

**Universitetet i Oslo**  
**Institutt for lingvistiske og nordiske studier**

## **Skriftens konsekvenser**

**kristen typologi i fortellingene om den førkristne kongen  
Conchobar mac Nessas fødsel og død.**



**Av Cathinka Hambro**

**Masteroppgave i irsk**

**Høsten 2006**

Veileder for denne masteroppgaven har vært Jan Erik Rekdal, førsteamanuensis i irsk språk og kultur ved institutt for lingvistiske og nordiske studier ved Universitetet i Oslo.

## Sammendrag

Denne avhandlingen omhandler kulturmøtet mellom det førkristne Irland og den nye kristne tradisjonen. Den tar for seg skriftens betydninger og konsekvenser for det irske legendariske materialet og hvordan dette materialet har tatt skriftlig form i kristen tid.

I avhandlingen hevdes det at middelalderens intellektuelle anvendte en typologisk fortolkningsmodell i sin lesning / tolkning av de irske tradisjonelle fortellingene. Dette gjorde de for å knytte sin egen tradisjon an til den kristne, og for å gjøre sin egen tradisjon relevant for den nye troen. Med kristendommens komme ble irene introdusert for et nytt, lineært tidsbegrep og nye litterære genre som var direkte knyttet til dette tidsbegrepet. Disse genrene var annalene og hagiografien. Dette førte til at de irske litteratene fikk et behov for å tilpasse sin egen fortid dette nye tidsbegrepet, og de begynte å datere hendelser fra sin fortid i annalene. Slik ble de inkorporert i den nye tradisjonen. Med hagiografien fikk irene fortellinger om helgeners liv fra begynnelse til slutt, og i denne forbindelse oppsto behovet for å gi irenes legendariske helter en biografi på lik linje med helgenene. Ved å komponere fortellinger om helters fødsel og død skapte skriverne en biografisk ramme rundt heltens liv, og slik oppsto det vi i dag kaller "heroisk biografi".

Med utgangspunkt i fortellingene om kong Conchbar mac Nessas fødsel og død, tar avhandlingen for seg begrepene "syntetisk historie", "synkronisering" og "typologi". Den ser på hvordan klostrenes lærede har bearbeidet sin egen tradisjon for å tilpasse og synkronisere den med den kristne. Avhandlingen viser hvordan dette har hatt betydning for hvordan tekstene vi har bevart, ser ut slik de gjør.

## **Takk til**

**Min veileder Jan Erik Rekdal for at han alltid har vært tilgjengelig for samtaler, råd, faglig og mental støtte og tålmodighet.**

**Siri Hambro for korrekturlesning og teknisk hjelp.**

**Lise Bakke Brøndbo som alltid er oppmuntrende og ordner opp.**

**Britt-Marie Agneta Forsudd, Lars-Ivar Widerøe, Fride Strøm Hansen og Kjetil Breivik for fruktbare diskusjoner, ideer og støtte.**

**Bitten, Martin, Malin, Ellinor og Anna for at de alltid stiller opp og åpner opp hjemmet sitt for meg.**

**Mine medstudenter på irsk, både tidligere og nåværende for godt faglig og sosialt miljø.**

## INNHOLDSFORTEGNELSE:

|   |           |
|---|-----------|
| <b>INNLEDNING</b> .....                                       | <b>1</b>  |
| <b>KAPITTEL 1: FORSKNINGSHISTORIE</b> .....                   | <b>5</b>  |
| <b>KAPITTEL 2: FORKLARINGSMODELL OG PROBLEMSTILLING</b> ..... | <b>12</b> |
| 2.1 OM SYNTETISK HISTORIE I TIDLIG IRSK TRADISJON .....       | 12        |
| 2.2. PSEUDOHISTORIENS FUNKSJON I ULIKE LITTERÆRE GENRE .....  | 15        |
| 2.3 OM SYNKRONISERING / KRONOLOGISERING .....                 | 19        |
| 2.4. OM TYPOLOGI:.....  | 19        |
| 2.5. OPPGAVENS PROBLEMSTILLINGER .....                        | 22        |
| <b>KAPITTEL 3: <i>COMPERT CONCHOBUIR</i></b> .....            | <b>23</b> |
| 3.1. SAMMENDRAG AV DEN KORTE VERSJONEN .....                  | 23        |
| 3.2 SAMMENDRAG AV DEN LANGE VERSJONEN .....                   | 25        |
| 3.3. DIKTENE I <i>COMPERT CONCHOBUIR</i> .....                | 27        |
| 3.4. DET FØRSTE DIKTET .....                                  | 27        |
| 3.5. CATHBADS ROLLE SOM KRISTEN PROFET .....                  | 29        |
| 3.6. DET FØRSTE DIKTETS INNHOLD.....                          | 30        |
| 3.7. DET ANDRE DIKTET .....                                   | 33        |
| 3.8. DET ANDRE DIKTETS INNHOLD .....                          | 34        |
| <b>KAPITTEL 4: <i>AIDED CONCHOBUIR</i></b> .....              | <b>36</b> |
| 4.1. SAMMENDRAG AV DE ULIKE VERSJONENE .....                  | 36        |
| 4.2. DIKTENE I <i>AIDED CONCHOBUIR</i> .....                  | 41        |
| 4.3. DET FØRSTE DIKTET.....                                   | 41        |
| 4.4. DIKTETS INNHOLD .....                                    | 44        |
| 4.5. DET FØRSTE DIKTET I <i>STOWE MS</i> .....                | 45        |
| 4.6. DIKTETS INNHOLD .....                                    | 45        |
| 4.7. DET ANDRE DIKTET I <i>STOWE MS</i> .....                 | 46        |

|   |           |
|---|-----------|
| 4.8. DIKTETS INNHOLD .....  | 48        |
| <b>KAPITTEL 5: ANALYSE.....</b>   | <b>50</b> |
| 5.1. HEROISK BIOGRAFI I IRSK TRADISJON .....  | 50        |
| 5.2. CONCHOBARS ”BIOGRAFI”.....   | 57        |
| 5.3. CONCHOBAR OG CÚ CHULAINN.....  | 60        |
| 5.4. CONCHOBAR OG FERGUS .....  | 62        |
| 5.5. DATERINGER AV CONCHOBAR I ANNALENE.....  | 64        |
| 5.6. HAGIOGRAFI OG HEROISK BIOGRAFI .....   | 68        |
| 5.7. COMPERT CONCHOBUIR OG AIDED CONCHOBUIR SETT I FORHOLD TIL LEBOR GABÁLA<br>ÉRENN..... | 69        |
| <b>KAPITTEL 6: KONKLUSJON.....</b>  | <b>74</b> |
| <b>APPENDIKS.....</b>   | <b>77</b> |
| DIKT NR. 1, <i>COMPERT CONCHOBUIR</i> .....   | 77        |
| DIKT NR. 2, <i>COMPERT CONCHOBUIR</i> .....   | 79        |
| DIKTET I VERSJON D, <i>AIDED CONCHOBUIR</i> .....   | 80        |
| DET FØRSTE DIKTET I STOWE MS:.....  | 82        |
| DET ANDRE DIKTET I STOWE MS.....  | 83        |
| <b>BIBLIOGRAFI.....</b>   | <b>85</b> |

## **Skriftens konsekvenser**

**kristen typologi i fortellingene om den førkristne kongen Conchobar mac Nessas fødsel og død.**

## Innledning

Som utgangspunkt for denne oppgaven har jeg valgt to tekster innenfor den såkalte Ulstersyklusen. Disse er fortellingene om kong Conchobar mac Nessas fødsel og død, *Compert Conchobuir* og *Aided Conchobuir*<sup>1</sup>. Disse to fortellingene danner en ramme rundt karakteren Conchobars liv, og de forteller hvordan Conchobar blir født på samme dag som Jesus, og at han dør når han får høre om Jesu korsfestelse og i den forbindelse blir den første kristne iren. Jeg tar derfor utgangspunkt i at selv om deler av fortellingene kan gjenspeile overlevninger av noe førkristent, er de bevarte versjonene utvilsomt kristne fortellinger. Jeg vil i min analyse fokusere på kulturmøtet mellom middelalderens førkristne og den relativt nye kristne tradisjonen, og hvordan samtidens litterater håndterte dette møtet i forbindelse med nedskrivning og bearbeidelse av tekster.

Med kristendommens komme ble irene kjent med den kristne virkelighetsforståelsen og det lineære tidsbegrepet. Dette førte til at det oppsto et behov for å knytte den irske førkristne tradisjonen opp mot den bibelske. Det mest kjente pseudohistoriske mytologiske verket i irsk tradisjon, *Lebor Gabála Éirenn* ("The Book of Invasions"), gjør nettopp dette ved å knytte alle Irlands tidligere og daværende folkeslag opp mot den bibelske tradisjonen. Verket forsøker å vise at alle Irlands folkeslag stammer fra Adam og Noah og det knytter den irske historien opp mot hendelsene ved Babels tårn og utvandringen fra Egypt. Ved å knytte sin egen tradisjon til den kristne var ikke Irland isolert fra den nye tradisjonen, de to ble i stedet nært knyttet sammen. Ikke noe sted finner man dette bedre illustrert enn i *Lebor Gabála Éirenn*.

Min oppgave vil dreie seg om samme tema anvendt på et annet felt, nemlig den irske heroiske biografi. Med kristendommen ble irene introdusert for to nye litterære genre: annalene og hagiografien. Samtidig oppsto en ny bevissthet rundt det å datere førkristne hendelser og skikkelser. Slik fikk man dem til å passe inn i det nye, kristne lineære tidsbegrepet. Det ble forfattet fortellinger om tidligere helters fødsel og død for å skape en ramme rundt fortellinger som allerede kan ha eksistert om

---

<sup>1</sup> Skrivemåten på de ulike tittelene varierer blant annet ut fra hvem som har redigert fortellingene og fra utgivelse til utgivelse. Jeg har valgt å bruke samme skrivemåte som Kuno Meyer bruker i sin utgivelse av *Compert Conchobuir* i *Revue Celtique* VI, 1883-85. Den samme skrivemåten har jeg brukt på tittelen *Aided Conchobuir*.



disse heltene, for på den måten å fabrikke en heroisk biografi om heltene på linje med helgenbiografiene. Disse ”biografiene” ble dernest datert i annalene og på den måten synkronisert med den bibelske kronologien. Jeg vil forsøke å vise at disse såkalte heroiske biografiene oppsto som en følge av dette behovet for å knytte irenes egne helter og guder opp til den kristne tradisjonen. Jeg skal vise at den heroiske biografien kom med kristendommen, og at fortellingene opprinnelig er enkeltstående beretninger. Disse har man forsøkt å sette sammen til en biografi for på den måten å tidfeste dem og forbinde dem med hendelser i for eksempel bibelen. Jeg mener derfor at å hevde at den heroiske biografi opprinnelig er noe universelt førkristent blir anakronistisk, fordi hele det lineære tidsbegrepet i irsk tradisjon er tuftet på kristendommens premisser.

