid at de var i besittelse av Mikael's sverd og skjold.<sup>371</sup>

Uansett om de hadde relikvier eller ei, ble Mikaelshelligdommene ved Gargano og i Normandie populære og viktige valfartsmål. Sammen med Castel' Sant Angelo i Roma hadde de til felles at Mikael hadde vist seg på disse stedene. Kanskje følte pilegrimene en ekstra nærhet til engelen akkurat her.

Det er ingen av kildene som kan fortelle hvorvidt Mikael har vist seg i Norge. Det er heller ingen av Mikaelskirkene som utpeker seg som spesielle *helligdommer*, slik som Gargano og Mont Saint-Michel. Imidlertid kan deres plassering knyttes til de større europeiske helligdommene. Mikael er, som Francis Bond påpeker, forbundet med "high places". Flere av Mikaelskirkene ligger høyt i landskapet, slik som Rokoberget i Hedmark, Kapitelsberget i Skien og Munkeliv kloster i Bergen.<sup>372</sup> Noen helligdommer hadde også stedslighet med hulen i Gargano, slik som Selja (dersom dette faktisk var en Mikaelshelligdom) og hulehelligdommen ved Norsjø. Flere av dem er dessuten steder som er tilknyttet vann eller hellige kilder, som setter dem i sammenheng med den europeiske kulttradisjonen.

Selv om kirkene kanskje ikke var pilegrimsmål i seg selv, lå både Mikaelskirkene og flere av kirkene som hadde ikonografiske representasjoner av ham i leden til andre viktige pilegrimsruter og ferdselsårer. For eksempel lå både Borre, Undrumsdal, Slottsfjellet, Hedrum og Tjølling i samme led mellom Horten og Larvik. Idd kirke, med sin Mikaelskulptur, lå i samme led som Mikaelskirken Gudleifs-Asak.<sup>373</sup>

Selv om ingen av kirkene synes å være *helligdommer*, synes Mikaelskirken på Slottsfjellet i Tønsberg å ha vært et viktig pilegrimsmål. Anders Bugge hevder i sin artikkel i *Aftenposten* (oktober 1932) at kirken har mange nære likheter med kirken på Mont Saint-Michel og at kirken i Tønsberg kan ha vært en kopi av denne.

---

<sup>370</sup> Birch 1998, s. 6.

<sup>371</sup> Johnson 2005, s. 4.

<sup>372</sup> Bond 1914, s. 36.

<sup>373</sup> Johnson 1972, s. 53.

Det vites ikke sikkert når kirken i Tønsberg ble bygget. Den er imidlertid omtalt i en beretning om danske korsfareres besøk i Tønsberg i 1191, og må derfor ha vært oppført tidligere enn dette. Kirken fikk et stort jordegods og ble under Håkon V (1217-1319) viet til kongelig kapell. Et privilegium utstedt av pave Clemens den V, 15. februar 1308, gir 1 år og 100 dager avlat til dem som besøkte et av de 14 kongelige kapeller på deres festdag og de åtte nærmeste dagene, og blant dem nevnes Slottsfjellet i Tønsberg.<sup>374</sup> Dette må ha utvidet stedets omdømme som pilegrimsmål. At kirken fremdeles hadde en anerkjent posisjon som valfartsted senere i middelalderen, fremgår av at dronning Margrethe i 1405 gav penger til en mann som på hennes vegne skulle gjøre pilegrimsferd til denne kirken.<sup>375</sup>

Etter hvert som Kirkens fokus på livet etter døden økte, økte også interessen for å dra på pilegrimsferd. Men hvem var det som egentlig som dro? Det er vanskelig å si helt sikkert hvem som besøkte Mikaelshelligdommene i Norge og Norden. Monte Gargano skal ha vært spesielt besøkt av unge, fattige barn, dog uvisst av hvilke spesifikke grunner.<sup>376</sup> I et sammenlignende perspektiv kan det synes som om det har vært et håpet om helbredelse som har trukket mennesker til Mikaelshelligdommene. Dette kan også underbygges med at det ved mange av Mikaelshelligdommene skal ha vært helbredende kilder.

Med middelalderens fokus på syndforlatelse og det evige liv i forhold til Mikael og pilegrimsreisen, vil jeg igjen vende tilbake til Victor Turners begrep om liminalitet. Turner utarbeidet en analyse av pilegrimsreisen som en overgangsrite i tre ledd. Det første er atskillelsen fra hverdagslivet, det andre er selve reisen, der pilgrimen er i en hellig tilstand, og det tredje, gjeninntredelsen i hverdagslivet.<sup>377</sup> Dermed konstitueres Mikael nok en gang i en liminalitetskontekst. Selv uten å ha Mikael i tankene, skriver Turner:

In the pilgrimages of the historical religions the moral unit is the individual, and his goal is salvation or release from the sins and evils of the structural world, in the preparation for participation in an afterlife pure bliss.<sup>378</sup>

Et vesentlig aspekt ved det liminale er at sosiale strukturer rundt personen eller personene opphører i den liminale sonen. "The liminal group is a community or comity of comrades and not a structure of hierachically arrayed positions".<sup>379</sup> Det som dermed er påfallende for mitt utgangspunkt, nemlig at alle hadde et forhold til erkeengelen i middelalderen, og at han er til

---

<sup>374</sup> DNI, nr. 114.

<sup>375</sup> Bugge 1932.

<sup>376</sup> Sumption, Jonathan: *The age of pilgrimage. The medieval journey to god*. Hiddenspring 2003, s. 413ff

<sup>377</sup> Kværne, Per: "Pilegrim" i: *Store Norske Leksikon*, 2009. Tilgjengelig på: <http://www.snl.no/pilegrim> [21.05.09], Turner, V. & E. Turner: *Image and pilgrimage in Christian culture: anthropological perspectives*, 1978.

<sup>378</sup> Turner og Turner 1978, s. 8.

<sup>379</sup> Turner 1964, s. 10.

stede i folks liv som en del av liminale soner, er at Mikael, ikke minst i forhold til den individuelle frelse, er til stede i soner der slike sosiale strukturer opphører. Pilegrimsreisen blir for den liminale en total løsrivelse fra den profane verden og de strukturer som vanligvis binder ham.<sup>380</sup> Alle kunne i utgangspunktet dra på pilegrimsferd, og alle var like. Slik det også var i dåpen og i nattverden. Alle skal dessuten dø, og i skjærsilden opphører også alle sosiale strukturer. Det er kun den jordiske livsførsel som avgjør lengden av oppholdet. Dantes *Divina Commedia* er et eksellent eksempel på dette.

For å sikre seg et godt liv etter døden, og for at englene skulle hente ens sjel i dødsøyeblikket, synes det å ha vært nødvendig å appellere til Mikael og englene. De tekstlige kildene påpeker i stor grad hvorfor det lønner seg å leve livet i tråd med Kirkens rett og galt, og ikonografiske fremstillinger av Mikael som overvinner dragen eller som veier sjelen på den ytterste dag har et billedspråk som sannsynligvis gir uttrykk for en del av den middelalderske mentalitet. I likhet med Håkon Gunnarsson tok også Bergr Sökkason sine forhåndsregler:

Bi meðr ek litillatliga, er þessa [ræðu samsetti, at þeir guðhræddir menn, er þenna bækling hafa með h□ndu, minnizst saalu [broður Sokka sonar aa hatiðardegi Mikhaelis meðr nokkuri bæn eða olmusu.<sup>381</sup>

### **3.5. Mikael som politisk argument**

Mikaels strid med dragen kan, som nevnt, oppfattes som et bilde på *ecclesia militans*, den stridende kirke, og antyder en tolkning av Mikaels funksjon i et politisk perspektiv. Noen av kildene synes å kunne reflektere en forbindelse mellom helgenkult og politikk. Den tidligste kilden som synes å ta opp dette er opphavmyten fra Gargano, *De Apparitione*. Tekstens kontekst sier noe om hvordan kulten ble tatt opp i samfunnet i den aller tidligste kultfasen.

Selve teksten knytter Mikael både til en legende kraft og til militær makt. Det var kanskje derfor Mikael appellerte spesielt til langobardene, som tidlig tok ham til sin skytshelgen. Langobardene hadde kontakt med Gargano på grunn av deres leder Grimoalds beskyttelse av fjellet. Da Grimoald ble konge over Langobardene, spredte kulten seg lengre nord. Mikael ble brukt i flere politiske ”kampanjer”, for eksempel i kampen mot hedendom og som skytshelgen for monarkiet, der Cunipert (også lombardisk konge, 679-700) fikk preget kongelige mynter med bilder av Mikael. På langobardiske mynter var det tidligere vanlig å ha avbildninger av den romerske figur for seier, *Victoria* (greske *Nike*), som rent ikonografisk har likhetstrekk med den kristne engelen. Mikaels plassering på mynten er forklart med at også Cunipert hadde en klar

<sup>380</sup> Turner og Turner 1978, s. 9.

<sup>381</sup> *Mikaels saga*, s. 713. ”Ber jeg ydmykt, som denne tale satte sammen, at de gudfryktige menn som denne lille bok har i hende, minnes sjelen til broder Sökkason på Mikaels høytidsdager med noen bønn eller almisse.”

motivasjon for å forene arianere og katolikker under dette symbolet som en del av en politisk strategi.<sup>382</sup> Altså som en politisk *ecclesia militans*. I langobardenes mentalitet synes Mikaelstilstedeværelse å være mer politisk orientert enn knyttet til det kirkelige fromme liv som vi møter i høymiddelalderen. Sannsynligheten for at denne typen ”misjon” foregikk i de nordiske område noen hundreår senere er dermed ikke så stor.

De norske kildene er imidlertid ikke helt blottet for politiske argumenter. Med det ikonografiske billedspråket kan for eksempel Mikaelstucken i Nidaros tolkes med et bakenforliggende politisk argument. I den overnevnte artikkelen til Margrethe Syrstad Andås viser hun til Mikaelskapellet der Moses er fremstilt med en biskop og en konge, og mener at:

With the king and the bishop, the sculpture of the north transept porch also communicates the equal division of jurisdiction between the two legislative powers of medieval society, between *regnum* and *sacerdotium*.<sup>383</sup>

Nidarosdomen var sete for erkebiskopen, som både hadde en lokal og en regional autoritet som måtte utvikles og beskyttes. Ikonografien synes dermed å ikke bare ha vært en illustrasjon av autoriteten, men også en del av prosessen med å utvikle autoritet. Dette kom til uttrykk blant annet gjennom domkirkens portaler. Med Kirkens plassering av både kongen og biskopen på domkirkens nordportal, viser ikonografien til samtidige politiske forhandlinger mellom kirke og stat omkring jurisdiksjon. Frem til 1240 var den sekulære politiske situasjon svært ustabil. Kirkens plassering av de to overhodene på portalen synes dermed å være et uttrykk for at Kirken ikke var avhengig av forhandlinger med den andre makt, men at plasseringen ville styrke Kirkens egen makt.<sup>384</sup> Mikaelrepresentasjonen over inngangen, sammen med en biskop og en konge, synes dermed å være et symbolsk uttrykk for *ecclesia militans*. Dette er dog ikke et begrep Andås benytter. Avsender av budskapet på kirkeportalen må altså ha vært Kirken selv, som gjennom en avbildning av øverste hode både for den verdslige og religiøse makt viste mottakeren av budskapet at enhver som trådte inn i kirken ville seire over det onde og godta loven. Ikonografien styrkes kanskje også ytterligere i kraft av å være plassert på denne kirken, gravstedet til en hellig konge.

Utenom Mikaelstucken er det ingen av de andre norske kildene som eksplisitt viser til noen politisk rolle omkring Mikael, annet enn at de ikonografiske fremstillingene av Mikael i kamp med dragen kan knyttes til Mikael rolle og funksjon som *ecclesia militans*.

---

<sup>382</sup> R.F. Johnson 2005, s. 40, for ytterligere diskusjon om Mikaelstilplassering på mynten og langobardene se: Antonopoulos, Panagiotis: ”King Cunincpert and the Archangel Michael” i: *Die Langobarden – Herrschaft und Identität*. (Red.) Pohl, Walter og Erhart, Peter, Wien 2005, s. 383–386, s. 384.

<sup>383</sup> Andås 2007, s. 90.

<sup>384</sup> Andås 2007, s. 121f.

Som politisk argument kan Mikael imidlertid også knyttes til korstogene og korsfarernes mentalitet. Da det første korstog i november 1095 ble bestemt på kirkekonsilet i Clermont, under ledelse av Pave Urban II, var målet Midtøsten: "with the twin aims of freeing Christians from the yoke of Islamic rule and liberating the tomb of Christ".<sup>385</sup> Pavens intensjon var at de som reiste skulle være riddere eller andre som sto sterkere militært, men de første korstogene dro likevel avsted med menn, kvinner og barn fra alle samfunnsklasser. Mange av dem døde på veien.<sup>386</sup> Korstogene hadde et politisk mål, å sette seg imot alle pavelige motstandere og fjerne dem fra sin makt. Samtidig ble det ført korstog mot hedningene, der den militære overlegenheten sannsynligvis ble viktigere.

Men hva har så Mikael med dette å gjøre? I de aller fleste av kildene er Mikael den som står på dragen og vinner over ham, og i de gotiske skulpturene (1250-1300) fremstilles han som en ung, slank, men sterk og flott kriger med lanse og skjold i hendene. I både Røldal, Mosvik, Hov og Idd kirker stod Mikael kledd i lang tunika i gylne farger, nesten som en rustning, mens i de senmiddelalderske skulpturer er tunikaen oftest byttet ut med nettopp en rustning. Var det dermed egentlig en korsfarer middelalderbetrakteren sto overfor? Likheten er påfallende. Pave Urbans budskap om målet for det første korstog synes dessuten å samsvare med Mikael's rolle som seirende over ondskaper. For pavemakten var muslimene ondskaper som skulle fordrives fra det aller helligste sted, nemlig Jesu grav. Slik var det også med Mikael, som vinner hele kristendommen, altså nok engang som en *ecclesia militans*. I kunsten frem til slutten av 1100-tallet er det den krigerske og seirende Kristus som fremheves i kirkekunsten og de skriftlige kildene.<sup>387</sup> De skriftlige kildene har en tendens til å sammenstille Mikael med nettopp Kristus, for eksempel i *Draumkvedet*. Det synes dermed som om Mikael også i kunsten fremstilles som en Kristus som seirer over det onde, som igjen speiler de samtidige politiske forholdene.

I likhet med pilegrimsreisen er korstogene en form for liminal fase. Turner skriver:

Pilgrimage, then, offers liberation from profane social structures that are symbiotic with a specific religious system, but they do this only in order to intensify the pilgrim's attachment to his own religion, often in fanatical opposition to other religions. That is why some pilgrimages have become crusades and jihads.<sup>388</sup>

Slik som i de tidligere omtalte liminale sonene Mikael fremtrer i, er også dette en sone der sosiale posisjoner opphører og alle deltakere er likeverdige.

---

<sup>385</sup> Riley-Smith, Jonathan: "The crusading movement and historians" i: (red). Riley-Smith, Jonathan: *The Oxford history of the crusades*. Oxford University Press 2002, s. 1–14, s. 1.

<sup>386</sup> Lloyd, Simon: "The crusading movement" i: (red). Riley-Smith, Jonathan: *The Oxford history of the crusades*. Oxford University Press 2002, s. 35–67, s. 35f.