Da munkene begynte arbeidet med å skrive ned tekster hadde de nylig blitt introdusert for nye, eksterne påvirkninger: kristen og klassisk tradisjon. Munkene fortolket tekster, både klassiske, kristne og tradisjonelle irske innenfor et rammeverk som var preget av kulturmøtet mellom det eksterne og det tradisjonelle. Én måte å fortolke de tradisjonelle førkristne fortellingene på var å tilpasse dem dette nye rammeverket. I denne forbindelse kommer begrepene syntetisk historie og synkronisering / kronologisering inn, som jeg vil komme nærmere inn på i kapittel to. Videre vil jeg se på hvordan tekstene kan ha blitt tolket typologisk. Den typologiske fortolkningsmodellen behandles også grundigere i kapittel to. Jeg skal vise at nedskriverne av de irske fortellingene anvendte samme fortolkningsmodell som ble anvendt innenfor bibeltolkningen. Innenfor bibeltolkningen går den typologiske lesemanieren ut på å se Det gamle testamentet i lys av Det nye. Hendelser og skikkelser i Det gamle testamentet ble tolket som profetier og prefigurasjoner som pekte hen mot det som står skrevet i Det nye testamentet. Jeg vil hevde at de irske litteratene leste de gamle irske tekstene på samme måte.

Som nevnt brakte kristendommen med seg nye litterære genre, og med helgenbiografiene oppsto det et behov for å gi Irlands gamle helter en lignende historie. I annalene begynte man å datere de tidligere heltene og på den måten sette dem inn i en kristen kronologi og synkronisere dem med bibelen. Av samme grunn fabrikerte man en syntetisk historie som passet med dateringer i bibelen. Med *syntetisk* mener jeg her uekte og fabrikkert. Dernest, med den nye læren om å lese

tekster allegorisk og typologisk, kunne man se på det legendariske irske materialet med nye øyne og gi det en kristen tolkning. På denne måten ble det uproblematisk å forvalte den førkristne tradisjonen selv om den inneholdt beretninger om hedenske guder og helter, fortellinger som etter kristen standard var umoralske, men som gjenspeilet tidligere idealer eller tradisjoner. Nå kunne disse leses som profetier eller allegorier. Slik oppnådde litteratene to ting: de klarte å knytte sin egen tradisjon opp til den kristne og satte Irland på det kristne kartet, samtidig som de bevarte den rike tradisjonen som allerede eksisterte i Irland før kristendommen fikk sitt innpass. Fortellingene ble nok i stor grad forandret og bearbeidet, men det hersker likevel liten tvil om at noe av det tradisjonelle er anvendt i de gamle fortellingene. Selv om mange av fortellingene innenfor Ulstersyklusen tilsynelatende inneholder få klare kristne elementer, har kristendommens komme hatt store konsekvenser for utviklingen av fortellingene i syklusen slik vi har dem bevart i dag.

I oppgaven skal jeg se på Conchobars rolle i Ulstersyklusen og på hva fortellingene om hans fødsel og død gjør med syklusen i sin helhet. Jeg skal også ta for meg begrepet ”heroisk biografi” i forbindelse med dette.

Bortsett fra i disse to fortellingene opptrer Conchobar i Ulstersyklusen som en passiv konge hvis viktigste funksjon er å utgjøre en setting for fortellingene. Hans rolle i de fleste av disse fortellingene er ellers av liten betydning. Ved å bearbeide fortellingene om hans fødsel og død slik at de korresponderer med Jesu fødsel og død, klarte de kristne nedskriverne å skape en ”syntetisk biografi”<sup>2</sup> om en av Irlands viktigste førkristne konger. Samtidig daterte de sitt eget legendariske materiale og tilpasset det en kristen kronologi. Slik kan man si at Ulstersyklusen ble *synkronisert*, det vil si *samtidig*, med hendelser i det nye testamentet.

Med annalene som et kronologisk rammeverk ga man deretter historiske datoer til hendelser i Ulstersyklusen slik at irenes førkristne fortid ble inkludert i de nye ”historiebøkene”.

Jeg kommer til å ta utgangspunkt i at fortellingene jeg behandler i oppgaven inneholder rester av noe førkristent. Jeg har valgt å lese tekstene som ren litteratur og vil ta liten eller ingen stilling til om middelalderens lesere oppfattet tekstene som historie eller ikke. Når det er tale om syntetisk historie, mener jeg at fortellingene,

---

<sup>2</sup> Altså en fabrikkert biografi

som jeg altså anser som ren litteratur, ble tilpasset en kristen historieforståelse, men om leserne, skriverne eller tilhørerne faktisk trodde at hendelsene i fortellingene var historiske eller ikke er irrelevant for denne oppgaven. Formålet med oppgaven vil være å se på hvilke konsekvenser kulturmøtet mellom det stedlige tradisjonelle og det importerte kristne fikk for bearbeidelsen og utformingen av den irske litteraturen. Videre skal jeg vise at konsekvensene dette hadde for fortellingene *Compert* og *Aided Conchobuir* igjen har hatt konsekvenser for Ulstersyklusen i sin helhet fordi disse to fortellingene fungerer som en ramme rundt hele syklusen. Jeg har valgt å bruke disse to fortellingene for å illustrere en teori. Det jeg kommer fram til vil imidlertid gjelde større deler av den tidlige irske litteraturen, fordi dette ikke er noe isolert fenomen som bare gjelder disse to fortellingene eller bare Ulstersyklusen.

## Kapittel 1: Forskningshistorie

Faget keltologi er, i sammenligning med mange andre fagdisipliner, en forholdsvis ny disiplin. Interessen for gammel irsk litteratur, historie og tradisjon oppsto på slutten av 1800-tallet, da de nasjonalistiske strømmingene nådde et klimaks, og kravet om selvstyre, og etter hvert en selvstendig republikk, ble et faktum.

Forskningstradisjonen er derfor ikke lang, men mye har skjedd siden de første filologene begynte å bearbeide gamle irske tekster på slutten av 1800-tallet, og de viktigste forskerne innenfor disiplinen har vært med på å forme det synet vi har på irske middelaldertekster i dag. Den disiplinen jeg kaller keltologi er en tverrfaglig disiplin som innebærer filologi, språkvitenskap, litteraturvitenskap, arkeologi og historie. Til å begynne med dreiet faget seg først og fremst om filologi. Man var interessert i å lese, oversette og redigere tekster for å finne ut hva som sto der, og ved hjelp av lingvistikk og språkhistorie finne ut hvor gamle tekstene var, og hva de eventuelt kunne fortelle om den tiden de refererte til.

Forskningen på den irske prosalitteraturen har dreiet seg mye om hvordan de irske skriftlærde benyttet seg av og kombinerte to ulike tradisjoner: den tradisjonelle muntlige, førkristne og irkspråklige tradisjonen som man regner med eksisterte før nedskrivningen fant sted, og den nye monastiske tradisjonen som var kristen, skriftlig, latinspråklig og kontinental. Dette har vært komplisert å forske på, og særlig dateringen av tekstene har vært vanskelig.

Interessen for de gamle irske fortellingene fikk en oppblomstring på 1800-tallet, blant annet ved at Eoghan Ó Comhraí (O'Curry) publiserte en oversikt over eksisterende gammelirske manuskripter. Han leste disse som historie og ikke litteratur. På denne tiden ble materialet datert tilbake til en altfor tidlig periode fordi det skildret førkristne forhold. Det ble ikke skilt mellom skriftlig og muntlig fordi man ikke tenkte seg at fortellingene kunne ha blitt muntlig tradert før de ble nedskrevet. Forunderlig nok, tenkte heller ikke Ó Comhraí at skriverne av fortellingene kanskje hadde forsøkt å skildre en annen tid enn den de selv levde i. På denne tiden hadde man heller ikke tilstrekkelig lingvistisk ekspertise til å kunne datere tekstene språklig. Etter Ó Comhraí kommer Douglas Hyde på banen med et

nytt syn, og dette kan sees på som starten på forskningsdebatten som har pågått i det 20. århundre. Han presenterte to standpunkter:

- 1) At fortellingene ble komponert av skriveren
- 2) At fortellingene allerede var ferdig utformet via muntlig tradering før de ble skrevet ned.

Selv forener han disse synspunktene og sier at fortellingene må ha hatt en noenlunde fast form før de ble nedskrevet. Dermed er ikke materialet komponert av skriveren, men heller gammelt stoff som er gitt en ny form. Hyde førte forskningen et steg videre ved at han, i motsetning til Ó Comhraí, erkjente muntlig tradering. Ó Comhraí var ikke i tvil om at fortellingene var historiske og hadde fått sin form skriftlig. For Hyde var manuskriptenes innhold litteratur.<sup>3</sup>

Deretter kommer den tyske forskeren Rudolf Thurneysen inn i bildet. I en studie av gamle irske tekster vurderer han litteratur som noe skrevet og autonomt i motsetning til muntlig tradisjon. Det sentrale spørsmålet videre i forskningen ble dermed hvorvidt og hvor mye den skrevne litteraturen er en fornyelse eller en videreføring av den muntlige. Det tradisjonelle synet hos folkloristene på denne tiden var at all gammel diktning var bevart uendret i folket<sup>4</sup>.

Rundt midten av 1900-tallet tas forskningen et steg videre igjen. Gerard Murphy står for det tradisjonelle synet, mens James Carney kommer med en reaksjon på dette. Murphy hevdet at i muntlig tradisjon gjaldt det å gjenfortelle en historie mest mulig ordrett slik man selv hadde mottatt den. Skriverens oppgave hadde vært den samme: å gi en så korrekt nedskrivning av fortellingen som mulig, helst en kopi.

Carney derimot, tillegger skriveren rollen som forfatter og hevder at den opprinnelige muntlige fortellingen bare utgjør en kjerne i den skriftlige. Den skriftlige fortellingen er en kombinasjon av en opprinnelig kjerne og det han kaller det eksterne element, det vil si forfatterens kunnskaper om kristendom og klassisk kontinental litteratur. Carney vektlegger de klassiske og de kristne tekstenes innflytelse på det irske og forkaster teoriene om lang muntlig tradisjon<sup>5</sup>. Med Carneys verk *Studies in Irish Literature and History* fra 1955 starter den såkalte latinist/nativist-debatten.

---

<sup>3</sup> Rekdal 1987, ss 233-234

<sup>4</sup> Ibid., s. 235

<sup>5</sup> Ibid. ss. 235-237

Forskeren Proinsias Mac Cana mener at fortellingene kan være litterære komposisjoner i den forstand at de neppe kan ha blitt fortalt muntlig i den form de er nedskrevet. Men han tillegger den muntlige tradisjonen stor betydning for utformingen av de nedskrevne versjonene<sup>6</sup>.

På 1960-tallet bidro Albert B. Lord og Milman Parry i forskningsdebatten da de kom med sin tese om at enhver muntlig fremførelse av en fortelling er en ny fortelling med individuelle tillegg og endringer skapt med kreativ hukommelse. Kreativ hukommelse eller en kombinasjon av tradisjon og improvisasjon er karakteristisk for fortellerkunsten, og en fortelling har ingen endelig utforming før den er skrevet ned. Likevel kom de frem til i sitt forskningsarbeid på Balkan at en fortelling *kan* holde seg mer eller mindre uendret gjennom muntlig tradering i ca 200 år<sup>7</sup>.