<sup>387</sup> Sigurðsson 2003, s. 81.

<sup>388</sup> Turner og Turner 1978, s. 9.

Siden langobardene tok Mikael til sin skytshelgen har han også vært skytshelgen for soldater, riddere og militære slag. Det kan dermed synes som om bevisstheten omkring Mikael kan knyttes til selve korsfareren og hans mentalitet. Anders Bugge skriver ikke i sin artikkel hvorvidt det var for å besøke nettopp Mikaelkirken i Tønsberg at danske korsfarere var der i 1191, men det synes ikke usannsynlig. I korsfarernes øyne har kanskje Mikael vært et viktig forbilde, der han som overlegen hærfører av den himmelske hærske vinner alle slag han gir seg i kamp med. I tillegg kan Mikael ha vært viktig for korsfarernes mentalitet nettopp fordi han knyttes til hvert menneskes død. Mange av korsfarerne gikk i døden for sin tro og det virker rimelig å tro at bønner til Mikael og sjelemesser var en viktig del av korsfarernes liv.

### **3.6. Mikael i ikke-liturgiske kilder**

Den gitte empiri synes å gi uttrykk for at Mikael ble viktig i middelalderens tros- og sjeleliv for alle typer mennesker. Det var dermed en naturlig følge at han også er til stede i ikke-liturgiske kilder utenfor Kirken og kirkerommet. ”Mikaels plass i hverdag og helg” er allerede drøftet av Jon Geir Johnson i hans hovedfagsavhandling. Her peker han på kirkededikasjoner, Mikkelsmess, liturgi og skåltradisjoner for å forklare Mikaels plass i middelalderkulturen. Han viser også til forhold omkring Mikaelkirkenes plassering for å si noe om Mikaels tilstedeværelse, og mener at kirkebygningen i seg selv gjør Mikael kjent, ”- eller inngår som ledd i misjon og forkynnelse”.<sup>389</sup> Fordi Johnson allerede har drøftet Mikaelkirken og deres plassering, og fordi dette ikke har direkte relevans for min problemstilling, har jeg valgt å ikke drøfte dette ytterligere.

I flere av de skriftlige kildene, ikke minst mot slutten av perioden, er Mikael til stede i den sekulære virkelighet. Det er imidlertid nødvendig å være oppmerksom på at kildetettheten øker jo senere ut i middelalderen vi kommer, og det er sannsynlig at de roller og funksjoner Mikael har i senmiddelalderens kilder også forekom i tidligere middelalder. Kildene viser at samtidig som alterskapene med flere helgenskulpturer trer inn i kirkens interiør, tas Mikael med ut av kirken som felles referansepunkt i forhold knyttet til hverdag og helg.

På primstaven, den evigvarende kalenderstav, er Mikkelsmess merket med en vekt. I noen tilfeller kan også dagen være merket med vinger eller en lur.<sup>390</sup> Selv om de eldste bevarte primstaver er fra 1500-tallet, synes tradisjonen å være eldre, og viser Mikaels tilstedeværelse i

---

<sup>389</sup> Johnson 1972, s. 46.

<sup>390</sup> Alver, Brynjulf: *Dag og merke. Folkeleg tidsrekning og merkedagstradisjon*. Universitetsforlaget, Bergen 1981, s. 162. Alver har imidlertid referanser til senere kilder, og jeg har derfor valgt å se på disse eksemplene som en videreføring av en eldre tradisjon.



organiseringen av året. Samtidig vet vi at allerede på midten av 1000-tallet nevnes Mikkelsmess for første gang i den norrøne diktingen som tidsangivelse, og dermed har Oddr Kíkinaskáld introdusert en referanse som skulle vedvare hele middelalderen igjennom og enda litt lenger. (Dagen ble offisielt strøket som helligdag i 1770.) Både *Regesta Norvegica* og *Diplomatarium Norvegicum* viser dessuten til en stor mengde referanser til Mikkelsmess som tidsangivelse. Dermed synes dagen å være en av høstens viktigste merkedager. Dagen var tilknyttet reguleringer av fangst, fiske og betaling av skatter. Mikkelsmesse var også dagen da avlingen skulle være i hus, og det var naturligvis denne dagen man skulle betale sitt Mikkelskorn. Kyr og sauer skulle også være i hus, dagen er derfor også blitt kalt *bufirdsdagen*. Mikkelsmess natt skulle alle dyrene være under tak, hvis ikke kunne ”urnautene” komme å ta dem.<sup>391</sup>

Dagen var også knyttet til værfenomener, som kanskje hadde opphav i *De Apparitione* og den norrøne *Mikaels saga*? Begge fortellinger viser til Mikael som råder over kraftige naturfenomener. Mikkelsmess var imidlertid knyttet til mindre alvorlige naturfenomener, for eksempel hvor lenge snøen kom til å ligge på bakken, og at været på Mikkelsmessdagen var det været som den påfølgende sommeren skulle komme til å få. Mikkelsmess var den dagen jakten begynte, og da var nordavind et godt tegn. Kom vinden derimot fra sør mente de i Manndalen, at da kom finnene og tok både tiur og årfugl (orre). Her samsvarer ikke himmelretningene med kildenes påvisning om at det gode kommer fra sør og det onde fra nord. På den annen side har dette kanskje mer med faktiske geografiske forhold å gjøre. Tradisjonene tilknyttet Mikkelsmess hadde store lokale variasjoner, men sier likevel noe om forholdet middelalderens mennesker kan ha hatt til dagen. Mikkelsmess ble en viktig referanse i hverdagslivet, samtidig som dagen var helligdag og ”halvhelg”.<sup>392</sup>

Jon Geir Johnson trekker frem skåltradisjoner for å fortelle noe om Mikaelskulten. Både Paasche og Johnson synes å mene at det er tydelig at Mikael tar over for hedenske skikker. Paasche skriver: ”Krists og Michaels ”minni” avløste de gamle guders under gjestebudsglæden” og Johnson henger seg på.<sup>393</sup> Det er imidlertid kun mulig å godta denne tolkningen dersom man aksepterer sagalitteraturen som historisk kilde. Med tanke på alle de indikasjoner som finnes som kan forklare Mikael som en misjons- og overtakelsesfigur, synes dette plausibelt. Vitnesbyrd fra *Ågrip* og *Olav Tryggvasons saga* viser at ølet ved Mikkelsmess tok over for hedenske blotfester. Johnson trekker dessuten frem at det hedenske blotet var bestemt av månen og at det tidligste

---

<sup>391</sup> Alver 1981, s. 162f.

<sup>392</sup> Alver 1981, s. 164.

<sup>393</sup> Paasche 1914, s. 35, Johnson 1972, s. 76f.

høstblotet dermed kan sammenfalle med Mikkelsmess.<sup>394</sup> Det synes dermed som om Mikael som vendetidsfigur igjen påpekes i kildene, i overgangen mellom sommer og vinter. Og med denne typen kilder til Mikaelkulten, samt at det faktisk finnes noe som heter Mikkelsbær<sup>395</sup> (!), synes Mikael absolutt å ha vært til stede også utenfor Kirken og kirkerommet.

### **3.7. Oppsummering**

Jeg har i dette kapitlet gjort en analyse av empirien basert på problemstilling og hypoteser gitt i kapittel 1. Mikael tilstedeværelse i middelalderkulturen kan ha blitt konstituert i kirkerommet med de mange ikonografiske fremstillingene som har vært til stede her, og videre gjennom litteraturen som sannsynligvis ble benyttet i prekenen. Hans popularitet synes dermed å ha blitt så stor at han stadig oftere ble brukt til referansepunkt i middelalderens lover og bestemmelser.

I rollen som sjelefører og sjeleveier synes Mikael også å ha vært viktig i folks mentalitet knyttet til dødsøyeblikket og livet etter døden. Og som overgangsfigur og misjonsfigur kan Mikael knyttes til Turners begrep om liminalitet. Denne liminale rollen reflekteres deretter i middelalderens menneskers liv knyttet til overganger som dåp, nattverd, død og skjærsilden, dessuten til middelalderens pilegrimsvesen og korstogene.

---

<sup>394</sup> Johnson 1972, s. 72.

<sup>395</sup> Paasche 1914, s. 36, "Mikkelsber" eller "Mikjaalsbær" = skindtryte, blokkbær, *vaccinium uliginosum*.

## Kapittel IV: Konklusjon

Med et tverrfaglig utgangspunkt har jeg i denne oppgaven undersøkt erkeengelen Mikael nedslag i middelalderkulturen i Norge, ca. 900-1500. En stor del av oppgaven har vært en redegjørelse for kilder hvis innhold og kontekst har kunnet si noe om erkeengelens tilstedeværelse i middelaldersamfunnet. Jeg har forsøkt å vise til alle de kilder (kildetyper) der Mikael er nevnt innenfor den gitte periode. Med utgangspunkt i Georges Dubys *les trois ordres*, Ferdinand Braudels *la longue durée* og Victor Turners liminalitetsbegrep har jeg drøftet hvilke roller og funksjoner Mikael var knyttet til, både for de som ba, de som arbeidet og de som kriget. Det vil si for alle sosiale lag, i ulike kontekster, hele middelalderen igjennom.

I forskningshistorien er Mikael ofte satt i forbindelse med religionsskiftet, noe som gir grunnlag for å drøfte Mikael som en overgangsskikkelse. Kildegjennomgangen har vist at Mikael trolig spilte en betydningsfull rolle i kristningen av Norge, og jeg har drøftet Mikael som misjonsfigur. Denne rollen synes å ha hatt en todelt karakter. Samtidig som han i enkelte kilder synes å overta trekk fra førkristne mytologiske figurer, opptrer han også som den som overvinner den gamle religion ved å kjempe mot den onde dragen. Med et historisk antropologisk blikk vil Mikael således kunne tildeles en liminal karakter. Han er, som Victor Turner kaller det, *betwixt and between*, midt mellom. Med eksempler fra det empiriske materialet har jeg vist at Mikael liminale karakter og tilstedeværelse ofte er forbundet med de av middelalderens ritualer som kan knyttes til overganger i folks liv.

De tidligste kildene som vitner om en norrøn Mikaelkult er metallfiguren fra Oppdal, i tillegg til skaldediktningen. Som gravfunn knytter metallfiguren Mikael til rollen som sjelefører. I skaldediktene fremstilles Mikael i rollene som skytsengel, veier av gode og onde gjerninger, dessuten benyttes Mikkelsmess som en tidsangivelse. Det er dermed i disse rollene og funksjonene vi kan anta at Mikael hadde en betydning for folk ca. 900-1100. De tidlige kildene er få og spredte, og det er derfor vanskelig å si noe sikkert om Mikael betydning for de ulike lag av befolkningen. Imidlertid kan de yngre kildene til en viss grad belyse de eldre.

Sagalitteraturen som omtaler Mikael i høymiddelalderen, kan for eksempel kaste lys over antakelsen om at Mikael var en misjonsfigur, slik som i fortellingen om bonden Hallr som lar seg omvende dersom han får Mikael til *fylgjuengill*. Mikael todelt rolle som misjonsfigur kan således tolkes dit hen at Kirkens menn, altså de som ber, jf. Duby, bevisst brukte erkeengelen

pedagogisk. Fordi Mikael's likhet med mytologiske guder var så stor, synes det å ha vært lettere å omvende lekfolk, de som arbeider, ved å vise til noe som var gjenkjennelig for dem.

Mikael's rolle og betydning for de som kriger i tidlig kristen tid, kan på bakgrunn av empirien kun knyttes til forhold utenfor Norge. Langobardene tok Mikael til seg som skytshelgen, og med ham som symbol forsøkte de å forene arianere og katolikker. Jeg har i oppgaven introdusert Mikael som et symbolsk bilde på *ecclesia militans*, den stridende kirke. I forhold til langobardenes fremferd synes dette å være et passende begrep. Dessuten knytter det Mikael til rollen som misjonsfigur også i geografisk forstand, som nevnt i kapittel tre, der han forsvarer kristendommens grenser og kjemper for å utvide dem.

Fra slutten av 1100-tallet øker kildetettheten, og det er grunnlag for flere tolkninger av Mikael's betydning for middelalderens mennesker. Særlig perioden 1250-1350 er forholdsvis rik på ikonografiske fremstillinger av Mikael. Fra perioden er det bevart en døpefont (noe tidligere), fem gotiske skulpturer, to relieffer inne i Nidaros domkirke og en Mikael i strekgjengivelse på Nordportalen. Det monumentale kalkmaleriet av Mikael i Kinsarvik kirke er fra denne perioden, samt Årdalsbaldakinen og Kaupangerfrontalet. Alle med Mikael's fremstillinger som vitner om bevissthet omkring Mikael's rolle som bekjemper av dragen og sjeleveier. Samtidig begynner man å reflektere over Mikael og hans roller i preken og liturgi, og utenfor Kirken og kirkerommet fremstilles Mikael i visjonsdiktningen og hagiografisk litteratur. Det er i denne perioden Bergr Sökkason skriver den norrøne *Mikael's saga*. I disse kildene fremtrer Mikael som sjeleveier, dragedreper, budbærer, megler (*intercessor*), Guds fremste engel og hærfører for den himmelske hær. Han er dessuten sjelefører, eller psykopomp, en rolle han deler med alle engler. Visjonslitteraturen knytter ham dessuten til det hinsidige og skjærsilden.

Alle Mikael's roller i denne perioden synes å være knyttet til den eskatologiske lære. I Johannes' åpenbaring er det Mikael og englene som vinner over dragen og Antikrist på dommens dag. Denne læren ble en viktig del av Kirkens forkynnelse og en viktig del av middelalderens mentalitet. Forestillingene om Mikael fikk derfor betydning for den individuelle frelse så vel som for den universelle dom. Dette gav seg utslag i følgende kontekster: Gjennom døpefont, baldakin og frontale er Mikael til stede i sakramentene nattverd og dåp, ritualer der "kanalene" mellom himmel og jord er åpne. Her opptrer Mikael som budbærer mellom Gud og menneske. Begge ritualer kan tolkes som overgangritualer i menneskets liv og viser til Mikael's tilstedeværelse i den liminale sone.

På slutten av 1100-tallet utviklet forestillingen om skjærsilden seg. Dette ga seg utslag i tidens tekst og bilde. Dommedagsfremstillinger er hyppige i middelalderkirker over hele Europa, og billedspråket kan kanskje si noe om hvordan middelalderens mennesker reflekterte over sine

liv. Som sjelefører og sjeleveier var Mikael ofte en del av disse fremstillingene, slik det sannsynligvis har vært både i Kinsarvik kirke og i det nå ikke lenger eksisterende relieffet fra Nidaros, der bare en liten sjel er igjen. De gotiske skulpturene der Mikael kjemper med dragen er også et uttrykk for det apokalyptiske drama. Av de tekstlige kildene knytter visjonslitteraturen Mikael til skjærsilden, der han presenterer de ulike straffene som venter syndige mennesker. Mikael synes således å være uløselig knyttet til menneskets mentalitet og til hvordan man skal leve. Mikael fikk derfor en fremtredende plass i menneskets liv i troen på en evig frelse, noe runeinskripsjonene og den lille helgenbønnen kan vitne om. Samtidig knytter disse dommedagsfremstillingene seg til Mikael og hans rolle i overgangen mellom liv og død, og dermed til nok en liminal fase hvor skjærsilden er den liminale sone. En sone mellom døden og den endelige dom.

Overfor Dubys' *les trois ordres* synes Mikael å ha de samme rollene, men fordi kildene synes å ha kommunisert til ulike deler av befolkningen, kan Mikael's funksjon og betydning ha blitt oppfattet på ulike måter. For Kirken, altså de som ber, synes Mikael å ha vært viktig for misjonsvirksomheten. Gjennom hele middelalderen har han som en symbolsk *ecclesia militans* gitt uttrykk for Kirkens evige kamp mot hedenskap og kjetteri. Samtidig har Mikael vært benyttet til å belyse den politiske strid mellom kirke og stat, slik den ikonografiske tolkningen av Mikael på Nidaros domkirkes nordportal viser. I Årdalsbaldakinen er Mikael til stede der presten forretter, hvilket indikerer hans plass mellom Gud og menneske, samt formidler budskapet presten skal kommunisere til sin menighet. Plasseringen i Årdalsbaldakinen sammen med de ikonografiske Mikael-fremstillingene på nattverdiskalkene, viser i tillegg at Mikael er til stede i nattverdsakramentet. Fordi baldakinen sannsynligvis ikke var synlig fra skipet, der menigheten satt, og fordi det trolig bare var presten selv som drakk av kalken, var Mikael først og fremst til stede som budbærer mellom Gud og presten selv.

Eric Palazzo hevder at lekfolk står i periferien av den offisielle liturgi. Dersom en del av liturgien ble opplest på latin, noe som er svært sikkert, har kanskje en del av befolkningen blitt holdt utenfor. Kirken kan da i større grad ha henvendt seg direkte til Gud og englene enn til sin menighet.

For lekfolk, de som arbeider, har Mikael hatt en spesiell betydning i forhold til den individuelle frelse. Menneskets første møte med erkeengelen var allerede i dåpen, noe en avbildning på døpefonten i Hegge kan vise til. Hans navn ble dessuten nevnt i innvielsen av dåpsvannet. Fordi Mikael var den som skulle hente sjelen ved døden, var det viktig å appellere til Mikael og englene i sine bønner og å leve et syndfritt liv. Hvilke synder det var nødvendig å unngå ble forkynt både gjennom Kirken og i visjonslitteraturen. Mikael's betydning for den

personlige frelse gav seg også utslag i middelalderens pilegrimsvesen. Det er imidlertid kun Mikaelkirken i Tønsberg som synes å ha vært en viktig Mikaelshelligdom i Norge

For den som kriger synes Mikael i høymiddelalderen å ha spilt en viktig rolle i forhold til korstogene, ikke minst som symbol for *ecclesia militans*. Som korsfarer satte man gjerne religionen fremfor livet. Den sterke bevisstheten om en forestående død kan naturligvis ha ført til at korsfarerne knyttet Mikael tett til seg. I den gotiske skulpturen har Mikael et stramt og standhaftig utseende som kan knytte ham til rollen som korsfarer.

I senmiddelalderen tilkommer enda noen kilder som kan utvide forståelsen av Mikaelens betydning. Et betydelig antall diplomer og lover viser at Mikaelmess er hyppig benyttet som tidsbestemmelse og som referansepunkt for lover og regler. Kirkeinteriøret blir tilført alterskap og alterkalker som viser at Mikael agerer sammen med flere helgener i mye større grad enn i tidlig- og høymiddelalder. Dette kan ha hatt en viktig betydning for senmiddelalderens mennesker, fordi man nå måtte appellere til flere enn bare Mikael for å oppnå et liv etter døden. Mikaelens deltakelse i dette helgenfellesskapet knytter ham til helgenenes roller som *intercessors*. Mikaelens plassering i alterskapet ved siden av Maria viser også til hans plass i helgenhierarkiet, nest etter henne.

Med den viktige plasseringen Mikael hadde i kirkerommet og i middelalderens menneskers mentalitet, synes det ikke så spesielt at han ble tatt med ut av Kirken til bestemmelse av lover og regler. At Mikael tas ut av kirken og inn i lover og reguleringer gir ham dermed også en ”sekulær” betydning, som også må ha vært gjeldende for alle mennesker i *les trois ordres*.

I senmiddelalderen fremkommer Mikael i rollene dragedreper, megler, budbærer og som tidsbestemmelse. Mikaelens rolle i kirken ble styrket hele middelalderen igjennom, og det synes derfor ikke så spesielt at han også ble viktig utenfor kirkerommet i forhold til tidsbestemmelser og lovbestemmelser knyttet til denne dagen. Dette tyder også på at Mikael hadde en ”sekulær” rolle, nettopp fordi han ble knyttet til spesielle lovbestemmelser.

Ved å lage et tverrsnitt av middelalderkulturen et sted mellom ca. 900 og 1500, er det altså stort sett de samme rollene man vil finne Mikael i. Imidlertid ser det ut til at Mikaelens roller og funksjoner forsterkes gjennom middelalderen fordi han dukker opp i stadig flere kildetyper og kontekster. Fra ca. 1200, da kildetettheten øker, viser empirien Mikaelens tilstedeværelse i stadig flere overganger i menneskets liv: Dåp og nattverd, i døden, skjærsilden, pilegrimsreisen og korstogene. Felles for alle disse fasene er at sosiale strukturer opphører. På dommens dag viskes alle hierarkiske posisjoner ut og det spiller ingen rolle hvilken plass du har i *les trois ordres*. For Gud og hans engel Mikael er alle like.

# Appendiks

*Fig. 1: Norske kirke dedikasjoner i middelalderen.*

Oslo bispedømme	Nidaros bispedømme	Bergen bispedømme	Hamar bispedømme	Stavanger bispedømme
22	5	5	5	-
Ødemark*	Voll	Vossevangen	Furnes	
Hovin	Loktu***	Munkeliv	Vang	
Gudleifs-Asak	Trondheim	Bergen	Kirkemo	
Heni*	Stein	Selja****	Áss	
Kjos	Svengard	Sortland?	Roko	
Bjerke				
Tranby				
Røken				
Undrumsdal				
Tunsberg				
Tjølling*				
Hedrum				
Ingra-Moe				
Fenes				
Myckleby				
(Bave/Befuia)				
Hedenstad				
Fon				
Siljan/Slemmedal				
Mikaelsberget				
Nordsjø				
Kapitelberget				
Borre *****				

\* med Maria

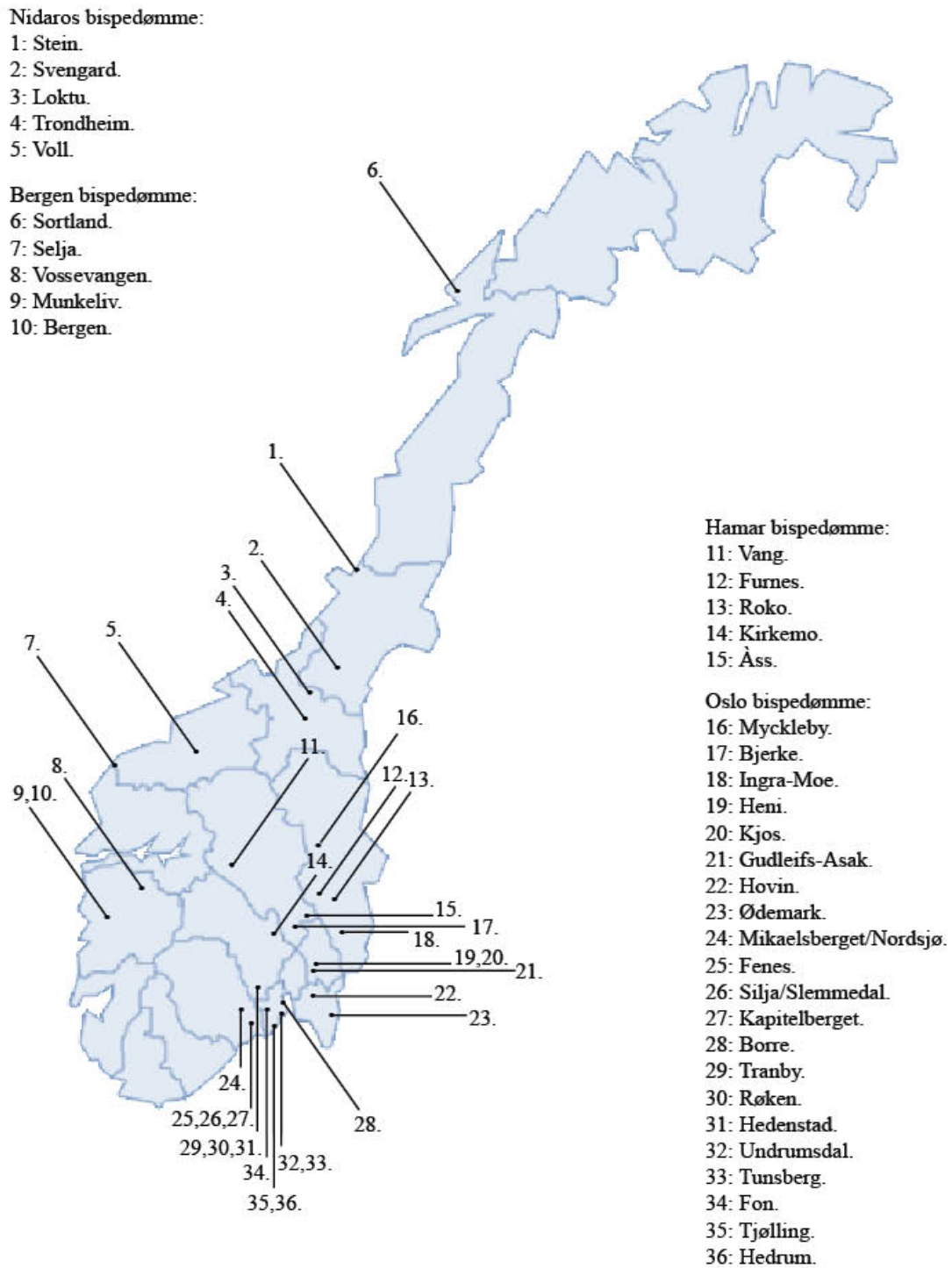
\*\* med Dionysius

\*\*\* en litt usikker dedikasjon fordi den baseres en alterkalkinskripsjon

\*\*\*\* var eget bispedømme

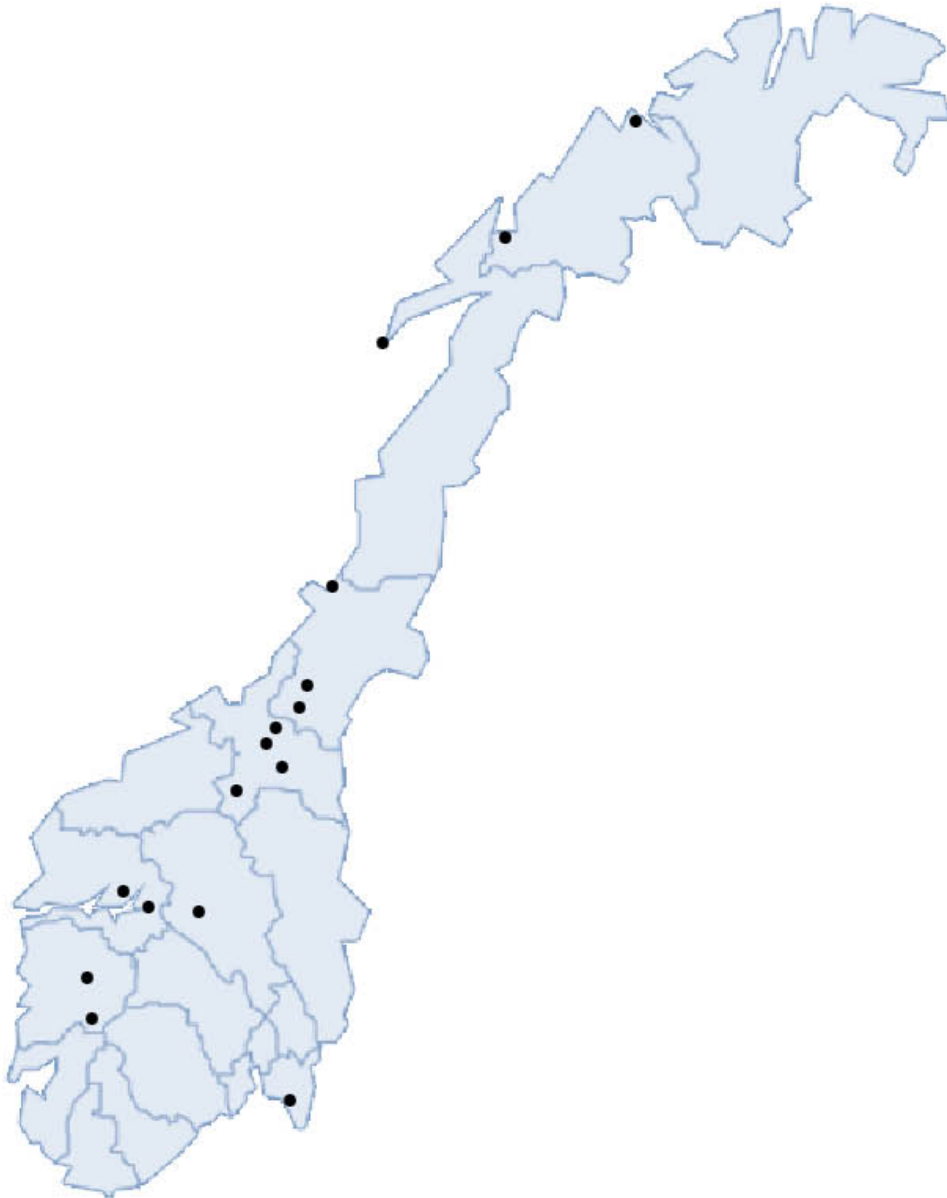
\*\*\*\*\* Omtales som en Mikaleskirke av N. Nicolaysen, se: Johnson 1972, s. 56

**Fig. 2: Stedsangivelse av kirkegedikasjonene.**





*Fig. 3: Stedsangivelse av de ikonografiske fremstillingene.*



**Fig. 4: Oversikt over runematerialet.**

Navn	Hvor	Hva	Datering
B 13	Bryggen i Bergen	Trestykke	Ca. 1250
B 407 (N6363) Gullskoen	Bryggen i Bergen	Trestykke	Ca. 1250
A 284	Vært med utvandrer til USA, derfor ukjent sted.	Blyplate	Plate fra høymiddelalder
N 262	Bru, Mosterøy, Rogaland	Blykors	Høymiddelalder
N 266 Jomfru Marias Synål	Avaldsnes, Rogaland	Runestein	Høymiddelalder
N 404	Vik, Sogn og Fjordane	Trestykke	Høymiddelalder

**B 13:** *Mikjáll, Pétr, Jóanes, Andreas, Lafranz, Thomas, Ólafr, Klemetr, Nikulás. Allir helgir menn, gæti mín nótt ok dag, lífs míns ok sálu. Guð sé mik ok signi. Guð gefi oss byr ok gáfu Mariu. H{ja}lpi mér Klemetr, hjalpi mér allir Guðs helgir (menn)*

**No.:** Mikael, Peter, Johannes, Andreas, Lavrans, Thomas, Olav, Klemens og Nikolas. Alle hellige menn, vakt for meg natt og dag, for livet mitt og for sjelen min. Gud se og velsign meg. Gud gi oss vind og Marias lykke. Hjelp meg Klemens, hjelp meg alle Guds hellige (menn).