Før James Carney kom med sitt banebrytende verk *Studies in Irish Literature and History*, hersket altså en oppfatning om at de tidlig irske tekstene gjenspeilet det unikt irske og førkristne. Med den kulturelle renessansen som oppstod på slutten av 1800-tallet, ble man opptatt av å finne tilbake til de irske røttene, og man ble bevisst på at øya som i århundrer hadde vært styrt av en fremmed nasjon en gang hadde opplevd en gullalder der produksjonen av litteratur og kunst hadde floreret. Med dette begynte den akademiske eliten i Irland et omfattende filologisk arbeid for å få redigert, oversatt og utgitt gamle tekster fra Irlands gullalder. Da James Carney i 1955 begynte å hevde at den litteraturen som tilsynelatende er fri for ytre påvirkninger, og som syntes å være førkristen, også er gjennomsyret av kristne og klassiske, eller med Carneys egne ord *eksterne*, elementer, var dette nok til å få hans kolleger til å steile. Carney brakte forskningen et steg videre ved å hevde at den tidlig irske litteraturen først og fremst var forfattet litteratur nedskrevet av kristne munk i klostrenes skrivestuer. Han utelukket ikke at en del av innholdet, eller i det minste en kjerne, hadde overlevd fra førkristen tid, men i motsetning til hans samtidige forskere som mente at fortellingene hadde blitt muntlig overlevert i århundrer før de ble skrevet ned så ordrett som mulig, mente Carney at fortellingene

---

<sup>6</sup> Ibid., ss. 237-238

<sup>7</sup> Ibid., s. 239

var resultater av ytre påvirkninger, og at det ikke var så mye unikt irsk å spore i dem som tidligere antatt.

Carneys syn ble selvsagt ikke akseptert av alle uten videre. Mange forskere må ha følt seg bedratt bare ved tanken på at det de så på som så autentisk kanskje ikke var slik de hadde trodd. I noen tilfeller klarte Carney å vise at han hadde rett i at litteraturen var *påvirket* av kristendommen, men at den var blitt komponert og hadde tatt form i klostrene, i motsetning til at den bare hadde blitt nedskrevet, og at den måtte sees på som kristne verk som var blitt til i kristen tid, var vanskeligere å avfinne seg med. Det var for eksempel ikke vanskelig å se at *Immram Brain* inneholdt kristne elementer, men mange syntes Carney gikk for langt ved å hevde at ”*Immram Brain* is, from beginning to end, a thoroughly Christian poem”<sup>8</sup>.

Selv om slike påstander var vanskelig å akseptere, hadde de altså ført forskningen videre. Man var blitt oppmerksom på noe nytt som man ikke kunne ignorere. Med Carney oppsto en ny skole innenfor forskningen, og han og hans tilhengere har fått betegnelsen *latinister*, mens Carneys motstandere fikk betegnelsen *nativister*.

Den såkalte nativisten Gerard Murphys motargument til Carney var at eksterne elementer kan ha blitt lagt til en fortelling når som helst før den nedskrivningen vi har bevart i dag, men trenger ikke nødvendigvis å ha vært en del av den *opprinnelige* fortellingen. Han benekter altså ikke at de versjonene vi har bevart inneholder kristne eller klassiske elementer, men han mener Carney går for langt ved å utelukke at fortellingene opprinnelig er tradisjonelle og førkristne:

When he [Carney] warns us against regarding Christian elements in Irish stories about pagan times as ‘interpolations’, he is on firm ground. The pagan tales are available only in Christian versions, and the Christian elements is as definitely a part of them as the Christian language in which they are told [...]. On the other hand, when Professor Carney tends to regard such Christian elements as indicating that the tale in which they occur is untraditional and has little or no genuine connection with the pagan past, he is clearly going beyond what his premises prove<sup>9</sup>.

Diskusjonen fra midten av 1900-tallet og fremover gikk altså på hvor lenge en fortelling kan overleveres muntlig, og i hvilken grad fortellingene, slik de er bevart i håndskriftene, reflekterer den tiden fortellingene refererer til, eller den tiden de ble

---

<sup>8</sup> Carney, 1955: 282

<sup>9</sup> Murpy. 1957: 162

skrevet ned på. I tillegg dreiet diskusjonen seg om i hvilken grad litteraturen var resultater av kristen og ekstern påvirkning, og holdningene til dette var avhengig av hvor man sto i muntlighet / skriftlighet-debatten. En av reaksjonene på Carney kom i 1964 med Kenneth Jacksons foredrag *The Oldest Irish Tradition – A Window on the Iron Age*, der Jackson hevder at fortellingene i Ulstersyklusen referer til en tid flere hundre år før de først ble skrevet ned. Han går så langt som til å si at fortellingene ”belong in fact to a *prehistoric* Ireland”<sup>10</sup>. Jackson baserte seg blant annet på klassiske kilder vi har om kelterne på kontinentet, og viste hvordan skikker og tradisjoner beskrevet i disse kildene også er til stede i Ulstersyklusen. Kenneth Jackson beskrev Ulsterfortellingene som ”a window on the Iron Age”, og hevdet at de kom til ca 400 år etter vår tidsregning. Han baserte seg nesten utelukkende på den materielle kulturen som er beskrevet i fortellingene, men tok lite hensyn til arkeologiske og lingvistiske bevis.

Hans påstander har senere blitt forkastet samtidig som latinismen har fått bedre fotfeste, og det er enighet i dag om at fortellingene i Ulstersyklusen heller kan sies å være et vindu mot Irland i middelalderen enn i jernalderen.

I dag er det allment akseptert at de irske middelaldertekstene i høy grad er komponert av skriveren selv, men at de likevel skal fortelle om tidligere tider. Det er grunn til å tro at skriverne selv anså fortellingene som historie, og at de ønsket å ivareta beretninger om øyas tidligste tider. Før har det vært vanlig å se på hva tekstene kan fortelle oss om tiden de ble skrevet ned på, og om de eventuelt kan si noe om tiden de refererer til. Man har altså forsøkt å se på teksten i en kontekst, enten denne konteksten er kulturell, politisk eller historisk. Man har forsøkt å finne intensjonen og motivasjonen bak nedskrivningen. Hvorfor ønsket middelalderens litterater å skrive ned de gamle fortellingene, og hva ønsket de å meddele publikum? Når det har vært snakk om innflettingen av kristne eller klassiske elementer i det irske, har man vært ute etter å finne ut hvordan fortellingen kan ha sett ut *opprinnelig*, for eventuelt å kunne eliminere de eksterne elementene og deretter sitte igjen med den fortellingen munkene tok utgangspunkt i da de begynte å skrive.

Forskeren Morgan Thomas Davies problematiserer denne måten å lese tekstene på i sin artikkel *Protocols of Reading in Early Irish Literature: Notes on*

---

<sup>10</sup> Jackson, 1964: 4



*Some Notes to "Orgain Denna Ríg" and "Amra Coluim Cille"*<sup>11</sup>. Han hevder at denne tilnærmingen ikke åpner for tekstenes flertydighet, fordi de tar utgangspunkt i at det finnes én opprinnelig intensjon bak én opprinnelig versjon av enhver fortelling. Davies mener at det ikke er mulig å vite noe sikkert om de(n) opprinnelig(e) intensjonen(e) bak en tekst. Tekstene er mangetydige, og skriverne har vært bevisst tekstenes flertydighet. I tillegg til at middelalderens litterater var nedskrivere eller forfattere tillegger Davies dem også rollen som litteraturkritikere. Middelalderens lærde var trent til å lese og forstå tekster på flere forskjellige plan. Davies sier videre at ved å forsøke å finne tilbake til den opprinnelige meningen bak en tekst, går man implisitt ut fra fire betingelser:

- 1) Det finnes en opprinnelig tekst og en opprinnelig tolkning av denne teksten.
- 2) Denne opprinnelige teksten eller tolkningen er den samme som den opprinnelige intensjonen bak fortellingen.
- 3) Videre må man gå ut fra at både tekst / tolkning og intensjonen bak har blitt utydelig eller vanskelig å se<sup>12</sup> grunnet at teksten har gått gjennom en prosess der skrivere har forandret og bearbeidet originalen (bevisst eller ubevisst).
- 4) Tolkningen av tekstene har deretter gått ut på at man forsøker å eliminere de såkalte *korrupsjonene* som har kommet til i løpet av prosessen, for til slutt å sitte igjen med den opprinnelige teksten eller tolkningen, og denne vil sammenfalle med den opprinnelige intensjonen bak teksten<sup>13</sup>.

Davies kritiserer denne måten å lese på fordi den ikke tillater flertydighet, og den tillegger litteratene kun rollen som skrivere og bearbeidere som korrumperte tekstene for å få dem til å tjene bestemte behov. Davies tillegger dem rollen som litteraturkritikere, og mener at de ikke arbeidet så veldig annerledes enn det vi gjør i dag.

I *Signs of Weakness – Juxtaposing Irish Tales and the Bible*<sup>14</sup> understreker forfatteren Varese Layzer at det er først i det siste at akademia har begynt å verdsette de irske tekstene som litteratur, og har begynt å anvende litteraturvitenskapen som disiplin i forbindelse med irske middelaldertekster:

---

<sup>11</sup> Davies, 1996: 1-23

<sup>12</sup> Davies bruker uttrykket *obscured*: "the text [...] and the intentions behind it [...] are likely to have been obscured..."

<sup>13</sup> Davies, 1996: 3-4

<sup>14</sup> Layzer, 2001

Perhaps criticism of early Irish literature began only in 1996 with Morgan Thomas Davies' article 'Protocols of Reading in Early Irish Literature'. His is the first article to acknowledge the history of early Irish criticism, then to assess it, and to carry it a step further into the late twentieth century<sup>15</sup>.

I sin gjennomgang av forskningshistorien tar Layzer for seg forskere som har sett på tekstene som litteratur, og behandlet dem som nettopp dette. Tidligere har man søkt etter historiske "sannheter" i tekstene, man har ønsket å lese historie og sosiologiske og kulturelle forhold i middelalderen ut fra de gamle tekstene. Men vi kan umulig vite om tekstene gir oss noe korrekt bilde av middelalderens Irland, eller av Irland i tiden rundt Jesu liv for den saks skyld.

Layzer går ikke inn på de tre mekanismene som er operative i denne oppgaven, nemlig syntetisering, synkronisering og typologisering. Kim McCone er sannsynligvis den forskeren som i størst grad tar for seg disse temaene i forbindelse med irsk middelaldertekst, men heller ikke han går i dybden av det. Jeg ønsker med denne oppgaven å gjennomføre en lesning av to fortellinger sett i lys av disse tre mekanismene.