**Ref.:** <http://www.nb.no/baser/runer/fullpost.php?bnr=B013> [21.05.09].

**B 407:** *Agla. Guð Sator Are(pta) Raphael, Gabriel, Michael. Jesus Kristus. Maria, gæt mín*

**No.:** Agla. Guð Sator Are(pta) Rafael, Gabriel, Mikael, Jesus Kristus, Maria, vakt meg!

**Ref.:** <http://www.nb.no/baser/runer/fullpost.php?bnr=B407> [21.05.09], Knirk, James E. 1998. "Runic Inscriptions Containing Latin in Norway." i: *Runeninschriften als Quelle interdisziplinärer Forschung: Abhandlungen des Vierten Internationalen Symposiums über Runen und Runeninschriften in Göttingen vom 4.-9. August 1995*, s. 476–507. (Red.) Klaus Düwel, i samarbeid med Sean Nowak. (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 15.) Berlin. Ss. 487, 498, 505, NIyR, Bd. 6:1, 70ff.

**A 284:** *Agla Mikjáll, Gabriel, Rafael, Raguel. Omnes angeli et arkangeli pantaseron Gunnlaug p[ater] n[oster] a[men].*

**No.:** Agla Mikael, Gabriel, Rafael, Raguel. Alle engler og erkeengler Gunnlaug Fader vår, amen.

**Ref.:** <http://www.nordiska.uu.se/forskn/samnord.htm> [21.05.09], Knirk, James E.: "Arbeidet ved Runearkivet, Oslo" i: *Nytt om runer* nr. 1 1986, s.9.

**N 262:** *msa ”m(ichael) s(uscipe) a(nimam)”*

**No.:** Mikael, ta imot [min, eller hans/hennes] sjel (NB: Usikker inskripsjon).

**Ref.:** <http://www.nordiska.uu.se/forskn/samnord.htm> [21.05.09], NIyR, bd. 3, s. 281, Gad 1966, s. 618.

**N 266:** *mikialmariunistr*

**No.:** Mikael nærmest (etter) Maria

**Ref.:** <http://www.nordiska.uu.se/forskn/samnord.htm>, [21.05.09], NIyR, bd. 3, s. 293ff.

**N 404:** *santamic*

**No.:** Sanctus Mich[ael]?

**Ref.:** <http://www.nordiska.uu.se/forskn/samnord.htm>, [21.05.09], NIyR bd. 4, s. 213.

# Katalog

## *Mikaelsbilder i Norge ca. 900-1537*

### Tidlig middelalder:

#### Katalog nr. 1.<sup>396</sup>

**Mikael, liten metallfigur:** Rise, Oppdal.

Universitetets Oldsaksamling, Oslo.

**Datering:** Funnet i kvinnegrav fra begynnelsen av 900-tallet. Antagelig laget på 700- eller 800-tallet.

**Proveniens:** Irland.

**Materiale:** Metall.

**Mål:** 6,5 cm høy.

**Plassering:** Kan ha vært en del av dekorasjonen på et helgenskrin.

**Tilstand:** I god stand.

**Ikongrafi:** Erkeengelen Mikael med sverd i hånden.

**Beskrivelse:** Den lille figuren har klokkerundt hode. Han har store hule og runde øyne, og flat, bred nese. Munnen er liten med en oval åpning, slik at tennene vises. Figuren er smal, og vingene er like lange som kroppen og følger den fra hals til føtter. Kroppen har et riflet rutemønster, som kan minne om en rustning. Vingene har mønster slik at det ser ut som fjær på nedre del og en sneglehuskrøll øverst. På hver side av hodet stikker det ut en ekstra kant som kan alludere en glorie? I den høyre hånden holder han et lite sverd skrått foran kroppen.

**Bibliografi:** Dybdahl 1999: s. 10.

---

<sup>396</sup> Jeg har forsøkt å gjengi så detaljert informasjon som mulig. Dersom det mangler informasjon er det på grunn av manglende litteratur, eller at forholdet ikke er kjent.

## Høymiddelalder:

### Katalog nr. 2.

**Mikaelsrelieff på døpefont:** Hegge kirke (A148)<sup>397</sup>, Øystre Slidre kommune, Oppland.  
Døpefonten befinner seg i kirken.

**Datering:** 1150-1200.

**Proveniens:** Kan ha vært flyttet tre ganger fra gammel til ny kirke på Heidal. Fonten tilhører gruppen trappefonter, som er typisk for Gudbrandsdalen.

**Materiale:** Kleberstein.

**Mål:** Høyde 77 cm, fot ca. 36 cm. Kum utvendig, ca. 60 cm, kum innvendig ca. 50 cm.

**Plassering:** Middelalderens plassering ikke kjent. I dag i kirkens kor.

**Tilstand:** Selve fonten mangler stykke av munningsranden. Uttappingshull avskavet. Relieffene er utydelige og usikkert utført.

**Ikonografi:** Mikael i kamp med dragen. Rundt ham er det firbente dyr.

**Beskrivelse:** Den lille figuren står på et dragelignende dyr. I den venstre hånden holder han et trekantet skjold, som synes å være høyere enn selve figuren. Det kan også se ut som om figuren har holdt noe i den høyre hånden, men fordi relieffene er utydelige, er det vanskelig å gi en mer konkret beskrivelse. Det samme gjelder de firbente dyrene som vanskelig kan identifiseres.

**Bibliografi:** J.G. Johnson 1972: s. 26, Solhaug 2000 (Vol 2.): s. 50, 134, Christie, Hoff, Storsletten (red.) 2005.

---

<sup>397</sup> Riksantikvarens kirkenummer.

**Katalog nr. 3.****Mikael, treskulptur:** Røldal kirke (A275), Hordaland.

Historisk Museum, Bergen.

**Datering:** 1230-1250.**Proveniens:** -**Materiale:** Furu.**Mål:** Høyde: 122 cm. Bredde: 52 cm. Dybde: 35,5 cm.

Dragen: 28 x 13 cm.

**Plassering:** -**Tilstand:** Mangler det meste av malingen og lanser i den høyre hånden. Dragen mangler både hale og hode. Figuren er laget av fem stykker som er satt sammen av lim og bolter. Selve kroppen, høyre armen, skjoldets knott og hodet og halen på dragen. Figuren er uthulet på baksiden, og det er drillt et hull på toppen av hodet.**Ikonografi:** Mikael i kamp med dragen.**Beskrivelse:** Den unge Mikael står rakrygget og med en selvsikker holdning på dragens rygg. Føttene er barbert og plassert godt fra hverandre. Den høyre armen er høyt hevet over hodet, og den venstre holder det romerske rundskjoldet beskyttende foran seg. Ansiktet er rundt med lav panne. Han har en liten, avrundet nese, og to linjer trekker seg fra neseroten til munnvikene. Munnen er liten. Overleppen er rett, mens underleppen er konveks og lager en liten skygge øverst på hakepartiet. Blikket ser ut til å vende noe til venstre. Håret er tykt og bøyer seg inn mot hodebunnen rundt hele hodet som en slags hjelm. Han har lange ben og sterkt bygget overkropp, men er ikke tykk. Han har kraftig høyre overarm, men hånden er liten. Han bærer en lang tunika og har kappe over den venstre skulder, som strekker seg helt ned til føttene, rundt kroppen og under den høyt hevede høyre armen og folder seg inn under skjoldet. Den fotside tunikaen folder seg nederst rundt bena, mens kappen har både avrundede folder og folder i sikksakk på Mikael's høyre side. Dragen har store klør og lange vinger.**Farger:** Kun fragmenter igjen. Rosaaktig karnasjon, gyllent hår, rødlig kinn og røde lepper. Rød kappe som er grønn på innsiden. Sølvfarget skjold med rødbrun kant og grønn bakside, fylt knott med en sort ring rundt. Dragen har spor av grønn farge.**Bibliografi:** Blindheim 2004: s. 94, J.G. Johnson 1972: s. 2.

**Katalog nr. 4.**

**Mikael i strekteknikk på marmor:** Nidaros Domkirke (A312), Trøndelag.  
På kirkens Nordportal, Nidaros Domkirke.

**Datering:** Ca. 1230-1250 (Andersen). Ca. 1250-1275 (Morgan).

**Proveniens:** Risset rett på kapellets vegg.

**Materiale:** Risset inn i en spissbuert marmorplate med dekkprofil av eik.

**Plassering:** Utvendig nordre tverrskip over inngangen til Mikaelskapellet/Mikaelstuken.

**Mål:** Mikael: ca. 80 cm høy. Kapellets mål: ca. 7 m<sup>2</sup> (3,30 x 2,15 m) Gulvet ca. 4 m over bakken.

**Tilstand:** Godt bevart, tydelig strekgjengivelse.

**Ikonografi:** Mikael i kamp med dragen. Rammes inn av en bord.

**Beskrivelse:** Med vingene utstrakt står den unge Mikael med bare føtter på dragens rygg. Han har liten nese, øyne og munn plasser midt i et rundt lite ansikt. Han har et noe alvorlig uttrykk. Han har glorie og bøyer hodet mot venstre. Han har på seg en lang tunika, med krage i halsen, som folder seg nedover hele kroppen. Rundt livet har han et belte. Den aggressive dragen har lange vinger som følger langsmed dens rygg. Den har lange klør og en lang hale som kveiler seg tre ganger rundt seg selv, og med munnen tar den et kraftig bitt i den spisse enden på Mikael's lange skjold.

**Bibliografi:** Andersen 2005: ss. 63-71, Syrstad Andås 2007: s. 89ff, Fleischer 2007: s. 127ff, Morgan i (red.) Hohler, Morgan og Wichstrøm 2004: s. 37, 58f.

**Katalog nr. 5.**

**Mikael, treskulptur:** Mosvik kirke (A367), Nord-Trøndelag. Vitenskapsmuseet, Trondheim.

**Datering:** 1240-1255.

**Proveniens:** Sannsynligvis skåret av en engelskmann, enten i England eller i Trondheim. Kan ha hatt en plassering i Nidaros Domkirke.

**Materiale:** Eik.

**Mål:** Høyde 165 cm, Bredd 50 cm, Dybde 17 cm.

**Plassering:** Ikke kjent.

**Tilstand:** Mangler deler av høyre arm og hånd, samt lansens. Mangler også begge vingene og tre tær på den venstre foten. Ca. en tredjedel av malingen er flakket av. Tre hull under figuren og i hodet indikerer at den har stått i en arbeidsbenk, eller at den var plassert på en bjelke. Figuren er skåret av ett stykke tre.

**Ikonografi:** Mikael i kamp med dragen.

**Beskrivelse:** Den høye, tynne og rake figuren står med barbente føtter på den krumme, tohodede dragen. Hele figurens stil er kantet. Bena krysser seg slik at det høyre står med foten på dragens kropp, mens den venstre står på dragens bakre hale/hals, hvilket gjør at den venstre stortå bare så vidt berører dragens rygg. Halsen og ansiktet er trekantet og lite, og hodet synes nesten for lite i forhold til resten av kroppen. Øynene er små, nesen lang og munnen liten. Hodet er bøyd litt til venstre. Håret er glatt og presses ned av et bånd han har rundt hodet, og håret på nedsiden av båndet bøyer seg innover mot hodet. Skuldrene er kraftige eller markerte og den høyre armen buer seg oppover der hånden og lansens skulle ha vært. Den venstre skulderen forsvinner bak det svært lange og spisse trekantskjoldet han holder med sin venstre hånd. Både tunika og kappe folder seg rundt bena. Dragen står på en sokkel og har en lang vinge som faller ned til bena dens. I hver ende har den en lang hals med et hode. Den bakre halsen har en ekstra krøll, mens det største hodet bøyer seg opp og nesten tygger på Mikael's kappe eller spissen av skjoldet. Langs ryggraden har den en rekke med bein som starter helt fra toppen av nakken med det største hodet.

**Farger:** Fargene har mye igjen av sin originalitet. Kappen er rødmønstret med den franske lilje, fleur-de-lis, i grønt og gull. Mikael har gullfarge i håret, mens munn og nesebor er røde. Øyelokk og øyenbryn er brunrøde. Tunikaen er gylden gullfarget på sølv med sort fôr, skjoldet har samme farge og har en sort kant. Dragen er mangefarget på skjell, fjær og vinger, har en rød tunge og står på en oransje sokkel.

**Bibliografi:** Blindheim 2004: s. 108, Dybdahl 1999: s. 63, Fett 1909: s. 57, f.

**Katalog nr. 6.****Mikael, treskulptur:** Idd kirke (A8), Østfold.

Står i kirken.

**Datering:** Ca. 1250.**Priveniens:** -**Materiale:** -**Mål:** Høyde: 137 cm. Bredde: 28 cm.**Plassering:** Ikke kjent.**Tilstand:** Mangler deler av ansikt: kinn, venstre øye og del av pannen. Dessuten høyre arm, og høyre hjørnet av skjoldet, som er brukket av. Dragen mangler både hode og hale. Kroppen er uthult på baksiden. Det meste av malingen er falt av.**Ikonografi:** Mikael i kamp med dragen.**Beskrivelse:** Mikael står med bena fra hverandre, det ene litt foran det andre, på ryggen til det som en gang var en drage. Det ser ut som han har spisse sko/støvler. Han er rakrygget og holder hodet hevet, svakt vendt mot høyre. Ansiktet er lite med en liten munn, men det er såpass defekt at det er vanskelig å gi flere detaljerte karaktertrekk. Håret er kort foran og lengre bak med litt krøller. Han bærer en lang tunika med kappe over som folder seg rundt livet og inn under skjoldet. Konturene av Mikael's høyre ben er synlig igjennom kappen. Holder skjoldet i den ene armen og den andre har sannsynligvis holdt en lanse eller et sverd.**Farger:** Rester etter grønt og rødt.**Bibliografi:** Christie, Håkon og Sigrid 1959 (bd. II): s. 94, Parner 1977, s. 8



**Katalog nr. 7.****Mikael, maleri i baldakin:** Årdal kirke (A285), Sogn og Fjordane.

Historisk museum, Bergen.

**Datering:** 1250.**Proveniens:** Kan ha vært malt av omreisende kunstner.**Materiale:** Malt med limfarge på furu.**Mål:** -**Plassering:** I hvelving over høyalteret frem til kirken ble revet i 1867.**Tilstand:** Maling har falt av enkelte steder og gjort figurene mindre synlige, spesielt i Mikael fremstillingen.**Ikonomografi:** Mikael i kamp med dragen. Baldakinen viser tre scener etter hverandre. I midten, *Majestas Domini*, Kristus flankert av evangelistsymbolene, en engel, en okse, en løve og en ørn. Dernest kan vi på den ene side, høyre, se Kristus på korset med to engler svevende over seg. Ved siden av korset er det bilde av to kvinner og to menn, som alle har glorie. Den ene av mennene bærer sverd. Kan være de to Mariaer og Peter og Paulus (?). På motsatt side vises den kronede madonna med barn på fanget, også barnet med krone. Ansiktene deres vender mot en mannsfigur, som etter alt å dømme er Mikael.**Beskrivelse:** Den unge Mikael står på dragens rygg. Mikael har et lite hode med et rødt hårbånd. Han har lite ansikt og røde roser i kinnene. Dragen ligger på rygg og har krommet hale. Den har et stort hode og et gap som Mikael stikker sin lanse ned i. I den andre enden av lansen er det et likearmet kors. Barnet er barbent, og det ser ut som om han strekker en liten boks med noe mot Mikael med sin venstre hånd. Med den høyre ser han ut til å gjøre taletegnet, der lillefinger og ringfinger møter tommelfinger.**Farger:** Mikael rester etter rød og grønn farge.**Bibliografi:** Wichstrøm 1981: s. 264, Vie 2004.

**Katalog nr. 8.****Mikael på alterfrontal:** Kaupanger kirke, Sogndal.

Bergen Museum.

**Datering:** Ca. 1250.**Proveniens:** Tilhørt den gamle stavkirken, sannsynligvis som et sidealter.**Materiale:** Maling på eik.**Mål:** Høyde: 92 cm. Bredde: 149,5 cm.**Tilstand:** Maleriet er nokså skadet. Ødelagte planker og lakuner. Bildet av Mikael er nesten helt borte.**Ikonomografi:** I sentrum av frontalet vises kroningen av Maria flankert av seks helgenbilder: St. Nicolas, St. Andreas, St. Olav, Richard prest, St. Peter og Mikael. Bilde av Mikael viser ham i kamp med dragen. Mikaelsavbildningen er nederst i høyre hjørne.**Beskrivelse:** Her står Mikael i midten av bildet og stikker lansen i dragens gap med den høyre hånden, mens han bærer et skjold i den venstre. Mikael bærer en lang tunika og har glorie. Dragens hode bøyer seg opp mot Mikael. På grunn av maleriets store ødeleggelser er det vanskelig se flere detaljer.**Farger:** Glorie og vinger har rester etter grønn maling.**Bibliografi:** Morgan i (red.) Hohler, Morgan, Wichstrøm, 2004: s. 39, 57, 58, Hohler og Wichstrøm i (red.) Hohler, Morgan, Wichstrøm, 2004: s. 105, 106, Plather 2004: ss. 27f, Wichstrøm 1981: s. 303, Stang 2009: s. 102f.

**Katalog nr. 9.**

**Mikael, kalkmaleri:** Kinsarvik kirke (A30), Hardanger.

På kirkens nordvegg.

**Datering:** Ca. 1250.

**Mål:** Måler hele høyden fra gulv til tak.

**Plassering:** Mellom de to vinduene på kirkens nordvegg. Har vært en del av en større dommedagsfremstilling.

**Tilstand:** Kalkmaleriene i Kinsarvik kirke har vært overkalket, men de bevarte fremstillingene ble konservert i løpet av høst 1959-vår 1961. Ikke påført noen skader siden da.

**Ikonografi:** Mikael som sjeleveier. Mikael holder skålvekten med noen sjeler oppi. To djevlr flankerer ham og forsøker å jukse på vekten.

**Beskrivelse:** Den monumentale Mikael har vingene spredt ut mellom vinduene. Øvre del av hodet forsvinner der taket begynner, ansiktstrekk er helt borte, men han har glorie. Han ser ut til å ha på seg en lang tunika. Det synes som om det er den venstre arm som holdes ut foran kroppen hvor han holder en skålvekt, og det er kun den østlige vektskål som er bevart. Det er også denne som synes å være den høyeste av dem. To små djevlr ser ut til å jukse på vekten med staver med kroker på (båtshaker), men det er ikke så lett å se om de dytter den opp eller ned.

**Farger:** Mikael synes å ha rester etter rødfarge på den lange tunikaen. Vingene synes å ha vært grønne. Dragene har en rødbrun farge.

**Bibliografi:** Christie 1962: s. 74ff, Gad 1966: s. 617, J.G. Johnson 1972: s. 31, Ekroll og Storemyr 2001: s. 13.

**Katalog nr. 10.**

**Mikael, treskulptur:** Evenstjønnen i Melhus, Sør-Trøndelag.  
Vitenskapsmuseet, Trondheim.

**Datering:** Ca. 1250.

**Proveniens.** Ikke kjent. Funnet i myr, kan ha tilhørt et Mikaelsskpell.

**Materiale:** Furu.

**Mål:** 47 cm.

**Plassering:** -

**Tilstand:** Svært ødelagt på grunn av funnforholdene. Mangler store deler av hodet, skulderparti er tydelig redusert, alle detaljer er borte. Dragens hode og hale er borte. Figuren er flat bak, noe som kan tyde på at den har stått inne i et alterskap, eller at det har vært en votivgave. Skulpturen ser ut til å være laget i to stykker.

**Ikonografi:** Mikael i kamp med dragen.

**Beskrivelse:** Den tynne Mikael står på dragens rygg, men det er vanskelig å si om han har hatt bare føtter. Den høyre armen ser ut til å ha blitt holdt foran kroppen, og han har en lanse i hånden som kan ha truffet rett i dragens gap. I den venstre har han et langt, trekantet, spisst skjold. Hans lange tunika har folder nederst. Dragen snur hodet mot Mikael.

**Bibliografi:** Blindheim 2004: s. 108, 112, Dybdahl 1999: s. 64.

**Katalog nr. 11.**

**Mikael, steinrelieff:** Nidarosdomen (A312), Trøndelag.

Erkebisppegårdens Lavetthus.

**Datering:** Ca. 1280.

**Proveniens:** Kan ha vært hugget av skulptører fra Nord-Frankrike og England.

**Materiale:** Hugget i stein.

**Mål:** Selve figuren er 130 cm lang. Høyde og bredde på hele det bevarte relieffet: 150 x 150 cm.

**Plassering:** Domkirkens langskip, over midtgangens søyler. Del av tilsammen 22 relieffer.

**Tilstand:** Relieffet var en del av et større englekor som er sterkt skadet, men man kan identifisere et av relieffene som Mikael, selv om det er svært fragmentert.

**Ikonografi:** Mikael i kamp med dragen.

**Beskrivelse:** (Med rekonstruksjonen som forbilde.) Mikael svever med spredte vinger i luften, men står samtidig lett på dragens rygg. Svevet markeres med det korte, flagrende håret og tunikaen som blåser opp som en ballong på ryggen. Det høyre kneet stikker ut fra veggen, mens det venstre benet forsvinner inn under dragen som kveiler seg rundt det. Den venstre armen henger ned langs siden, mens den høyre holder lansens, som med en kraftfull bevegelse stikkes rett gjennom dragens gap. Mikael bærer en lang tunika som folder seg rundt ham, med belte i livet. Ansiktet og hodet er lite, øynene smale, nesen stor og munnen liten. Hodet er bøyd fremover og mot venstre slik at halsen rynker seg.

**Bibliografi:** Anker 1981: s. 168ff, Dybdahl 1999: s. 51 (relieff rekonstruert), Fett 1908: s. 55.

**Katalog nr. 12.**

**Sjel i steinrelieff:** Nidarosdomen (A312), Trøndelag.  
Museet i Erkebispesgården. Trondheim.

**Datering:** Ca. 1280.

**Materiale:** Stein.

**Mål:** Sjelen: 11,5 cm høy.

**Plassering:** Trolig i svikkelen mellom skipets arkadebuer. Har sannsynligvis vært en del av et større englekor.

**Tilstand:** Siden det kun er en liten sjel som er bevart, viser det at hele figuren er nokså ødelagt. Sjelen mangler ansikt og har en ujevn utforming.

**Ikonografi:** Sjel i vektskålen. Fragment av Mikael med sjelevekten.

**Beskrivelse:** Fragmentet viser en liten, naken sjel med lukkede øyne og hendene foldet foran seg i bønn, sittende i en skål.

**Bibliografi:** Ekroll 1997: ss. 41, 47, Larsen 1963: s. 74.

**Katalog nr. 13.**

**Mikael, treskulptur:** Hov kirke (A361), Midtre Gauldal, Sør-Trøndelag.  
Vitenskapsmuseet, Trondheim.

**Datering:** Ca. 1300.

**Materiale:** Furu.

**Mål:** Figuren: Høyde 65 cm. Bredde: 30 cm. Dybde: 2,5 cm. Platen bak: Høyde 66,5 cm. Bredde: 29,5 cm. Dybde: 2,5 cm.

**Plassering:** Ikke kjent.

**Tilstand:** Både treverket og den originale malingen er godt bevart. Mangler nedre del av høyre arm og lansen. Både skulptur og sokkel synes å være laget av ett stykke tre. To hull er boret under sokkelen, kanskje fordi den er festet til noe med trespiker. To hull er boret gjennom platen figuren er stilt opp mot, av ukjent årsak.

**Ikonomografi:** Mikael i kamp med dragen. Holder et skjold i den ene hånden og har holdt en lanse i den andre. På skjoldet er det avbildet et monsterhode som kan være Medusa.

**Beskrivelse:** Den unge, lille Mikaelsfiguren står med bare føtter på dragens rygg og har spredt vingene opp bak seg. Den høyre armen, som har holdt lansen, holder han tett inntil kroppen, mens den venstre hånden holder et spisst langt skjold. Venstre hånds tommel er bak skjoldet, mens de fire resterende holdes foran. Fingrene er lengre enn det som synes normalt for størrelsen på figuren. Skjoldet holdes oppe av en stropp som Mikael har rundt den høyre skulder. Han har på seg en lang tunika som har en bord rundt halsen og nederst langs kanten. De brede føttene, som synes å bare ha fire tær på hver fot, gir inntrykk av at bena er krysset under tunikaen. Ansiktet er lite og rundt. Øynene er store og ovale, nesen rund og munnen rett. Håret er glatt, men krøller seg inn mot hodebunnen rundt hele hodet som en hjelm eller en krone. Dragen krummer seg oppover og tygger på enden av skjoldet, mens halen tvinner seg opp bak ham.

**Farger:** Rosa karnasjon. Øyene er blå og munnen rød. Både hår, tunika, Medusas hode og kanten på skjoldet er i en gyllen, gul/gull farge. Bordene på tunikaen og kappen er rødfarget, og innsiden av kappen er grønn. Vingene er flerfarget, både ensfarget grønn og rød, eller grønn, rød eller gyllen grunn med røde eller blå striper. På platen bak Mikaels hode er det malt inn sirkler eller en slags glorie som er gyllen og grønn. Dragen er også malt i mange farger, grønn, rød, blå og gyllen.

**Bibliografi:** Blindheim 2004, s. 112, Dybdahl 1999, s. 64.

## Senmiddelalder:

### **Katalog nr. 14.**

**Alterkalk:** Loktu kirke (Logtun), Frosta, Nord-Trøndelag.  
Vitenskapsmuseet, Trondheim.

**Datering:** Andre halvpart av 1300-tallet.

**Materiale:** Forgylt sølv.

**Mål:** -

**Proveniens:** Kan være av svensk opprinnelse.

**Plassering:** På alteret.

**Beskrivelse:** Kalken har en inskripsjon som setter den i sammenheng med Mikael, og som kan bety at Loktu kirke var dedisert til Mikael. Inskripsjonen er som følger: "Ecclesie – Laghatuna – sit – presentatu – Michael – munus – tibi – gratum." Overs.: Logtun kirke skal gis deg, Mikael, som takknemlighetsgave. Utenom inskripsjonen er det ingen Mikaelavbildning.

**Bibliografi:** Dybdahl 1999: s. 88.



**Katalog nr. 15.****Mikael, treskulptur i alterskap:** Værøy kirke (A425), Nordland.

Tromsø Museum.

**Datering:** 1450-1504.**Materiale:** Eik.**Mål:** 77 cm høy.**Proveniens:** Lübeck.**Plassering:** Figuren var en del av et alterskap hvor Madonna og barn var flankert av St. Mikael og St. Anna.**Tilstand:** Treet er svært uttørret. Opprinnelig maling faller av.**Ikonografi:** Mikael i kamp med dragen. Skal tidligere ha holdt et sverd i den høyre hånd og lanse i den venstre. (Eventuelt kan han ha holdt skjold med den venstre og lanse eller spyd i den høyre.)**Beskrivelse:** Det er en litt tykkfallen Mikael som står på dragens mage. Om han er barbert eller har skotøy synes ikke, da han har på seg en lang kjortel med krage og kappe med folder som liksom bølger seg rundt kroppen hans. På grunn av de veldige foldene synes han kanskje enda tykkere. Han er rundt i ansiktet, har stor nese og store øyne som titter ned mot venstre, på dragens ansikt. Rundt hodet har han et tvunnet bånd som presser håret nedover, slik at håret på undersiden av båndet står utover. Den venstre hånden holder han rett ut foran seg, og det har helt tydelig vært holdt et skjold eller en lanse i denne hånden. Den høyre armen er strukket som en bue opp over hodet og har et hull mellom tommelen og de andre fingrene som indikerer at det har vært et våpen her. Mikael står på dragens mage. Dragen har kropp som et lite menneske, med lange armer som strekker seg nedover langs kroppen. Det store hodet faller bakover med et åpent gap.**Farger:** Antydning til rød farge på kappen.**Bibliografi:** Terje Nordsteds rapport om restaureringen av kirken fra 1975, s. 3-5. Finnes i mappen "arkivalia" om Værøy kirke i Riksantikvarens kirkearkiv. Notert 20. Mai 1975.

**Katalog nr. 16.**

**Mikael, treskulptur i alterskap:** Skjervøy kirke (A443), Troms.

Universitetets Oldsaksamling.

**Datering:** Ca. 1500.

**Mål:** -

**Proveniens:** -

**Plassering:** -

**Tilstand:** Den høyre hånden og vingene er helt borte. Dragen er svært ødelagt.

**Ikonografi:** Mikael i kamp med dragen.

**Beskrivelse:** Mikael er en godt voksen mann. Han er rund i ansiktet, har stort hår og haret bånd rundt hodet. Han bærer en lang kjortel og en kappe med mange folder, som holdes sammen med en stor rund brosje med et sirkelmønster. Den venstre hånden stikker ut av kappen og holder en lanse som han stikker ned i dragens gap. Dragen strekker seg oppover Mikael's ben.

**Farger:** -

**Bibliografi:** -

**Katalog nr. 17.****Mikael, treskulptur i alterskap:** Trondenes kirke (A432), Harstad, Troms.

I kirken.

**Datering:** Ca. 1500.**Mål:** -**Proveniens:** Lübeck.**Plassering:** Sidealter mot nord, til høyre for hovedalteret. Del av alterskap sammen med kronede Madonna med barn. På motsatt side av Mikael finner vi St. Kristoffer.**Tilstand:** God.**Ikonografi:** Mikael i kamp med dragen.

**Beskrivelse:** Det synes å være en nokså ung Mikael som står på dragens mage. Den ene foten stikker frem under den lange, fotside kjortelen og viser at han er barføtt. Han har også på seg en lang kappe, som holdes sammen av en brosje. Den høyre armen holdes høyt hevet over hodet og viser bevegelse i kjortelens stoff. I hånden har det sannsynligvis vært en lanse eller et sverd. Den venstre hånden holder et stort spisst skjold, med buet kant øverst. På skjoldet er det en avbildning av et kors med et kryss over. Over magen krysser et bånd, som synes å holde oppe skjoldet. Mikael har langt krøllete hår, som presses ned av et hårbånd, og det synes som om han har vind i håret. Han har langt ansikt, runde kinn og liten munn. Øynene er åpne og kikker nedover mot høyre, ned på dragens ben. Han har et trist uttrykk i ansiktet. Dragen ligger på rygg med åpent gap og strekker den ene armen opp mot Mikael's skjold. Den andre hånden trekker tar tak i fold i Mikael's kjortel. Kroppen er menneskeaktig med lange ben og armer.