---

<sup>15</sup> Ibid., side 17

## Kapittel 2: Forklaringsmodell og problemstilling

### 2.1 Om syntetisk historie i tidlig irsk tradisjon

Denne oppgaven omhandler to fortellinger som tilhører den såkalte Ulstersyklusen, en av de fire fortellersyklusene innenfor tidlig irsk litteratur. Inndelingen av den irske middelalderlitteraturen i fire sykluser er en moderne inndeling som ikke fantes i middelalderen, men den er likevel ikke uberettiget, da de forskjellige fortellingene naturlig faller inn under de ulike kategoriene. Ulstersyklusen inkluderer fortellinger som omhandler helter fra Ulsterområdet og de fleste fortellingene finner også sted i Ulsterområdet og området rundt County Louth og County Meath nord for Dublin. Hovedsetet for fortellingene i denne syklusen er det førkristne kongssetet Emain Macha som ligger i dagens County Armagh<sup>16</sup>. Der holder kongen Conchobar til, og heltene i fortellingene befinner seg rundt ham og hans hoff. I følge de litterære kildene skal syklusen referere til tiden rundt år 0, før kristendommens komme til Irland. Det er blant annet i forbindelse med denne dateringen at begrepet syntetisk historie kommer inn.

#### Hva er syntetisk historie?

Begrepene pseudohistorie og syntetisk historie blir gjerne brukt om hverandre, og etter min oppfatning er dette berettiget. Når jeg snakker om syntetisk historie i denne oppgaven mener jeg ”uekte” historie, i den forstand at historien man kjente til ble bearbeidet, altså endret på og tilpasset den historieforståelsen skriverne hadde. Den tilsvarende historien skriverne mente var ”sann”, men den har blitt bearbeidet for å tjene ulike formål. Slik ”uekte” historie er ”kunstig produsert” og ”man-made” på samme måte som all annen historieskriving. Når det er tale om historie som skreven tekst, kan det argumenteres for at all historie til en viss grad er syntetisk. Enhver god og seriøs historiker vil alltid forsøke å være så objektiv som mulig. Likevel vil historien som blir skrevet ned alltid være farget av historikerens syn på den eller de hendelsene han eller hun forsøker å beskrive. Teksten vil alltid være menneskeprodusert og farget av et individs oppfatning. Slik kan man si at all historieskriving er subjektiv litteratur, og skillet mellom de to fagfeltene historie og

---

<sup>16</sup> Arkeologien har kommet fram til at Emain Macha aldri var et kongssete, men et religiøst senter. I fortellingene fungerer det likevel som ulsterkongens kongssete og som senter for fester og aktiviteter. Se Mallory i *Aspects of the Táin* (1992) om Emain Macha som religiøst senter

litteraturvitenskap blir uklart. En historisk tekst kan baseres på empiriske fakta, men også disse vil være sett i lys av den som har tolket disse bevisene. Historien *per se* er noe vi ikke kan vite sikkert hva er, fordi den er bevart som tekst, og er dermed subjektiv. Også tekster som er samtidige med historien, det vil si historiske dokumenter, brev, kirkebøker osv. er menneskeskapt og dermed ikke objektive. Dette gjelder moderne historieskriving så vel som tidligere tekster, og er ikke noe unikt for irske middelaldertekster.

Det vi har å gjøre med i den irske middelalderlitteraturen skiller seg imidlertid fra den moderne historieskrivingen i den forstand at man i moderne tid *forsøker* å være objektiv så langt det lar seg gjøre. I middelalderens Irland bearbeidet man bevisst den historien man kjente til, for å tilpasse den en ny virkelighetsforståelse, og for å få den til å tjene nye formål. Med dette som utgangspunkt kan fortellingene som denne oppgaven omhandler, både sees på som ren litteratur, men også som et forsøk på å tilpasse den førkristne historien, slik skriverne kjente den, en ny kristen og kontinental tradisjon. I denne avhandlingen brukes derfor syntetisk historie om noe som er bevisst bearbeidet for å tjene dette formål. Begrepet *historie* alene brukes om det jeg regner med at middelalderens skrivere oppfattet som sin historie.

I følge John Carey, ble begrepet ”syntetisk historie” introdusert i keltologien av Eoin Mac Neill i hans verk *Celtic Ireland* fra 1921, der begrepet ”pseudohistorie” også blir brukt<sup>17</sup>.

Innenfor studiet av nedskrivningen av tidlig irsk historie og litteratur, kommer nemlig begrepet syntetisk historie inn som et viktig element. Det å tilpasse sin egen historie er til stede innenfor flere genre, deriblant genealogier, annaler, metrisk diktning, helgenbiografier og såkalt sekulære eller ikke kristne fortellinger. I nedskrivningen av alle disse genrene har skriverne på den ene siden bevart noe av den historien de kjente til og på den annen side bearbeidet og tilpasset denne historien og tillagt den nye betydninger. Hvilke betydninger den gamle historien har blitt tillagt, må sees i lys av når den ble skrevet ned og de sosiopolitiske forholdene som eksisterte til enhver tid. Den nedskrevne historien forteller kanskje mer om tiden den ble nedskrevet på, enn tiden den forteller om. Denne redigeringen av historien ble også brukt som et litterært grep for å synkronisere den irske historien

---

<sup>17</sup> Carey, 1994: 4 (fotnote 8)

med hendelser i resten av verden, spesielt med den klassiske og den bibelske tradisjon<sup>18</sup>. Det mest kjente eksempelet på pseudohistorisk materiale i tidlig irsk tradisjon er *Lebor Gabála Éirenn*. Verket forteller om gaelernes komme til Irland, og er muligens det nærmeste man kommer en irsk opphavsfortelling. Men i motsetning til mye annen mytologi, har denne opphavsberetningen direkte røtter i kristen historieforståelse. Den knytter gaelerne opp mot bibelsk tradisjon, og forteller om hvordan de første menneskene i Irland kan spores tilbake til Noahs slekt. John Carey skriver:

Bringing together the heterogeneous body of legends and speculations regarding the ancient history of the country and the origins of the people, and fitting them into a single comprehensive framework, *Lebar Gabála* provided a narrative extending from the creation of the world to the coming of Christianity, and beyond – a national myth which sought to put Ireland on the same footing as Israel and Rome.<sup>19</sup>

Videre skriver Carey om pseudohistorie i irsk tradisjon:

...the conversion of the Celtic peoples to Christianity replaced the authority of the pagan hierarchy with that of the Bible. Such native origin-legends as survived had now to be harmonised with the model supplied by the Book of Genesis, as interpreted and embellished by the emerging discipline of Christian historiography – a process of hybridisation and invention whose results have been labelled ‘synthetic history’ or ‘pseudohistory’ by Irish scholars.<sup>20</sup>

Bibelen hadde altså en viktig innflytelse på utviklingen av Irlands legendariske historie, og den ga ikke bare informasjon om andre tider og steder, den tilførte også nye narrative teknikker som kunne fungere som modeller når skriverne skulle skape en redigert fortid. Jeg bruker bevisst uttrykket redigert fordi jeg går ut fra at de fortellingene som omhandlet irenes fortid, ble bearbeidet for å passe med den nye kristne tradisjonen. Skriverne av fortellingene forandret på sin egen fortid helt bevisst.

---

<sup>18</sup> Ibid., side 19

<sup>19</sup> Ibid., side 1

<sup>20</sup> Ibid., side 3-4

## 2.2. Pseudohistoriens funksjon i ulike litterære genre

Som tidligere nevnt, benyttes pseudohistorie innenfor flere genre i tidlig irsk litteratur. I hvert tilfelle tjener den et behov for å knytte tekstens innhold opp mot noe for å gi den større historisk verdi eller viktighet.

Innenfor genealogigenren kan historien ha blitt manipulert slik med den hensikt å legge en viktig skikkelse i en slekt til en bestemt tid eller en bestemt hendelse for å gjøre den respektive personen til en stor helt, uten at han egentlig tilhører dette tidsrommet. Genealogiene kan også ha blitt manipulert slik at en familie, i følge slektshistorien, nedstammer fra viktige ”historiske” høvdinge eller helgener. Slik kunne familien påberope seg fornemt slektskap uten at dette nødvendigvis var tilfellet.

Når det gjelder annalene kan behovet for å tilpasse historien ha oppstått ved at skriverne ikke var sikre på når hendelser hadde funnet sted i fortiden, eller når personer hadde levd. Skriverne måtte dermed plassere dem i en tid de trodde var aktuell, eller ganske enkelt tilpasse dem resten av tradisjonen. Hendelser og personer kan også ha blitt satt til en bestemt tid for å være synkrone med, og for å knyttes til, viktige hendelser andre steder i verden. Dette har åpenbart variert fra sted til sted og tid til tid, slik at de forskjellige annalene vi har bevart, som er skrevet på ulike steder og til ulike tider, ikke stemmer overens med hverandre. De oppgir ofte forskjellige datoer og årstall for samme hendelse. Dette gjør at vi må behandle den informasjonen vi finner i annalene, og da særlig den informasjonen som omhandler tiden før annalene ble skrevet, altså annalistenes fortid og ikke samtid, med ekstrem varsomhet og skepsis. Informasjonen vi finner i annalene, er *syntetisk historie*, ikke historie.

Historien det skal berettes om i hylningsdiktningen, kan i mange tilfeller sies å være rent syntetisk. En av hoffpoetens, eller *filids*, oppgaver var å skrive hylningsdikt som skulle resiteres ved fester som brylluper eller feiring av store slag. Poeten var gjerne med som observatør ved slagene, og hans dikt skulle hylle høvdingen og hans heroiske gjerninger. På denne måten fungerte hoffpoeten som en krigsreporter som ivaretok historien. Hans øyenvitner rapporter kunne bli brukt som bevismateriale i rettssaker. Et viktig element ved denne diktningen er at svært mye av den er signert, i motsetning til prosaen, som gjerne var anonym. Dette gjorde at poetene ble sett på

som historikere, og det de skrev om, ble ansett som fakta. Dikt som omhandlet kriger og slag, ble betraktet som historiske dokumenter og øyenvitnerapporter. Poeten hadde vært til stede under slaget, og visste hva som hadde skjedd. Hvis et dikt tok for seg en såkalt historisk hendelse, ble diktet ansett som bevis for at denne hendelsen hadde funnet sted. Problemet er at poetens oppgave var å hylle sin patron, og det som ble skrevet om høvdingen kunne være oppspinn og overdrivelser, slik at poetens herre skulle bli fornøyd. Dermed kan heller ikke diktningen hevdes å være historisk korrekt. En *filid* hadde også en annen viktig litterær funksjon, nemlig å skrive elegier over døde helter, konger eller patroner. I denne forbindelse kan man også regne med at dikteren overdrev eller glorifiserte den avdøde for å gi denne et godt ettermæle. Det tidligste diktet vi har bevart i denne genren er *Amra Choluim Chille*, som har blitt tilskrevet dikteren Dallán Forgail. Dikteren kan ha vært en tidligere *filid* som senere konverterte til kristendommen og ble munk. Dette var ikke helt unormalt, og det førte til at de tidligere *filid* tilegnet seg ny kunnskap om den nye kristne læren i tillegg til den tradisjonelle ikke kristne. Slik kunne de knytte disse to sammen, og de fikk skriftfestet den ikke kristne tradisjonen, om enn noe bearbeidet.