**Farger:** Karnasjonen er lys rosa, rødlige kinn. Langt gullgyllent hår og gullfarget kjortel og kappe med grønt for. Skjoldet er rødbrunt med gullkant og gullkors. Båndet over magen har samme grønne farge som kappens for. Dragen er mørk brunsvart.

**Bibliografi:** Danbolt 2001: s. 80.

**Katalog nr. 18a.**

**Mikael, treskulptur i alterskap:** Leka kirke (A390), Nord-Trøndelag.

I kirken.

**Datering:** 1520-1530.

**Mål:** Høyde: 61,5 cm. Bredde: 27,5 cm. Dybde: 13 cm.

Hele alterskapet måler 140 x 129 x 25 cm.

**Proveniens:** Hollandsk.

**Plassering:** Korpuspartiet har stående skulpturer i tre. Maria med barn, flankert av St. Mikael til venstre og St. Olav til høyre.<sup>398</sup> Det er et hull i nisjen der Mikael står, men ikke i Mikaelfiguren, som kan tyde på at dette ikke er den opprinnelige plasseringen av skulpturene.

**Tilstand:** Overmaling fjernet og skader retusjert på hele alterskapet i perioden 1997-2001, derfor i god stand. Figuren er laget av to sammenlimte planker.

**Ikonografi:** Mikael i kamp med dragen.

**Beskrivelse:** Mikael er liten og tett proporsjonert. Han har et rundt lite ansikt med dobbelthake. Han har store, ovale øyne, og blikket vent utover. Han har markerte øyenbryn, lav panne, stor nese og munn med fyldige lepper. Håret presses ned av et hårbånd, håret under båndet står ut ved tinningene, og han har en liten pannelugg som henger over hårbåndet midt foran på hodet. Mikael bærer rustning og brynje, med en flømmende kappe med folder utenpå, som flagrer bak ham. Han bærer kne- og albuebeskyttere. Han står i en positur med dreid overkropp, og den høyre armen strekker seg foran kroppen og opp parallelt med ansiktet. I hånden holder han et lite sverd. I den venstre hånden holder han et buet, lite, men avlangt skjold med et kors på. Mikael står med sko på dragens mage. Dragen strekker seg med lange armer oppover Mikael's kropp, mot hans venstre kne. Den har en kropp formet som et menneske, og vender det store hodet med de store ustikkende ørene utover.

**Farger:** Slik figuren fremstår i dag, har Mikael gyllent, gullfarget hår med et rødt bånd rundt. Ansikt og hender har rosa karnasjon, som tidligere kan ha vært noe blekere. Både skjold, kappe, albuebeskytter og knebeskytter er gullfarget. Kappen har tidligere hatt en rød dekorbord. Kappeforet er blått, har tidligere hatt blått grafittodekor på gull, mens rustningen er mørk gråblå med hvite tegninger. Foret i brynjen er rødt og skoene er brunrøde. Dragen er gullfarget med mangefargede prikker, mens hendene og ørene er rosa. Hendene har dessuten røde prikker. Sokkelen er gråsort, kan tidligere ha vært sort.

**Bibliografi:** Engelstad 1936: s. 271f, *Leka kirke 100 år 1867-1967* (1967): s. 24ff, Olstad 2002: s. 24, 44ff, 48.

---

<sup>398</sup> *Leka kirke 100 år 1867-1967* beskriver imidlertid figuren til venstre for Maria som St. Georg. Men i I T. M. Olstad 2002. *Fra NIKU 120: Det gylne hollandske alterskap i Leka kirke, Nord-Trøndelag Konservering og restaurering* beskrives figuren som St. Mikael fordi de har så like attributter. Det er sannsynlig at treskulpturen er Mikael da maleriene på utsiden av fløydørene viser med innskrift i minuskler S. Oloff og S. Michael.

**Katalog nr. 18b.**

**Mikael, maleri på alterskap:** Leka kirke (A390), Nord-Trøndelag.

I kirken.

**Datering:** 1520-1530.

**Proveniens:** Hollandsk.

**Mål:** -

**Plassering:** Det er ikke sikkert den nåværende montering av dørene er den opprinnelige da det later til at hengslene på skapdørene er flyttet. På utsiden av fløydørene er Olav og Mikael igjen avbildet.

**Tilstand:** Konserverert og restaurert i perioden 1997-2001, derfor i god stand.

**Ikonografi:** Mikael i kamp med dragen.

**Beskrivelse:** Mikael er avbildet som en ung mann. Han har lav panne, store, vidåpne øyne, markerte kinnben, lang, spiss nese og en alvorlig, liten munn med munnviker som peker nedover. Hodet er lagt litt på skakke til høyre. Det rødlig, korte håret med kort pannelugg flagrer bakover slik som når vinden blåser på det. Rett opp fra hodet står det et lite kors av gull. Han har på seg en rustning. Han har også på seg en kappe som holdes sammen av en oval brosje. Han har vingene spredt opp bak seg og stikker lansen inn i dragens gap med begge hender. Lansen er korsformet i enden som stikkes i dragens gap. Mikael står ikke på dragen, men dragen ligger på rygg og slynger seg rundt Mikael's ben.

**Farger:** Mikael står på et rosa og gult tavlegulv og foran en brun mur. Under er navnet hans skrevet mot en mellomblå bakgrunn. Rustningen er gråblå med svarte skygger. Kjortelen er gråblå med markante foldekast, og kappen er grønn. Dragen er flerfarget, men har en rødbrun hovedfarge.

**Bibliografi:** Olstad 2002: s. 14, 20f.

**Katalog nr. 19.**

**Mikael på alterkalk i forgylt sølv:** Nidarosdomen (A312), Trondheim.

I kirken.

**Datering:** 1510-1530

**Proveniens:** Antas å være laget i Trondheim.

**Mål:** Høyde: 24 cm.

**Plassering:** På foten av sølvkalken.

**Tilstand:** Selve kalken: God. Reparert i 1719. *Cupa* (begeret) forstørret i 1759. (Eneste bevarte gjenstand av Nidaros Domkirkes kirkesølv).

**Ikonografi:** Mikael i kamp med dragen.

**Beskrivelse:** På sølvkalken er det påloddede, støpte sølvfigurer som står på sokkel. Mikael er avbildet i kamp med dragen, med spredte vinger og et sverd høyt hevet over hodet. Foran seg til venstre for ham holder han et skjold med et kors på. Sammen med ham er det figurer av krusifikset flankert av Maria og Johannes (kalvariegruppen), samt Olav, Frans av Assisi (?), Clara (Gertrud?), Mikael og en helgen som ikke er identifisert: mann med hår og skjegg, som holder en bok i hånden. Kalken har også rotuli (ring rundt stetten) formet som små englehoder.

**Bibliografi:** Dybdahl 1999: s. 88ff, Lysaker 1973: s. 332f.

**Katalog nr. 20.**

**Mikael på alterkalk i forgylt sølv:** Vår Frues kirke (A324), Trondheim.  
I kirken.

**Datering:** 1520-1530.

**Proveniens:** Trolig laget i Trondheim.

**Mål:** -

**Plassering:** På foten av sølvkalken.

**Tilstand:** Selve kalken: God. Foten original, men *cupa* forstørret i 1770.

**Ikonografi:** Mikael i kamp med dragen.

**Beskrivelse:** I likhet med kalken fra Nidaros domkirke har denne også helgenfigurer på kalkens fotstykke. Mikael er avbildet i kamp med dragen. Mikael har på seg lang og vid kjortel som folder seg rundt bena. Han holder et sverd høyt hevet over hodet og et skjold med et kors på ut foran seg. I tillegg til Mikael finner vi en kalvariegruppe, en kvinnelig helgen (Maria Magdalena?), Olav og Maria med barn.

**Bibliografi:** Dybdahl 1999: s. 88ff, Ekroll og Grankvist (red.) 2007: s. 27.

# Bibliografi

## Forkortelser

*BHL: Bibliotheca Hagiographica Latina*

*KLNM: Kulturhistorisk Leksikon for Nordisk Middelalder*

## Kilder

*Antiphonarium Nidrosiensis Ecclesiae – Libri Liturgici Provinciae Nidrosiensis Medii Aevi*, vol. III, editum cura: Lilli Gjerløw, Oslo 1979.

*Biskop Eysteins Jordebog (Den røde bog)*. Fortegnelse over Det geistlige gods i Oslo Bispedømme omkring Aar 1400. Efter offentlig Foranstaltning udgivet ved H.J. Huitfeldt. J. Chr. Gundersen Bogtrykkeri, 1879.

*Biskop Jens Nilssøns visitatsbøger og reiseoptegnelser 1574-1597 ved Dr. Yngvar Nielsen*. A.W. Brøgers Bogtrykkeri, Kristiania 1885.

*De Apparitione Sancti Michaelis (On the Apparition of Saint Michael)*, (BHL 5948), i: Johnson, Richard F.: *Saint Michael the Archangel in medieval English legend*. The Boydell Press, Woodbridge 2005, s. 110–115.

*Diplomatarium Norvegicum*. Dokumentasjonsprosjektet. Tilgjengelig på:  
[http://www.dokpro.uio.no/dipl\\_norv/diplom\\_felt.html](http://www.dokpro.uio.no/dipl_norv/diplom_felt.html) [22.05.09].

*Flateyrbók. En samling af Norske Konge-sagaer med indskudte mindre fortællinger om begivenheder i og udenfor Norge samt annaler*. Bd. I. Udgiven efter offentlig foranstaltning. Christiania 1868.

*Gamal Norsk Homiliebok*. Cod. Am. 6194, utgitt av Indrebø, Gustav, Oslo 1966.

*Gammelnorsk homiliebok*. Oversatt av Astrid Salvesen; innledning og kommentarer ved Erik Gunnes, Universitetsforlaget, Oslo 1971.

*Gulatinglovi*, fra gammelnorsk ved Knut Robberstad, 2. utg. Det norske samlaget, Oslo 1952.

*Hauksbók* udgivet efter de arnamagnæanske håndskrifter NO.371, 544 OG 675, 4° samt forskjellige papirhåndskrifter af Det Kongelige Nordiske Oldskrift-Selskab. 1. Hæfte København. Thieles bogtrykkeri 1892-96. Innledning ved Finnur Jónsson.

Jacobus de Voragine: *The Golden Legend. Readings on the Saints*. Trans. William Granger Ryan, vol 1 & 2, Princeton University Press 1993.



- Jónsson, Finnur: *Den norsk-islandske skjaldediktning*. Bind 1 A, Gyldedalske boghandel, København og Kristiania 1912.
- Jónsson, Finnur: *Den norsk-islandske skjaldediktning*. Bind 1, B, Gyldedalske boghandel, København og Kristiania 1912.
- Manuale Norvegicum (Presta hanbók)* - Libri Liturgici Provinciae Nidrosiensis Medii, vol. I, (red.) Helge Fæhn, Oslo 1962.
- Messeboken - Missale Romanum: latin og norsk*", utgitt av Oslo katolske bispedømme, Grøndahl & Søn Boktrykkeri, Oslo, 1961.
- Mikaels saga [Michaels Saga]* i: *Heilagra manna sögur – fortællinger om hellige mænd og kvinder efter gamle haandskrifter*. C.R. Unger, bd. I, Christiania 1877, s. 676–713 (Appendix s. 714–717).
- Niðrstigningsarsaga* i: *Heilagra manna sögur – fortællinger om hellige mænd og kvinder efter gamle haandskrifter*. C.R. Unger, bd. II, Christiania 1877, ss. 1-20. Oversettelse av Haugen, Odd Einar i: Steinsland, Gro: *Draumkvedet og tekster fra norrøn middelalder*. De Norske Bokklubbene 2004, s. 273–287.
- Njála* – utgivet efter gamle håndskrifter af Det Kongelige nordiske oldskrift-selskab. Første bind. København. Thieles Bogtrykkeri 1875.
- Norges Gamle Love indtil 1387*. Ifølge offentlig Foranstaltning og tillige med Understøttelse af det Kongelige Norske Videnskabers Selskab, udgivne ved R. Keyser og P.A. Munch. Første Bind, Norges Love ældre end Kong Magnus Haakonssöns Regerings-Tiltrædelse i 1263, Trykt hos Chr. Grøndahl, Christiania 1846.
- Ordo Nidrosiensis Ecclesiae (Orðubók)* - Libri Liturgici Provinciae Nidrosiensis Medii, vol. II, editus cura Lilli Gjerløw, Oslo 1968.
- Orkneyinga saga*. (Red.) Finnbogi Guðmundsson, Islensk fornrit, 37, Reykjavík 1965.
- Orkneyinga saga*. The history of the Earls of Orkney. Penguin books, 1978.
- Páls leizla* i: Tveitane, Mattias: *En norrøn versjon av Visio Pauli*, Norwegian Universities Press Bergen, Oslo 1965, s. 8–13.
- Regesta Norvegica*. Kildeskriftavdelingen ved Riksarkivet, Tilgjengelig på: [http://www.dokpro.uio.no/dipl\\_norv/regesta\\_felt.html](http://www.dokpro.uio.no/dipl_norv/regesta_felt.html) [21.05.09].
- Regesta Norvegica 1264-1300*. Bd. II. Utgitt for kjeldeskriftfondet av Narve Bjørge og Sverre Bagge, Oslo 1978.
- Saga Ólafs konúngs Tryggvasonar* i: Formanna sögur. Bd. 1. Kaupmannahöfn 1825.
- Speculum Historiale*, Vincent de Beauvais (Vincentius Bellovacensis). Akademische druck – u. Verlagsanstalt Graz- Austria. 1965 [*Speculi maioris*, 1624].

Wisén, Theodor: *Homiliu-bók. Islandska Homilier efter en handskrift från tolfte århundradet*. C W K Gleerups Förlag, Lund 1872.

Ågrip. *Ei liti norsk kongesoge*. Utgitt av: Indrebø, Gustav. Det norske samlaget, Oslo 1936.

## Litteratur

Aavitsland, Kristin B.: ”Meningsmangfold i middelalderens billedspråk: metodiskerefleksjoner” i: (red.) Gunnar Danbolt, Henning Laugerud & Lena Liepe: *Tegn, symbol og tolkning. Om forståelse av middelalderens bilder*. Museum Tusulanums Forlag, Københavns universitet 2003, s. 53–63.

Aavitsland, Kristin B. ”*In sinum Abrahae*. Romanske foretillinger om paradiset og sjelenes vei dit” – under trykking. Oslo 2009.

Alver, Brynjulf: *Dag og merke. Folkeleg tidsrekning og merkedagstradisjon*. Universitetsforlaget, Bergen 1981.

Andersen, Håkon A: ”Mikaelskapellet – Nidarosdomens nordligste kapell” i: *Trondhjemske Samlinger* 2005, (red.) Pål Thonstad Sandvik (Trondheim: Trodhjems historiske forening, 2005) s. 63–71.

Andrén, Åke: *KLNM* 1963, bd. VIII, ”Kommunion”.

Andås, Margrete Syrstad: ”Art and ritual in the liminal zone” i: *The Medieval Cathedral of Trondheim. Architectural and ritual constructions in their European context*” (red. Margrete Syrstad Andås, Øystein Ekroll, Andreas Haug, Nils Holger Petersen), Brepolis, Beliga 2007, s. 47–126.