Når det gjelder de irske vitaene, eller helgenbiografiene, må begrepet syntetisk historie heller ikke overses. Selv om vi i dag først og fremst oppfatter disse som litteratur, var formodentlig hensikten med hagiografien, da den ble skrevet, å fortelle om *historiske* personligheter og om deres liv. Likevel forteller vitaene kanskje mer om tiden de er skrevet på enn den tiden de skal referere til. Erich Poppe henviser i denne sammenhengen til det han kaller "the Cork school of hagiography" og forteller at "this school's fundamental methodological tenet is that hagiography is 'a production which rewrites history for its own particular purposes', that is, for the purposes of the times of its authors as well as of its audiences"<sup>21</sup>.

Et av problemene som oppstår hvis man skal lese disse biografiene som historie, er at hendelser og dateringer i vitaene på ingen måte stemmer overens med dateringene i annalene. Helgenen hopper i tid for å kunne være til stede ved ulike fantastiske "historiske" hendelser og utføre mirakler. Det er heller ikke uvanlig at helgenen møter skikkelser fra den tidlig irske fortellertradisjonen, skikkelser som

---

<sup>21</sup> Poppe 1999: 40

tilhører et helt annet tidsrom enn helgenen. Man kan altså si at biografiene har blitt manipulert. De utgir seg for å være historiske, men er egentlig oppdiktet litteratur, kanskje med rot i en virkelighet.

Helgener som opptrer sammen med skikkelser fra den sekulære fortellertradisjonen, kan man også se flere steder innenfor de fire fortellersyklusene. Et godt eksempel er *Acallam na Sénorach* der helter fra Fionns krigerbande kommer tilbake igjen fra det hinsidige Tír na nÓg og inn i kristen tid. Her treffer de St. Partick som de forteller sin historie til. I denne fortellingen har nedskriverne på en meget finurlig måte forbundet to tradisjoner slik at vi får høre om det førkristne samtidig som fortellingen er satt i kristen tid, og det er St. Patrick, med tillatelse fra engler, som gir grønt lys for at de hedenske fortellingene kan fortelles og skriftfestes. Også i fortellinger som *Altram tige dá Medar* og *Síaburcharpat Con Culainn* ser vi dette direkte møtet mellom den tidlige tradisjonelle og ikke kristne tradisjonen, og den nye kristne.

Det samme gjelder de såkalt sekulære irske fortellingene i sin helhet. I de ovennevnte fortellingene er kulturmøtet fremtredende og viktig for handlingen som sådan. Noen steder er det eksterne element nesten ikke synlig, andre steder er det fremtredende. I noen fortellinger virker de kristne aspektene som de er klare interpolasjoner. Jeg omtaler fortellingene som *såkalt* sekulære eller ikke kristne, nettopp fordi også disse har blitt endret i nedskrivningsprosessen, og mange av dem, om ikke alle, kan altså ikke lenger hevde å bare være sekulære. De har blitt nedskrevet i et monastisk miljø, der skriverne har flettet inn kristne elementer eller knyttet fortellingene opp til kristen tradisjon. Dette kan ha blitt gjort med flere ulike hensikter. Det kan ha blitt gjort av så enkle grunner som at klostrenes litterater følte et behov for å rettfærdiggjøre at de skrev ned sekulære tekster som refererte til en førkristen tid. I nedskrivningsprosessen ble de førkristne gudeskikkelsene euhemerisert og tilført kristne elementer for eksempel ved at en druide eller en gud kommer med en kristen profeti. Noen steder virker ikke denne profetien som om den har noen plass i fortellingen, den passer ikke inn, og dette kan tale for at den har blitt plassert inn i en førkristen fortelling for å gi den et kristent budskap. I slike tilfeller blir gjerne helten eller gudeskikkelsen i fortellingen omvendt til kristendommen, enten ved at han eller hun får høre en slik profeti, eller fordi han / hun treffer en helgen eller en annen kristen som forteller om den nye troen. Jan Erik Rekdal skriver



overbevisende om møtet mellom det tradisjonelle irske og den nye kristne tradisjonen: "the Christian scribe-narrator....Christianizes the ancient narratives by the use of Christian narrative elements, which, consequently, makes the two narrative traditions to which these stories relate, interact. ....He virtually blesses heathen myth by elements from the Christian tradition."<sup>22</sup>

Det er grunn til å tro at de "sekulære" fortellingene også ble oppfattet som historie i middelalderen, og derfor kan man bruke begrepet syntetisk historie også i disse tilfellene. Erich Poppe bruker termen "secular (pseudo-)historical narrative prose" om disse fortellingene og dette mener jeg er et dekkende begrep<sup>23</sup>. Videre skriver han at "the label 'secular (pseudo-)historical narrative prose' .....makes one important claim, that these texts – like the adaptations and the Saint's lives – purport to represent historical events, not fictions or inventions (the qualifying prefix 'pseudo-' reflects only the cautions and sceptical perspective of the modern historian)"<sup>24</sup>. Skriverne av fortellingene skrev ned "historie" som de tilpasset og manipulerte. Hvor mye av fortellingene som har vært "opprinnelig", og hvor mye skriverne la til, vil alltid være ren spekulasjon. I noen tilfeller kan det virke tydelig hva som har vært "opprinnelig" og hva som har blitt forfattet av skriveren, men det er vanskelig å fastslå med sikkerhet. Derfor blir det i det hele tatt lite relevant å snakke om noe opprinnelig, ettersom vi ikke vet hva dette var.

Professor John Carey (1994) hevder at det meste av den pseudohistoriske litteraturen vi har bevart fra 900 og 1000-tallet, er lange didaktiske dikt som hører inn under *Lebor Gabála Érenn*. Han skriver at det sannsynligvis også fantes pseudohistoriske verker i prosa, men at disse ikke er bevart, og at disse også mest sannsynlig hadde sitt utspring i *Lebor Gabála*<sup>25</sup>. Dette taler for at Carey har en snevrere oppfatning av hva syntetisk historie er, enn det jeg har definert det som her. Slik jeg har forstått hans artikkel taler han om pseudohistorie først og fremst i forbindelse med opphavsfortellinger. I følge min oppfatning av begrepet, som jeg har drøftet tidligere i dette kapittelet, vil jeg hevde at alle de genrene jeg her har snakket om, kan sies å være pseudohistoriske.

---

<sup>22</sup> Rekdal 1990: 8

<sup>23</sup> Poppe 1999: 33

<sup>24</sup> Ibid., s. 41

<sup>25</sup> Carey, 1994: 17

### 2.3 Om synkronisering / kronologisering

Når det er snakk om de to fortellingene jeg skal ta for meg, er det ingen tvil om at disse har blitt tillagt kristne elementer. I disse fortellingene kan skriverne ha syntetisert historien som et litterært grep for å synkronisere eller kronologisere fortellingene om Conchobar, og andre fortellinger innenfor Ulstersyklusen, med den kristne historieforståelsen. På den annen side hersker det dog ingen tvil om at skriverne av Ulstersyklusen også ønsket å fortelle om og gjenskape et bilde av tidligere tider. Vi skal se at tradisjonelle irske, og eksterne, importerte elementer ble flettet sammen til pseudohistoriske kreasjoner. Fortellingene skal fortelle om fortiden, men det er en selektiv fortid der skriveren har utelatt og føyet til elementer. Fortellingene er satt inn i en kristen kronologi, og den irske "historien" knyttes dermed til den kontinentale og kristne.

Synkronisere bruker jeg her i betydningen 'å sidestille'. Jeg mener at den irske tradisjonen blir sidestilt med, eller knyttet, til den kristne ved at karakterer som Conchobar og Cú Chulainn blir plassert inn i en kristen kronologi. Den kristne og den tidlig irske tradisjonen blir dermed samtidige ved at for eksempel Conchobars fødsel og død sammenfaller med Jesu fødsel og død. Conchobar og Jesus knyttes til hverandre og blir samtidige, det vil si synkrone med hverandre. Dette skjer ikke bare i forbindelse med Conchobar, også Cú Chulainn knyttes til Jesus, og også for hans vedkommende er det fødsel og dødsfortellingene om ham som viser klare paralleller til den kristne historien<sup>26</sup>. På denne måten kan man si at tiden i Ulsterfortellingene er *synkronisert* med den kristne.

### 2.4. Om typologi:

I middelalderen ble det vanlig å lese bibelen *typologisk*. I likhet med allegorisk lesning går den typologiske ut på å lese en dypere mening ut av det som står skrevet. Derfor er det ikke bare den bokstavelige betydningen som er viktig. En typologisk lese måte kan beskrives som det å la fortiden uttrykke det som er viktig for nåtiden. På denne måten er den typologiske tolkningsmetoden mer historisk forankret enn den allegoriske. Mens en allegorisk tolkning ser etter universelle temaer bak en tekst / fortelling, gir den typologiske fortolkningsmodellen fortiden relevans og forankring i nåtiden. Den typologiske lese måten er en fortolkningsmetode eller en form for

<sup>26</sup> Dette behøver ikke nødvendigvis å bety at Conchobar eller Cú Chulainn fungerer som en irsk messias-skikkelse.

eksegese som går ut på å se Det gamle testamentet i lys av Det nye. Ordet kommer fra det greske *typos* som betyr ”form”, ”mønster”, ”tegn” eller ”forbilde” og *logos*, som betyr ”ord”, ”tale”, ”tanke”<sup>27</sup>. En annen term for det samme er *figural interpretasjon*, der det latinske *figura* erstatter det greske *typos*.

Innenfor bibelforskningen begynte de tidlig kristne skriverne å forbinde hendelser eller skikkelser i Det gamle testamentet med hendelser eller skikkelser i Det nye testamentet. Det gamle testamentet ble lest som en profeti eller prefigurasjon på hva som skulle komme i Det nye testamentet. De ble sett på som profetiske forbilder (typer / figurer) for hva som skulle skje i kirkens liv og historie. Hendelser i Det nye testamentet ble dermed oppfattet som en oppfyllelse av det som hadde blitt profetert i Det gamle. Slik prefigurerer fortellingene i Det gamle testamentet korresponderende hendelser i Det nye testamentet. I lys av Det nye testamentet kunne man altså lese Det gamle testamentet som et forvarsel til Det nye. Det peker frem mot sin fullendelse i Det nye testamentet.

Det gamle testamentet er som kjent et jødisk skrift. Det er avhengig av Det nye testamentet for å kunne bli sett på som en prefigurasjon. I lys av Det nye testamentet blir Det gamle testamentet relevant for den kristne tradisjonen. Et eksempel på denne måten å lese tekst, finner vi i den gammeltestamentlige fortellingen om Jonas i hvalfiskens buk. Jonas befant seg i hvalens buk i tre dager før han ble kastet ut igjen. På samme måte var Jesus i dødsriket i tre dager før han gjenoppsto. Fortellingen om Jonas kan derfor sies å korrespondere med fortellingen om Jesu oppstandelse. Den kan tolkes som en profeti som prefigurerer det som skal komme, og Jesu oppstandelse er en oppfyllelse av denne profetien. Slik kan man se hendelser i Det gamle testamentet som varsler om det som senere skulle komme.

Et annet eksempel på typologisk bibeltolkning er forbindelsen mellom Adam og Jesus. I 1 Kor. 15: 45 blir Jesus omtalt som ”den siste Adam”, mens Paulus omtaler Adam som et *typos* til ”ham som skulle komme” i Rom 5:14.<sup>28</sup> Her ser vi et eksempel på at det ikke trenger å være likheter eller paralleller mellom Det gamle og Det nye testamentet, det kan like gjerne være motsetninger. Adam introduserte menneskeheten for synden med sin ulydighet. I Det nye testamentet befrir Jesus

<sup>27</sup> Berulfsen & Gundersen 1999. *Fremmedord og synonymer blå ordbok*, Kunnskapsforlaget, Oslo, side 213 kolonne 1, 365 kolonne 1.

<sup>28</sup> Encyclopædia Britannica, vol. 22 (1973), ss. 450-51, oppslagsord: Typology, underoverskrift: Biblical typology. I Rom. 5:14. *Adam står her som et motstykke til ham som skulle komme*. Godt Nytt – Det nye testamentet, Det Norske Biblesekskap (1978).

menneskene fra synden med sin lydighet<sup>29</sup>. Slik sørger Jesus for opphørelsen av syndefallet som Adam var ansvarlig for.

I følge Matt. 5:17 uttrykker Jesus selv at han er kommet nettopp for å *oppfylle*, ikke for å *oppheve* Det gamle testamentet: ”Tro ikke at jeg er kommet for å oppheve loven og profetene! Jeg er ikke kommet for å oppheve, men for å oppfylle.” Her sier han altså at det som står skrevet i Det gamle testamentet fortsatt gjør seg gjeldende. Kristus er kommet for å oppfylle det som ble profetert i Det gamle testamentet.

Jeg mener at de irske litteratene også har anvendt denne måten å lese tekster på i forbindelse med bearbeidelsen av de tidlige irske tekstene. Jeg har derfor valgt å lese oppgavens to gjeldende tekster typologisk, i den forstand at Conchobars liv korresponderer med Jesu liv, og at fortellingene gjenspeiler et ønske om å skape en irsk parallell til den jødisk-kristne tradisjonen. Da kristendommen begynte å gjøre seg gjeldende i Irland, eksisterte det allerede en rik fortellertradisjon på øya. Munkene, som var middelalderens skriftlærde, så verdien av å bevare det tradisjonelle legendariske materialet, og ved å tolke de gamle førkristne fortellingene typologisk kunne de rettferdiggjøre nedskrivningen av materiale som omhandlet det ikke kristne.

Ved å se på de ikke kristne fortellingene som profetier eller paralleller til bibelen ga de det gamle materialet nytt innhold samtidig som de bevarte den gamle tradisjonen. I tillegg knyttet de den gamle stedlige tradisjonen opp til den bibelske. Slik ga de sin egen tradisjon ny relevans. Den var ikke lenger bare relevant fordi den fortalte noe om irenes kulturelle fortid, den ble også relevant i forhold til den nye troen. Ved å tolke de irske ikke kristne tekstene typologisk gis disse tekstene et nytt innhold på samme måte som Det gamle testamentet blir gitt nytt innhold når det sees i lys av Det nye.

---

<sup>29</sup> Encyclopædia Britannica, vol.22 (1973), ss. 450-51

## 2.5. Oppgavens problemstillinger

Over har jeg redegjort for sentrale begreper i oppgaven min. Jeg skal behandle disse problemstillingene med utgangspunkt i to fortellinger innenfor Ulstersyklusen, *Compert Conchobar* og *Aided Conchobar*.

Jeg vil se på disse med tanke på syntetisk historie og synkronisering, og hvordan fortellingene kan leses typologisk.

Opgaven har følgende hypoteser:

1)

- At *Aided* og *Compert Conchobar* bærer preg av en typologisk lesning som kan ha vært med på å gi det legendariske materialet relevans for den nye kristne tradisjonen.
- En av fødsel –og dødsfortellingenes funksjoner har vært å skape paralleller til Det nye testamentet.
- Flere av fødsel –og dødsfortellingene er relativt sene, og dette kan tyde på at de er tilføyelser til evt. tidligere fortellinger med den hensikt å skape en heroisk biografi.

2)

- Synkroniseringen av de aktuelle fortellingene har påvirket Ulstersyklusen i sin helhet.
- Det oppsto på et tidspunkt et behov for eller et krav om såkalte heroiske biografier. Hvorfor oppsto dette behovet?
- Er det berettiget å forsøke å konstruere en heroisk biografi ved å sette ulike fortellinger sammen i en rekkefølge slik at de forteller om et bestemt liv fra begynnelse til slutt?

I kapittel 5, analysen, vil jeg forsøke å besvare disse problemstillingene ved blant annet å diskutere Conchobars rolle i Ulstersyklusen, introduksjonen av to nye litterære genre, og betydningen av disse for et eventuelt behov / krav om heroiske biografier. Med kristendommen oppsto et behov for å inkorporere den førkristne ”historien” i en bibelsk kronologi og virkelighetsforståelse, og dette gjaldt ikke bare for *Lebor Gabála Érenn* og den mytologiske syklusen, men også for hele Ulstertradisjonen.

## Kapittel 3: *Compert Conchobuir*

### - sammendrag av de to versjonene og gjennomgåelse av diktene

*Compert Conchobuir* finnes i to forskjellige versjoner, en tidlig og en sen. Den tidlige versjonen finnes i til sammen 7 manuskripter:

Yellow Book of Lecan (YBL)

The Book of Lecan,

The Book of Ballymote

T.C.D. H.4.22.

T.C.D. H.3.18

Rawlinson B. 512

The Phillips Collection of Irish Manuscripts MS. 9748

Vernam Hull har redigert og oversatt den tidlige versjonen av *Compert Conchobuir*, og den er å finne i *Irish Texts IV* fra 1934. Han har forsøkt, på grunnlag av seks av versjonene (den sjuende, som er å finne i the Phillips Collection of Irish Manuscripts, visste han ikke om da arbeidet ble gjort, men den er lagt til som appendiks i *Irish Texts*), å rekonstruere det han kaller ”den originale versjonen” av *Compert Conchobuir* (heretter *CConch.*): ”no attempt has yet been made to establish the original version of this tale”<sup>30</sup>. Han mener at denne fantes i det tapte 700-talls-manuskriptet *Cin Dromma Snechta*<sup>31</sup>.

Kuno Meyer har også en utgivelse av denne versjonen i *Hibernica Minora* fra 1884. Han har basert seg på YBL og T.C.D. H.3.18. Det er denne versjonen av *CConch.*, som er svært kort, som T. Kinsella har med i sin utgave av *Táin*.

### 3.1. Sammendrag av den korte versjonen

Ness er ute på sletten utenfor Emain Macha sammen med sine kongelige tjenere, da druiden Cathbad kommer gående forbi. Ness spør Cathbad hva denne timen er god for, og Cathbad svarer at en sønn som blir unnfanget i denne timen vil bli konge

---

<sup>30</sup> Hull: 1934, 5

<sup>31</sup> Williams & Ford, 1992: 95

over Irland. I mangel på andre menn i nærheten tar Ness med seg Cathbad og ligger med ham, og hun blir gravid. Hun går gravid i tre år og tre måneder.

Denne versjonen forteller kun om Conchobars unnfangelse. Den nevner ikke at han blir født, og den nevner heller ikke Conchobars navn, bortsett fra i tittelen. Om fortellingen i utgangspunktet hadde tittelen *Compert Conchobuir* er usikkert, de gamle håndskriftene hadde gjerne ikke tittel på fortellingene, de har kommet til i senere tid. Fortellingen er knapp, på ca 100 ord. Det virker ikke sannsynlig at fortellingen kan ha blitt fortalt slik den eksisterer skriftlig, da det ikke tar mer enn et halvt minutt å fortelle den. Den er også fri for typiske muntlige trekk som gjentakelser og oppramsinger.

Den lange versjonen av *Compert Conchobuir* finnes i disse manuskriptene:

Stowe MS. 992

The Book of Leinster

Egerton 1782

Yellow Book of Lecan

Kuno Meyer har basert seg på versjonen i Stowe MS. 992 i sin utgivelse, og denne er i følge ham skrevet mot slutten av 1300-tallet. Meyers oversettelse er publisert i *Revue Celtique VI* (1883-85). John Carey har en annen oversettelse i *The Celtic Heroic Age* (2003)<sup>32</sup>. Her finnes bare den engelske oversettelsen, og Carey oppgir ikke hvilket håndskrift eller hvilken versjon han har lagt til grunn for sin oversettelse. Imidlertid oppgir Meyer at de andre håndskriftene som inneholder den lange versjonen av *CConch.*<sup>33</sup> ikke har med diktene som er å finne i Stowe-versjonen. Carey har disse diktene med i sin oversettelse i tillegg til at den er svært lik Meyers, så det er god grunn til å tro at de har brukt samme versjon. Jeg kommer til å konsentrere meg om Meyers utgivelse, da denne også har med den gammelirske originalteksten, men der Careys oversettelse avviker fra Meyers i betydning<sup>34</sup>, vil jeg oppgi dette.

---

<sup>32</sup> Carey & Koch, 2003: 59-63

<sup>33</sup> Book of Leinster, Egerton 1782 og Yellow Book of Lecan. (Meyer, *Revue Celtique VI*, 173. Heretter RC VI)

<sup>34</sup> Dvs., jeg kommer ikke til å oppgi hver gang Carey bruker andre synonymer enn Meyer, men jeg vil oppgi de tilfellene der jeg mener at Careys oversettelse avviker slik at det kan ha noe å si for betydningen i diktet.

### 3.2 Sammendrag av den lange versjonen

Ness vokser opp hos tolv fosterfedre. Hennes navn er Assa til å begynne med, fordi hun var så snill og lett å oppdra. Druiden og krigeren Cathbad er på plyndringstokter rundt i Irland sammen med tre ganger ni menn. De kommer til huset der Assa og hennes tolv fosterfedre er, og plyndrer og dreper, og den eneste som overlever angrepet er Assa. Hun går til sin far Eochu Salbuide mac Loich og forteller hva som har skjedd, og han sier at de kan ikke hevne angrepet fordi ingen vet hvem det er som har gjort det. Dette svaret vil ikke Assa godta, så hun drar selv ut med tre ganger ni menn på krigertokt for å finne ham som har drept fosterfedrene hennes, og for å ta hevn. Det står videre at hun plyndret og ødela hvert distrikt hun var i, og derfor ble hennes navn forandret til Ni-hassa. En dag er hun alene ute i villmarken, hun får øye på et vann, og hun går og bader. Klærne og våpnene har hun lagt igjen på land. Da kommer Cathbad gående og han får øye på henne og truer henne på livet. Han sparer henne fordi hun lover å oppfylle hans tre ønsker: "thou must be under my protection, and there must be peace and covenant between us, and thou must be my only wife as long as thou livest"<sup>35</sup> (*i. sídh 7 córa do beth edraind 7 do beith do aenmhnaí ocum cein nod mair*<sup>36</sup>).