Anker, Peter: ”Høymiddelalderens skulptur i stein og tre” kap. 2 i bind 2: *Norges kunsthistorie. Høymiddelalder og hansa-tid*. Gyldendal norsk forlag. Oslo 1981, s. 126–251.

Antonopoulos, Panagiotis: ”King Cunincpert and the Archangel Michael” i: *Die Langobarden – Herrschaft und identität*. (Red.) Pohl, Walter og Erhart, Peter, Wien 2005, s. 383–386.

Birch, Debra J.: *Pilegrimage to Rome in the middle ages*. The Boydell Press 1998.

Blindheim, Martin: *Gothic. Painted wooden sculpture in Norway 1220-1350*. Messel Forlag as, Oslo 2004.

Bond, Francis: *Dedicatioins and Patron Saints of English Churches. Ecclesiastical symbolism, Saints and emblems*. Humphrey Milford, Oxford University Press 1914.

Bagge, Sverre: *Mennesket i middelalderens Norge. Tanker, tro og holdninger 1000-1300*. Aschehoug, Oslo 1998.

Brandes, Herman: *Visio S. Pauli, ein Beitrag zur Visionsliteratur*, Halle 1885.

- Bugge, Anders: "Fra Monte Gragano og Mont Saint Michel til sankt Mikkels hule og Sankt Mikkels fjell. Litt om skueplassene for feiringen av Mikkelsmess i middelalderen" i: *Aftenposten* lørdag 1. oktober 1932.
- Burke, Peter: *Annales skolan*. Daidalos, Göteborg 1990.
- Bø, Gudleiv og Myhren, Magne: *Draumkvedet. Diktverket og teksthistoria*. Novus Forlag, Oslo 2002.
- Bø, Olav: *Draumkvedet*. Innledning og merknader av Olav Bø. W.C Fabritius & Sønner A/S, Oslo 1979.
- Bø, Olav i: *KLNM* 1958, bd. III, "Draumkvædet".
- Carlquist, Jonas: *De fornsvenska helgonlegenderna. Källor, stil och skriftmiljö*. Samlingar utgivna av Svenska fornskrift-sällskapet. Häft. 262, bd. 81. Graphic Systems, Stockholm 1996.
- Cederlöf, Olle *KLNM* 1971, bd. XVI, "Sköld".
- Christiansen, Palle Ove: *Kulturhistorie som opposition : træk af forskellige fagtraditioner*. Samleren, København 2000.
- Christie, Sigrud, Hoff, Anne Marta, og Ola, Storsletten (red.): "Hegge kirke" i: *Norges Kirker*, niku.pdc.no. 2005. Tilgjengelig på: [http://niku.pdc.no/index.php?seks\\_id=3032&m=7](http://niku.pdc.no/index.php?seks_id=3032&m=7) [04.03.09].
- Christie, Håkon: "Kinsarvik og dens restaurering" i: *Foreningen til norske fortidsminnemerkeres bevaring. Årbok 1961*. Grøndahl & Sønns Boktrykkeri, Oslo 1962.
- Christie, Sigrud og Håkon: *Norges Kirker. Østfold*. Bind 2. Oslo 1959.
- Danbolt, Gunnar: "Kirkebygget som symbol og symbolet i kirkebygget" i *Middelalderens symboler* (Red. Ann Christensson, Else Mundal og Ingvild Øye). Senter for Europeiske Kulturstudier. Bergen 1997, s. 126–152.
- Danbolt, Gunnar: *Norsk kunsthistorie. Bilde og skulptur frå vikingtida til i dag*. 2. utg. Norske Samlaget, Oslo 2001.
- Danske kalkmalerier*. Utgitt av Nationalmuseet, Christian Ejlers' Forlag. København 1992: Bind 1: 1986, bind 3: 1989, bind 6: 1992.
- Dictionary of the Middle Ages*. (Red.) Strayer, Joseph R., Charles Scribners' s sons, bd. 1. New York 1982.
- Dietrichson, Lorentz: *Sammenlignende Fortegnelse over Norges Kirkebygninger i Middelalderen og Nutiden*, Kristiania 1888.
- Dionysios av Areopagit: *Caelestis hierarchia* (no. *Det himmelske hierarki*) Kessinger Publishing's Rare Reprints 2004.

- Draumkvedet – og tekster fra norrøn middelalder*. Utvalg og innledende essay av Gro Steinsland. Verdens hellige skrifter. De norske bokklubbene, Oslo 2004.
- Dybdahl, Audun: *Helgener i tiden*. Tapir forlag, Trondheim 1999.
- Ekroll, Øystein: *Museet i Erkebispegården*. Nidaros Domkirkes restaureringsarbeiders forlag, Trondheim 1997.
- Ekroll, Øystein og Storemyr, Per: ”Tilstandsvurdering av Kinsarvik kirke i Hardanger”, *Nidaros Domkirkes Restaureringsarbeider*, Rapport 6/2001.
- Ekroll, Øystein og Grankvist, Rolf (red.): *Vår Frue kirke: 800 år i byens hjerte*. Tapir akademisk forlag, Trondheim 2007.
- Enciclopedia dell` arte medievale*. Bd.VIII, Roma 1997.
- Engelstad, Eivind S.: *Senmiddelalderens kunst i Norge ca. 1400-1535*. Universitetets oldsaksamling, Oslo 1936.
- Fell, Christine: ”Bergr Sökkason`s Michaels saga and its Sources” i: *Saga-book of the Viking Society* XVI 1962-65, ss. 354-371.
- Fett, Harry: *Billedhuggerkunsten i Norge under Sverreætten*. Alb. Cammermeyers Forlag, Kristiania 1908.
- Fidjestøl, Bjarne: *Sólarljóð. Tyding og tolking grunnlag*. Universitetsforlaget, 1979.
- Fleischer, Jens: ”External pulpits and the question of St. Michael`s chapel at Nidaros” i: *The Medieval Cathedral og Tondheim*. Architectural and ritual constructions in their European context” (red. Margrete Syrstad Andås, Øystein Ekroll, Andreas Haug, Nils Holger Petersen), Brepolis, Beliga 2007, s. 127–146.
- Frihagen, Katrine og Tosterud, Bjørg: ”Innledning” i: *Jacobus de Voragine: Legenda Aurea. Helgenlegender fra middelalderen. I Utvalg*. Oversatt fra latin, med forord, innledning, noter og register ved Anne Katrine Frihagen og Bjørg Tosterud. Utgitt på Thorleif Dahls Kulturbibliotek. Aschehoug Oslo 2008.
- Fæhn, Helge: *KLNM* 1958, bd. III, ”Dåp”.
- Gad, Tue: *Helgener. Legender fortalt i Norden*. Rhodos, København 1971.
- Gad, Tue: *KLNM* 1976, bd. XI, ”Mikael”.
- Gads religionsleksikon*. Gads Forlag, København 1999.
- Gallén, Jarl: *KLNM* 1976, bd. XX, “Änglar“.
- Gjerløw, Lilli: ”Le culte de Saint Michel en Norvège” i: *Millenaire monastique du Mont Saint-Michel*” s. 489–493, bd. 3 Paris 1971.

- Gjerløw, Lilli: *KLNM* 1967, bd. XII, "Ordinarium".
- Gregersen, Bo: "Ærkeenglen Mikael's kirke i Tulstrup – en missionskirkes efterfølger fra starten af 1100-tallet" i: *Århus Stifts Årbøger*, 2000. Tilgjengelig på: <http://www.klostermuseet.dk/default.aspx?id=m7s2> [19.11.07].
- Haugen, Odd Einar: *Stamtrel og tekstlandskap. Studiar i resensjonsmetodikk med grunnlag i Niðrstigningar saga, Band 1, -Teori og analyse-* Bergen 1992.
- Hedeager, Lotte og Østmo, Einar (red.): *Norsk Arkeologisk leksikon*. Pax Forlag A/S, Oslo 2005.
- Hjelde, Oddmund: *Norsk preken i det 12. Århundre. Studier i Gammel norsk homiliebok*. Oslo 1990.
- Hohler, Erla B. og Wichstrøm, Anne: "General discription of the panels" i: *Painted altarfrontals of Norway 1250-1350 Volume 1: Artists, Styles and Iconography*. (Red.) Erla B. Hohler, Nigel J. Morgan and Anne Wichstrøm, Archetype Publications, London 2004, s. 79–111.
- Härdelin, Alf: *Världen som yta och fönster*. Sällskapet Runica et Mediævalia. Stockholm 2005.
- Indrebø, Gustav: *Gamal Norsk Homiliebok Cod. Am. 6194*. Oslo 1966.
- Iribarren, Isabel og Lenz, Martin (red.): *Angels in Medieval Philosophy Inquiry. Their Functoin and Significance*. Ashgate Studies in Medieval Philosophy, 2008.
- Johansson, Karl G.: "Bergr Sökkason och Arngrímur Brandsson – översättare och författare i samma miljö" i; (red.) Barnes, Geraldine og Clunies Ross, Margaret: *Old norse myths, literature & society*. Centre for Medieval Studies, University of Sydney 2000, s. 181–197.
- Johnson, Jon Geir: *Erkeengelen Mikael i norrøn tradisjon*. Hovedoppgave. Filologisk embetseksamen. Religionshistorisk institutt. Universitetet Blindern, Oslo 1972.
- Johnson, Richard F.: *Saint Michael the Archangel in medieval English legend*. The boydell press, Woodbridge 2005.
- Jones, Graham: "Constantines Legacy: Tracing Byzantium in the history and culture of the British Isles: The case of the Archangel Michael." (Årstall ikke kjent.) Tilgjengelig på: <http://74.125.43.113/search?q=cache:C5iJq4JKEa0J:www.ni.rs/byzantium/doc/zbornik6/PDF-VI/24%2520Graham.pdf&hl=no&ct=clnk&cd=1> [19.04.09].
- Jørgensen, Ellen: *Helgendyrkelse i Danmark*. H. Hagerups Forlag, København 1909.
- Keck, David: *Angels & Angelology in the Middle Ages*. Oxford University Press 1998.
- Kilström, Bengt Ingmar: *KLNM* 1966, bd. XI, "Mikael".

Knirk, Jamer E.: "Arbeidet ved Runearkivet, Oslo" i: *Nytt om runer* nr. 1, 1986.

Knirk, James E.: "Runic Inscriptions Containing Latin in Norway." i: *Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung: Abhandlungen des Vierten Internationalen Symposiums über Runen und Runeninschriften in Göttingen vom 4.-9. August 1995*, s. 476–507. Red. Klaus Düwel, i samarbeid med Sean Nowak. (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 15.) Berlin 1998.

Krautheimer, Richard: *ROME, Profile of a City, 312-1308*. Princeton University Press 2000.

Kværne, Per: "Pilegrim" i: *Store Norske Leksikon*, 2009. Tilgjengelig på: <http://www.snl.no/pilegrim> [21.05.09].

Ladurie, Emmanuel Le Roy: *Montaillou. Katarer og katolikker under inkvisisjonen i en landsby i Pyrenéene 1294-1324*. Oversatt av Kjell Olof Jensen. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1986.

Lange, Bernt C.: *KLNM* 1966, bd. XI, "Mikael".

Larsen, Brage Irgens: *De gotisk steinskulpturer i Trondheim Dom kirke*. Oslo 1963.

Le Goff, Jacques: *The Birth of Purgatory* (overs. Arthur Goldhammer) University of Chicago Press, 1986.

*Leka kirke 100 år 1867-1967*. (Red.) Sokneprest A. J. Lund, utgitt av Leka menighetsråd. Bj. Wenneviks Trykkeri, Rørvik 1967.

*Lemprière's Classical Dictionary of Proper names mentioned in Ancient Authors Writ Large*. (Red.) J. Lemprière and F.A. Wright. London: Routledge & Kegan Paul, 2004. Tilgjengelig på: [http://www.english.illinois.edu/maps/poets/a\\_f/bogan/medusamyth.htm](http://www.english.illinois.edu/maps/poets/a_f/bogan/medusamyth.htm) [21.05.09].

*Lexikon des mittelalters*, Bd. VI, Artemis verlag, München und Zürich 1989.

Lloyd, Simon: "The crusading movement" i: (red). Riley-Smith, Jonathan: *The Oxford history of the crusades*. Oxford University Press 2002, s. 35–67.

Luthen, Eivind: *Tusenårsengelen Mikael – fra endetids- til vendetisfigur*. Genesis forlag, Oslo 1999.

Lysaker, Trygve: "Domkirken i Trondheim. Fra katedral til domkirke" i: *Nidaros Erkebispesetol og Erkebispesete 1153 – 1953*. (Red.) Tord Godal, Gerhard Munthe, Olaus Schmidt. Annen del, bd. III, 1973.

Markus, Kersti: "Den mångtydige "Majestatis" i: (red.) Gunnar Danbolt, Henning Laugerud & Lena Liepe: *Tegn, symbol og tolkning. Om forståelse av middelalderens bilder* Museum Tusulanums Forlag, Københavns universitet 2003, s. 187–206.

- Meulengracht Sørensen, Preben: *Fortelling og ære. Studier i islændingesagaerne*. Universitetsforlaget, Oslo 1995.
- Morgan, Nigel J.: "Iconography" i: *Painted altarfrontals of Norway 1250-1350 Volume 1: Artists, Styles and Iconography*. (Red.) Erla B. Hohler, Nigel J. Morgan and Anne Wichstrøm, Archetype Publications, London 2004, s. 39–65.
- Nielsen, Yngvar: "De gamle helligdomme paa Selje" i: *Historiske Afhandlinger tilegnet Professor Dr. J.E. Sars paa hans syttiende Fødselsdag den ellefte Oktober 1905 af Venner og Disciple*. Aschehoug, Kristiania 1905, s. 164–181.
- Nordanskog, Gunnar: *Föreställd hedendom*. Nordic Academic Press, Falun 2006.
- Nordman, C.A.: *KLNM* 1966, bd. XI, "Mikael".
- Nordsted, Terje: "Rapport om restaureringen av Værøy kirke." Finnes i mappen "arkivalia" om Værøy kirke i Riksantikvarens kirkearkiv. Notert 20. Mai 1975.
- Norges innskifter med de yngre runer*, utgitt for Kjeldeskriftfondet ved Magnus Olsen. Tredje bind. Oslo 1954.
- Norges innskifter med de yngre runer*, utgitt for Kjeldeskriftfondet ved Magnus Olsen. Fjerde bind. Oslo 1957.
- Norges innskifter med de yngre runer*, utgitt for Kjeldeskriftfondet ved Aslak Liestøl. Sjette bind. Oslo 1980.
- Nyborg, Ebbe: "Mikaels-altre" i: *Hikuin* nr. 3, 1977, s. 157–182.
- Olstad, Tone Marie: "Det gyldne hollandske alterskap i Leka kirke, Nord-Trøndelag. Konservering og restaurering" Utgitt av NIKU (Norsk Institutt for Kulturminneforskning), Oslo 2002. Tilgjengelig på: <http://www.niku.no/index.asp?strUrl=//applications/System/publish/view/showobject.asp?infoobjectid=1000512> [17.04.09].
- Otranto, Giorgio: "Quindici secoli di storia per il santuario garganico: bilancio e prospettive degli studi" i: (red.) Carletti, Carlo og Otranto, Giorgio: *Culto e insediamenti Micaelici nell'Italia meridionale fra tarda antichità e medioevo*. Atti del convegno internazionale Monte Sant'Angelo 18-21 novembre 1992. Edipuglia, Bari 1994, s. 2–12.
- Ordbog over det norrøne prosasprog. Registre*. Utgivet af Den arnamagnæanske kommission, København 1989.
- Paasche, Fredrik: "St. Michael og hans engle – En studie over den ældre katolske digtning, Draumkvædet, og særlig Soljarljod" i: *Edda* 1914, s. 33–74.
- Palazzo, Eric: *A history of liturgical books from the beginning to the thirteenth century*, The liturgical press collegeville, Minnesota [1993] 1998.