Etter at Cathbad og Ness har levet sammen en stund skal Ness hente vann til Cathbad fordi "at a certain hour in the night, a prodigious thirst fell upon Cathbad"<sup>37</sup> (*Do forbuir dono úttu romhor co Cathbad i n-araile trat do aidhche*<sup>38</sup>). Hun henter vann i elven Conchobar, og siler vannet gjennom sløret sitt. Likevel, når Cathbad skal til å drikke det oppdager han to små ormer i vannet, og han truer Ness på livet og tvinger henne til å drikke vannet i stedet. Hun drikker de to ormene, og etter dette blir hun gravid. Det står at hun går gravid "for as long a time as every woman is pregnant"<sup>39</sup>, altså ikke i tre år og tre måneder slik som i den tidlige fortellingen. Videre følger forklaringen på hvorfor hun ble gravid: "some say that it is by the worms that she was pregnant. But Fachtna Fathach was the leman<sup>40</sup> of the maiden, and he caused this pregnancy instead of Cathbad, the noble druid"<sup>41</sup> (*Ro toirchedh*

<sup>35</sup> RC VI: 1884, 79

<sup>36</sup> Ibid., 175

<sup>37</sup> Ibid., 179

<sup>38</sup> Ibid., 175

<sup>39</sup> Ibid., 180

<sup>40</sup> I John Carys oversettelse: "the young lover"

<sup>41</sup> RC VI: 1884, 180



*in ben iar sin in fedh bis cach ben torrach 7 comad dona duirbaib ro toirrchidhthea in ben iar foirinn ann sin. Fachtna Fathach tra is é ba maclendan don ingin 7 is e doroinne in toirrcis sin fria dar cenn Cathbaid chaemdhrat<sup>42</sup>).*

En dag når Cathbad og Ness er på vei til Fachtna Fathach, starter Ness' fødselssmerter. Cathbad ber henne om å vente med fødselen til morgenen etter, for da vil sønnen bli konge i Ulster eller i hele Irland og hans navn vil være kjent i Irland for alltid...”for it is the same day as the illustrious child will be born whose glory and power has spread over the world, namely Jesus Christ, the son of God everlasting”<sup>43</sup> (“*Mad dia m-beith at cumang, a ben*”, *ol Cathbad*,” *in ghein fil fat bruindi gan a breith có abhárach, daigh ro budh ri Ulad no Erenn uili do mac 7 forbía a ainm fa Eirinn co brath, uair is a comainm in lae cétna geinfis in gein irrdairc ro leth a clú 7 a cumachtu dar in domun .i. Isu Crist mac dé bithbí*<sup>44</sup>). Ness setter seg ned på en stein ved elvebredden til elven Conchobar, og klarer å utsette fødselen til dagen etter. Når gutten blir født har han en liten orm i hver hånd, og han faller rett ut i elven Conchobar, og Cathbad må hente ham opp. Det står at Conchobar får navnet Conchobar mac Fachtna. Cathbad kommer deretter med et dikt der han kaller Conchobar for ”The son of noble Cathbad”, og ”My son and my grandson”. Etter dette diktet står det: ”The boy was then reared by Cathbad, so that therefore he was called Conchobar the son of Cathbad. Afterwards Conchobar assumed the kingship of Ulster in right of his mother and his father, for Fachtna Fathach was the son of Rudraige, the king of Erinn, was his father, and it is he that begat Conchobar in Cathbad’s stead”<sup>45</sup> (*Ro hailed in mac sin iar sin la Cathbad, cona[d] aire atbertha Conchobur mac Cathbaid fris. Gabais iarom Conchobur righi n-Ulad iar sin ar thochus a máthar 7 a athar .i. Fachtna Fathach mac Rudraighe rí Erenn a athair 7 is e dorigine Conchobur dar cenn Cathbaid*<sup>46</sup>). Problemet rundt farskapet kommer jeg tilbake til i forbindelse med diktene i fortellingen.

---

<sup>42</sup> Ibid., 175

<sup>43</sup> Ibid., 180

<sup>44</sup> Ibid., 175-76

<sup>45</sup> Ibid., 182

<sup>46</sup> Ibid., 178

### 3.3. Diktene i *Compert Conchobuir*

Stowe-versjonen av *CConch.* inneholder to dikt. Meyer bruker betegnelsen *poem*<sup>47</sup> og *song*<sup>48</sup>, ikke *rethoric*. I originalteksten brukes imidlertid betegnelsen *rithoiricc* for det første diktet (*Conadh ann atbert Cathbad in rithoiricc oc taircedal geine Conchobuir cond-ébert inní so sis*)<sup>49</sup>, og *láid* for det andre (...*cona ann itbert in láid*)<sup>50</sup>. Carey bruker henholdsvis *retoiricc* og *poem*<sup>51</sup>.

Det første diktet i *CConch.* består av fem strofer med åtte linjer i hver strofe. De tre første linjene i hver strofe rimer (enderim), linje fire står alene. Linje fem, seks og syv rimer (enderim), mens linje åtte rimer med linje fire. Det kan settes opp slik: *a,a,a,b,c,c,c,b*. Det er Cathbad som kommer med diktet etter at han har bedt Ness om å utsette fødselen til dagen etter, slik at barnet skal bli født samtidig med Jesus. Han har allerede kommet med denne profetien i prosateksten før diktet<sup>52</sup>.

### 3.4. Det første diktet

#### Kuno Meyers oversettelse

O, Ness, thou art in peril.  
 Let everyone rise at thy birth-giving<sup>53</sup>,  
 Not...to soothe thee<sup>54</sup>.  
 Beautiful is the colour of thy hands,  
 O daughter of Eochu Buide.  
 Be not sorrowful, O wife<sup>55</sup>,  
 A head of hundreds and of the hosts  
 Of the world will he be, thy son.

---

<sup>47</sup> Ibid., 180

<sup>48</sup> Ibid, 182

<sup>49</sup> Ibid, 176

<sup>50</sup> Ibid, 177

<sup>51</sup> Carey & Koch, 2003, 61-62

<sup>52</sup> Originalteksten til diktene, slik de er å finne i Kuno Meyers utgivelser (henholdsvis RC VI for *CConch.* og *Death Tales* for *AConch.*) og i Johan Corthals utgivelse i *Eriu* 40 (1989) finnes i appendiks bakerst i oppgaven.

<sup>53</sup> Fotnotene som følger er Careys oversettelse: *Someone arises at thy birth-giving*

<sup>54</sup> *You do not obtain solace (?)*

<sup>55</sup> *Do not mourn, mortal*

The same propitious hour<sup>56</sup>  
To him and to the King of the world.  
Everyone will praise him  
For ever to the day of judgement.  
The same night he will be born,  
Heroes will not defy him,  
As hostage he will not be taken,  
He and Christ.

In the plain of Inis thou wilt bear him,  
Upon the flagstone in the meadow.  
Glorious will be his story<sup>57</sup>,  
He will be the king of grace,  
He will be the hound of Ulster,  
Who will take pledges of knights.  
Awful will be the disgrace  
When he falls.....<sup>58</sup>

Conchobur his name,  
Whoso will call him.  
His weapons will be red,  
He will excel in many routs<sup>59</sup>.  
There he will find his death,  
In avenging the pitiable god<sup>60</sup>.  
Clear will be the track of his sword  
Over the slanting plain of Laim<sup>61</sup>.

He will be no son to Cathbad,  
The beautiful active man.  
Yet by me he is beloved<sup>62</sup>

---

<sup>56</sup> *Omen and portent are the same*

<sup>57</sup> *On ewhose tales will be famous*

<sup>58</sup> *When he falls at the ditch.(?)*

<sup>59</sup> *He will muster(?) many slaughters*

<sup>60</sup> *Avenging God the Creator.*

<sup>61</sup> *Above the slope of Leitir Láim.*

Because.....useful to me<sup>63</sup>.  
 He will be a son of Fachtna Fathach,  
 As Scathach knows,  
 He will often take hostages  
 From the north and from the south.

### 3.5. Cathbads rolle som kristen profet

I dette diktet kommer ikke bare Cathbad med en profeti angående Conchobars fremtid, han kommer også med en Jesusprofeti. Cathbad har med dette diktet blitt gitt en profetisk rolle i fortellingen. I Ulstersyklusen ellers er det *druiden* Cathbad vi møter. I den korte versjonen av *CConch.* er det hans *druidefunksjon* som er fremtredende. I denne versjonen blir han også omtalt som druide, men her opptrer han vel så mye som en kristen profet. Drakampen mellom den førkristne og den kristne tro kjenner vi fra andre irske fortellinger, blant annet fra *Echtrae Chonlai*, der det kan argumenteres med at den nye troen ”vinner” over den gamle ved at Conle reiser til det hinsidige med en kvinne derfra, selv om farens druide har rådet ham fra å gjøre dette<sup>64</sup>. I *CConch.* etablerer den kristne troen seg i fortellingen på en meget fiks måte ved at en av den irske litteraturens mest kjente druider (om ikke den mest kjente) også opptrer som kristen profet. Skriveren har brukt en kjent skikkelse og en kjent hedensk institusjon og gitt den en kristen profetisk funksjon. På denne måten oppstår det her en kristen dialog med det førkristne, og slik skriver fortellingen seg inn i en tradisjon som tar for seg nettopp en slik type dialog, på lik linje med blant annet fortellinger som *Echtrae Chonlai*, *Immram Brain*, *Síaburcharpat Con Culaind* og *Altram Tige dá Medar*. I tillegg til Cathbads funksjon som druide i fortellingen, virker han nå også som kristen profet, muligens Irlands første. Her ser vi typologi anvendt. En fortelling om en hendelse i Irland i førkristen tid sees i lys av Det nye testamentet og fortellingen får med dette en direkte forbindelse med hendelser i bibelen.

Videre profeterer Cathbad Conchobars død. *Aided Conchobuir* blir senere en oppfyllelse av denne profetien hvis man leser dødsfortellingen i lys av fødselsfortellingen. I fjerde vers, der Cathbad profeterer Conchobars død, profeterer

---

<sup>62</sup> *No, mine, who am not loved*

<sup>63</sup> *For you are a plain facing my court (?)*

<sup>64</sup> Mc Cone 1990: 79-83

han også Jesu død, ved å forutse at Conchobar kommer til å møte sin død ”in avenging the pitiable God”.

### 3.6. Det første diktets innhold

Allerede i første strofe av diktet kommer det fram at det er et helt spesielt barn som skal fødes. Det gis inntrykk av at vi har å gjøre med en irsk messiasskikkelse. Linje to, sju og åtte viser dette<sup>65</sup>:

2. *eirgidh neach red lamnadh* (Let everyone rise at thy birth-giving)

7. *bud cend cét is cuire* / 8. *domuin e do mhac*

(A head of hundreds and of the hosts / Of the world will he be, thy son)

Videre, i andre strofe, fortsetter Cathbad med å sidestille Conchobar og Jesus. Conchobar skal bli født samtidig som *rí in domuin*<sup>66</sup>, verdens konge. Alle kommer til å prise ham helt til dommedag slik som Kristus skal hylles til evig tid. Hele strofen sidestiller de to, *seissim ocus Crist* (linje 8). Dette fortsetter i strofe tre. Fortellingene om ham vil være fantastiske<sup>67</sup>, han vil bli nådens konge (*in rí raith*<sup>68</sup>), og dagen han dør vil bli grusom (*bidh adhbul in pudur / a thoitim doclaith*<sup>69</sup>).