- Parner, Vidar: *Idd kirke*. Hefte utgitt av Idd menighet, Halden 1977.
- Plahter, Unn: "Altar frontals" i: *Church and Medieval Art. The Medieval church in Norway and Iceland*, Norwegian Institute for cultural heritage research (NIKU), National Muesum of Iceland, Oslo 1997, s. 77–84.
- Raasted, Jørgen: *KLNM* 1961, bd. VI, "Helgener".
- Rindal, Magnus (red.): *Selja – heilag stad i 1000 år*. Universitetsforlaget Oslo, 1997.
- Reau, Lois: *Iconographie de l'art chrétien*. Bd. 2:1, Paris 1956.
- Riley-Smith, Jonathan: "The crusading movement and historians" i: (red.) Riley-Smith, Jonathan: *The Oxford history of the crusades*. Oxford University Press 2002, s. 1–14.
- Rohland, Johannes Peter: *Der Erzengel Mikael. Artz und Feldherr*. E. J. Brill, Leiden 1977.
- Ruud, Magnus: *Helgendedikasjoner i Oslo bispedømme. En undersøkelse av helgener dedikert til kirkene i Oslo bispedømme fra misjonstid til reformasjon*. Mastergradsavhandling i historie. Universitetet i Tromsø, vår 2007.
- Saxtorph, Niels M.: *KLNM* 1966, bd. XI, "Mikael".
- Schackt, Jon: "Kultur" i: *Store Norske Leksikon*, 2009. Tilgjengelig på: <http://www.snl.no/kultur> [28.03.09].
- Sigurðsson, Jón Viðar: *Kristninga i Norden 750-1200*. Det norske samlaget, Oslo 2003.
- "Skjervøy kirke", gekos.no. (Årstall ikke kjent.) Tilgjengelig på: [http://www.gekos.no/art/index.php/component/option,com\\_awiki/article,Skjerv%C3%B8y\\_kirke/view,mediawiki/](http://www.gekos.no/art/index.php/component/option,com_awiki/article,Skjerv%C3%B8y_kirke/view,mediawiki/) [21.05.09].
- Solhaug, Mona Bramer: *Middelalderens døpefonter i Norge*. Vol. 1: tekst. Oslo 2000.
- Solhaug, Mona Bramer: *Middelalderens døpefonter i Norge*. Vol. 2: katalog. Oslo 2000.
- Spurkland, Terje: *I begynnelsen var Runer. Norske runer og runeinnskrifter*. Landslaget for norskundervisning (LNU)/ Cappelen Akademisk Forlag, Oslo 2001.
- Stang, Margrethe C.: *Olavsskulpturer i tre 1200-1350*. Utgitt av Norges forskningsråd, KULTs skriftserie nr. 84: *Bilder og bilders bruk i vikingtid og middelalder* (red.) Fuglesang, Signe Horn, Oslo 1997, s. 7–145.
- Stang, Margrethe C.: *Paintings, patronage and popular piety. Norwegian altar frontals and society c. 1250-1350*. Upublisert doktoravhandling, Universitetet i Oslo, 2009.
- Steinsland, Gro: *Draumkvedet og tekster fra norrøn middelalder*. De Norske Bokklubbene 2004, s. 317–335.



- Steinsland, Gro: "Hulehelligdommen på Selja. På leting etter førkristne spor – en vandring i myter, makter og tegn" i Rindal, Magnus (red.): *Selja – heilag stad i 1000 år*. Universitetsforlaget Oslo, 1997, s. 11–33.
- Strömback, Dag: *KLNM* 1976, bd. XX, "Visionsdiktning".
- Sumption, Jonathan: *The age of pilgrimage. The medieval journey to god*. Hiddenspring 2003.
- Þorvaldur Bjarnarson (red.): *Leifar fornra kristinna fræða íslenzkra. Codex Arna- Magnæanus 677 4<sup>o</sup> auk annara enna elztu brota af ázlenzkum guðfræðisritum*. Kaupmannahöfn, 1878.
- Turner, Victor: "Betwixt and Between: The Liminal Period in *rites de passage*" i (red.) Helm, June: *Symposium on new approaches to the study of religion. Proceedings of the 1964 annual spring meetig of the American ethnological society*. University of Washington Press, Seattle 1964, s. 4–20.
- Turner, Victor og Turner, Edith: *Image and pilgrimage in christian culture. Anthropological Perspectives*. Columbia University Press, New York 1978.
- Tveitane, Mattias: "Visio Pauli og den norrøne Michaels saga" i; *Maal og minne* 1963, hefte 3-4. s. 106–111.
- Tveitane, Mattias: *En norrøn versjon av Visio Pauli*, Norwegian Universities Press Bergen, Oslo 1965.
- van Gennep, Arnold: *The rites of passage*. Overs. Av Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee. University of Chicago Press, Chicago 1960.
- Vie, Vidar: "Årdalsbaldakinen", *NRK.no*, 2004. Tilgjengelig på:  
[http://www.nrk.no/nyheter/distrikt/nrk\\_sogn\\_og\\_fjordane/program\\_nrk\\_sogn\\_og\\_fjordane/3833686.html](http://www.nrk.no/nyheter/distrikt/nrk_sogn_og_fjordane/program_nrk_sogn_og_fjordane/3833686.html) [22.05.09].
- Weber, Gerd Wolfgang: "Intelligere historiam. Typological perspectives of Nordic prehistory (in Snorri, Saxo, Widukind and others) s. 95-141 i: *Tradition og historieskrivning. Kilderne til Nordens ældste historie*. (Red. Kirsten Hastrup og Preben Meulengracht Sørensen) Acta Jutlandica LXIII : 2. Humanistisk serier 61. Aarhus Universitetsforlag 1987, s. 95–141.
- Weinstein, Donald & Bell, Rudolph M.: *Saints and Society. The two worlds of western christendom, 1000-1700*. The University of Chicago Press 1986.
- Wellendorf, Jonas: *Kristelig visionslitteratur i norrøn tradition*. PhD avhandling. Senter for middelalderstudier, Bergen, 2007.
- Whaley, Diana: *The poetry of Arnørr jarlaskald. An Edition and Study*. Centre for medieval and renaissance studies queen mary and westfield college university of London, Brepolis 1998.

Wichstrøm, Anne: "Maleriet i høymiddelalderen" kap. 3 i bind 2: *Norges kunsthistorie. Høymiddelalder og hansa-tid*. Gyldendal norsk forlag. Oslo 1981, s. 252–314.

Wilson, Stephen (red.): *Saints and their cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*. Cambridge University Press, 1983.

Witton Davis, T: "Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael by Wilhelm Lueken." I: *The American journal of Theology*, Vol. 4, No. 1. (Jan., 1900), s. 148–149.

**Øvrige internettreferanser:**

<http://www.asketadden.ra.no/sok/> [21.05.09]

<http://www.bibelen.no/> [22.05.09]

<http://www.newadvent.org/cathen/10275b.htm> [21.05.09]

<http://www.nb.no/baser/runer/funnlste.php> [21.05.09]

## Liste over illustrasjoner

Kat. 1

Metallfigur fra Oppdal. Gjengitt med tillatelse fra Universitetets oldsaksamling. Foto: Ove Holst

Kat. 2

Klebersteins døpefont fra Hegge kirke. Gjengitt med tillatelse fra Fotoarkivet - Bergen Museum  
©

Kat. 3

Mikael fra Røldal kirke. Foto: [http://no.wikipedia.org/wiki/Erkeengelen\\_Mikael](http://no.wikipedia.org/wiki/Erkeengelen_Mikael)

Kat. 4

Mikael fra Nidaros Domkirkes Nord-portal. Gjengitt med tillatelse fra Nidaros Domkirkes Restaureringsarbeider

Kat. 5

Mikael fra Mosvik kirke. Gjengitt med tillatelse fra Vitenskapsmuséet Trondheim. Foto: Per Fredriksen, NTNU Vitenskapsmuseet

Kat. 6

Mikael fra Idd kirke. Foto: Teigen 1953, hentet fra Riksantikvarens kirkearkiv. Idd kirke A8

Kat. 7a

Mikael i Årdalsbaldakinen. Foto: Grete Meisingset

Kat. 7b

Årdalsbaldakinen, hele. Foto: Grete Meisingset

Kat. 8

Kaupangerfrontalet. Foto: Grete Meisingset

Kat. 9

Mikael fra Kinsarvik kirke. Hentet fra Nidaros Domkirkes Restaureringsarbeider. Rapport 6/2001. Foto: Per Storemyr

Kat. 10

Mikael fra Evenstjønnå i Melhus. Gjengitt med tillatelse fra Vitenskapsmuséet Trondheim. Foto: Per Fredriksen, NTNU Vitenskapsmuseet

Kat. 11a

Relieff fra Nidaros Domkirke, innvendig. Gjengitt med tillatelse fra Nidaros Domkirkes Restaureringsarbeider

Kat. 11b

Ibid

Kat. 11c

Relieff fra Nidaros Domkirke, rekonstruksjon. Gjengitt etter Dybdahl 1999, fig. 30

Kat. 12

Sjel fra Nidaros Domkirke. Gjengitt med tillatelse fra Nidaros Domkirkes Restaureringsarbeider

Kat. 13

Mikael fra Hov kirke. Gjengitt med tillatelse fra Vitenskapsmuséet Trondheim. Foto: NTNU, Vitenskapsmuseet

Kat. 14

Alterkalk fra Loktu kirke. Gjengitt med tillatelse fra Vitenskapsmuséet Trondheim. Foto: Per Fredriksen, NTNU Vitenskapsmuseet

Kat. 15

Mikael i alterskap i Værøy kirke. Gjengitt med tillatelse fra Tromsø Museum - Universitetsmuseet. Foto: Stein Antonsen

Kat 16.

Mikael i alterskap i Skjervøy kirke. Gjengitt med tillatelse fra Universitetets oldsaksamling

Kat. 17

Mikael i alterskap i Trondenes kirke. Gjengitt med tillatelse fra Tromsø Museum – Universitetsmuseet. Foto: Håvard Dahl Bratrein

Kat. 18a

Mikael i alterskap i Leka kirke. Foto:

<http://www.niku.no/index.asp?strUrl=//applications/System/publish/view/showobject.asp?infoobjectid=1000512>

Kat. 18b

Mikael på alterskap i Leka kirke. Gjengitt med tillatelse fra Fotoarkivet - Bergen Museum ©

Kat. 19a

Alterkalk fra Nidaros Domkirke. Gjengitt etter Lysaker 1973, s. 33

Kat. 19b

Alterkalk fra Nidaros Domkirke. Gjengitt etter Dybdahl 1999, fig. 76

Kat. 20a

Alterkalk fra Vår Frue Kirke, Trondheim. Gjengitt etter (red.) Ekroll og Grankvist 2007, s. 27

Kat. 20b

Alterkalk fra Vår Frue Kirke, Trondheim. Gjengitt etter Dybdahl 1999, fig. 77

## Bilder



Copyright: Museum of Cultural History, University of Oslo, Norway  
Cf25236\_D\_C646, Bronze Angel from Rise, Oppdal, Sør-Trøndelag, Norway  
Period: Viking Age                      Photographer: Ove Holst

**Katalog nr. 1 Mikael fra Rise, Oppdal**





Katalog nr. 2 Mikael på døpefont, Hegge kirke



**Katalog nr. 3 Mikael fra Røldal kirke**





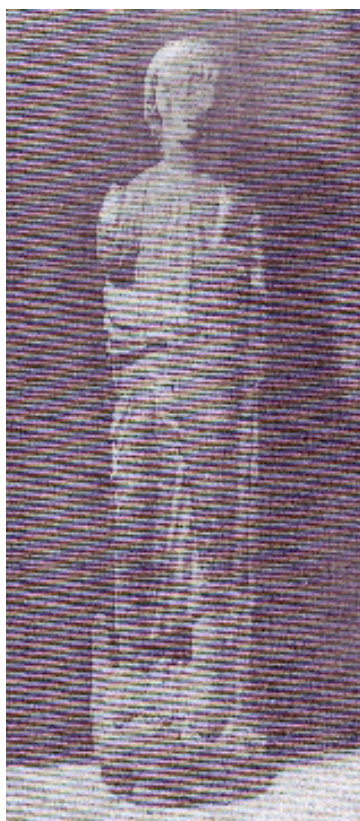
Katalog nr. 4 Mikael fra Nidaros domkirke, Nordportalen





Katalog nr. 5 Mikael fra Mosvik kirke





Katalog nr. 6 Mikael fra Idd kirke



Katalog nr. 7a Mikael i Årdalsbaldakinen





Katalog nr. 7b Årdalsbaldakinen



Katalog nr. 8 Kaupangerfrontalet



**Katalog nr. 9 Mikael fra Kinsarvik kirke**



**Katalog nr. 10 Mikael fra Evenstjønna**





Katalog nr. 11a Mikael fra Nidaros domkirke, innvendig relieff



Katalog nr. 11b ibid





Katalog nr. 11c ibid, rekonstruksjon



Katalog nr. 12 Sjel fra Nidaros domkirke





Katalog nr. 13 Mikael fra Hov kirke



Katalog nr. 14 Alterkalk fra Loktu Kirke



Katalog nr. 15 Mikael fra Værøy kirke





Copyright: UIO, Universitetets kulturhistoriske museer.  
Cf257 - C.2999, Helgenbilde fra Skjervøy, Troms.  
Periode: Middelalder

**Katalog. nr 16 Mikael fra Skjervøy kirke**





Katalog nr. 17 Mikael fra Trondenes kirke





Katalog nr. 18a Mikael fra Leka kirke

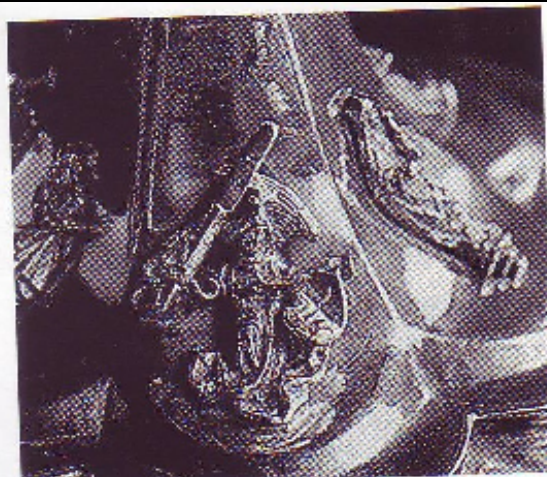


Katalog nr. 18b Mikael på alterskap, Leka kirke





**Katalog nr. 19a Alterkalk, Nidaros domkirke**



**Katalog nr. 19b Mikael på alterkalk**



**Katalog nr. 20a Alterkalk, Vår Frue Kirke**



**Katalog nr. 20b Mikael på alterkalk**