I fjerde strofe forutser Cathbad Conchobars død, og dette gjør at fortellingen peker direkte på det som skal skje i *Aided Conchobuir* (*And fogébha a aididh, / ac dighail dé dhoilidh*). Dette kan muligens argumentere for at denne versjonen av *CConch* har blitt komponert senere enn *Aided Conchobuir* av en som kjente til *Aided*. Denne argumentasjonen kan styrkes av at denne versjonen er såpass sen som den er (slutten av 1300-tallet). Versjonene som finnes i andre håndskrifter inneholder som nevnt ikke diktene, så om ikke annet kan diktene ha blitt komponert og lagt til i senere tid. På den annen side kan Meyers versjon A av *Aided Conchobuir* virke å være todelt, der andre del kan ha blitt interpolert. Det er denne siste delen som omhandler Conchobars fall i forbindelse med at han får vite om Jesu korsfestelse. Denne versjonen er dog fra LL, altså rundt to århundrer tidligere enn Stowe-versjonen av *CConch*.

<sup>65</sup> RC VI side 176-77, 180-81

<sup>66</sup> Ibid. Side 176

<sup>67</sup> ”Berømte” i Careys oversettelse. 2003: 61

<sup>68</sup> RC VI side 176

<sup>69</sup> Ibid.

Den korte versjonen av *CConch* er tidligere enn den lange, og denne inneholder så vidt jeg kan se ingen synlige kristne elementer. Den fungerer som en *rémiscél* til TBC<sup>70</sup>. I og med at det finnes en tidligere, og svært ulik fortelling om Conchobars fødsel kan det være fristende å anta at den senere versjonen som behandles her har blitt forfattet i etterkant av *Aided Conchobuir* for å få Conchobars fødsel og død til å henge sammen. Dette støtter også teorien om at middelalderens litteratur leste fortellingene typologisk. Ved å se fødselsfortellingen i lys av dødsfortellingen fungerer fødselsfortellingen som et forvarsel til Conchobars død. Man kan anta at skriveren av Stowe MS-versjonen kjente til *Aided Conchobuir* og ønsket å skape en rød tråd gjennom Conchobars liv fra fødsel til død. Dette har han gjort ved å henvise til Conchobars dødsfortelling allerede ved fødselen. På denne måten blir det som skjer i dødsfortellingen ikke tilfeldig, men oppfyllelsen av en profeti.

Femte og siste strofe tar for seg farskapet. Det fortelles at Conchobars far er Fachtna Fathach, ikke Cathbad. Dette har allerede blitt fortalt i den foregående prosaen, og strofen parafraserer eller repeterer det vi allerede vet. Dette med farskapet er imidlertid interessant. I den tidlige, korte versjonen av *CConch*. er det Cathbad som er faren til Conchobar, og det hersker ingen tvil om det:

Neissi ingeun Echach Salbuide bui inda rigsuide amaig ar Emain 7 a rigingena uimpi. Dolluid an drai seci .i. Cathbad drai. Do Tratraigi Maige hInais dáo. Atbert an ingen fris: ‘Cid dianat maith ind uair si indosa?’ ol si. ‘Is maith, ol se, do denum rig fri rigain.’ Iarmafoacht ind rigan imba fír. Asnoi an drai tar dea, ba fír. Mac dogenta isin uait sin forbia Erinn co brath. Tocuirestar-som iarum an ingen ina dochum, o nach aca ferscal ind-ocus dí. Ba torrach an bean.<sup>71</sup>

*(Neissi daughter of Echu Yellow-heel was on her throne outside before Emain, and her royal maidens around her. Cathbad the druid went past. He was from the Tratraige of Mag Inis. Said the maiden to him: ‘What is this present hour good for?’ saith she. ‘It is good,’ saith he, ‘to beget a king upon a queen.’ The queen asked whether it were true. The druid swore by the gods, it was true; the son that would be made at that hour (his name) would live in Ireland till Doom. Then the*

<sup>70</sup> *Táin Bó Cuailnge*

<sup>71</sup> Kuno Meyer (ed), *Hibernica Minora*, 1894: 50

*maiden invited him to her, as she saw no (other) male near her. The woman became pregnant.)*<sup>72</sup>

Fachtna Fathach er ikke nevnt i denne versjonen. Denne korte fortellingen fungerer godt som *rémscél* for *Táin Bó Cuailnge* sammen med fortellingen om hvordan Conchobar tilrøver seg kongedømmet i Ulster<sup>73</sup>. Dette gjør han på oppfordring fra Ness da hun har giftet seg med Fergus mac Róich etter Cathbads død. Conchobar må tilrøve seg kongedømmet for å bli hersker, fordi han ikke har noen rett til det. Dette er med på å forklare opptakten til konflikten i TBC. I den lange fortellingen, derimot, er det altså kong Fachtna Fathach, som er Conchobars far, og ikke Cathbad. Conchobar blir konge i Ulster gjennom sin far, for “Fachtna Fathach was the son of Rudraige, the king of Erin, was his father and it is he that begat Conchobur in Cathbads stead” (*Fachtna Fathach mac Rudraighe rí Erenn a athair 7 is e dorigne Conchobur dar cenn Cathbaid*)<sup>74</sup>.

Conchobar trenger altså ikke å tilrøve seg kongedømmet i denne versjonen, han har rett til det gjennom sin far. Dermed passer ikke denne fortellingen inn i rekken med *rémscéla* til TBC. Måten Conchobar blir konge på, forklares på to forskjellige måter: Den ene samsvarer med andre *rémscéla*, den andre gjør det ikke. Det er som om de to versjonene av *CConch.* tilhører to forskjellige tradisjoner. Dette kan også være med på å argumentere for at den senere versjonen av *CConch.* kan ha blitt komponert for å komplimentere *Aided Conchobuir*. Farskapssituasjonen i denne versjonen er slående lik den i den nytestamentlige fortellingen om Jesus. I Det nye testamentet er Jesus sønn av en stor konge, Gud. Men det er en annen som tar på seg ansvaret for å oppdra Jesus, nemlig Josef, Marias mann, som ikke er konge. I *CConch.* er også Conchobar sønn av en konge, Fachtna Fathach, men det er Cathbad (ikke konge) som oppdrar ham som sin egen sønn. Cathbad er Ness’ mann. Parallellen her kan sees på som et litterært grep som kan ha blitt tatt i bruk for å synkronisere de irske fortellingene med den kristne tradisjon. Igjen kan dette sees på som en type / figur til den parallelle hendelsen i Det nye testamentet. Den samme argumentasjonen som jeg bruker her kan også brukes om Cú Chullains liv i

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> *Scéla Conchobair maic Nessa*, Stokes (ed.) 1910

<sup>74</sup> RC VI, 182, 178

sammenligning med Jesu liv<sup>75</sup>. John V. Kelleher skriver i sin analyse av TBC og annalene at "...the death of Cú Chulainn was to be placed at 2 A.D. The choice of that date – like 33 A.D. for the death of Conchobar – was clearly to associate these heroes with Christ. Thus the lives of Christ and Cú Chulainn overlap by one year – to which may be added that each has a lifespan divisible by three; each has a divine father but is known as the son of a mortal father; each dies for his people, erect and pierced by a spear."<sup>76</sup> Jeg erkjenner at disse likhetene er minst like slående som dem mellom Conchobar og Jesus. Jeg mener i midlertid at den ene parallellen ikke utelukker den andre. Det finnes i tidlig irsk litterær tradisjon flere paralleller eller forsøk på synkronisering enn disse to, *Lebor Gabála Éirenn* er den mest åpenbare i denne genren<sup>77</sup>. Dette mener jeg viser at denne måten å tilpasse den stedlige tradisjonen med den eksterne på var et populært litterært grep i middelalderens Irland. I følge Kim McCone oppfordret pave Gregor den Store munkene i middelalderen til å blande det stedlige og førkristne med det kristne, for på den måten å gjøre overgangen til den nye troen enklere<sup>78</sup>. McCone argumenterer for at denne måten å benytte allegori på var meget populær i middelalderen og ble også brukt av pave Gregor den Store selv i hans tolkning av *Høysangen*<sup>79</sup>. Som allerede nevnt i innledningen mener jeg ikke at det å tolke *Compert* og *Aided Conchobuir* typologisk er noe som er unikt for disse to fortellingene, jeg mener at dette var en utbredt måte å lese tekster på i middelalderens Irland.

### 3.7. Det andre diktet

Det andre diktet i *Compert Conchobuir* følger etter at Conchobar er født. Det er Cathbad som kommer med dette diktet også. Diktet består av fem strofer, hver strofe av fire linjer. Siste linje i hver strofe gjentas som første linje i neste strofe.

<sup>75</sup> Der er det guden Lug som befrukter Dechtine, mens det er Dechtines mann som oppdrar gutten, og Cú Chullain får sitt navn etter ham.

<sup>76</sup> Kelleher, 1971: 121-22

<sup>77</sup> *LGÉ* kommer jeg tilbake til i kapittel 6

<sup>78</sup> McCone, 1990: 56, 81, 180

<sup>79</sup> *Ibid.*, 81



### **Kuno Meyers oversettelse<sup>80</sup>**

Welcome the stranger<sup>81</sup> that has come here,  
As they have told you,  
He will be the gracious lord<sup>82</sup>,  
The son of noble Cathbad.

The son of noble Cathbad,  
And of Ness, the strong<sup>83</sup>,  
Above.....<sup>84</sup>  
My son and my grandson.

My son and my grandson,  
The ornament of the world....<sup>85</sup>  
He will be a king of grace.....<sup>86</sup>  
He will be a poet, he will be just.

He will be a poet, he will be just,  
He will be the head of warriors over the sea,  
My beloved bird from the....<sup>87</sup>  
My kitten, my head<sup>88</sup>.

### **3.8. Det andre diktets innhold**

Innholdet i dette diktet er i stor grad det samme som i det første. Det kommer lite nytt. Imidlertid virker siste linje i andre strofe (og første linje i tredje strofe) obskur. Rett før diktet forklares det hvordan Conchobar får sitt navn: *Co tarrla druim tar ais dochum in t-srotha dianad comainm Conchobur 7 dobreatha in sruth dar ais, conus táraigh Cathbad iar dain 7 dobretha ainm fair o anmum in t-srotha .i. Conchobur mac Fachtna* (Then he went head over heels towards the river Conchobur, and the

---

<sup>80</sup> RC VI side 182

<sup>81</sup> Carey: *guest*

<sup>82</sup> *He will be the red generous one*

<sup>83</sup> *And of the young Ness*

<sup>84</sup> *Above the mighty fortress of the mantles (?)*

<sup>85</sup> *Beauty of the swift world*

<sup>86</sup> *He will be king of Ráith Line*

<sup>87</sup> *My own self from the heat (?)*

<sup>88</sup> *My puppy, welcome.*

river went over his back, until Cathbad seized him, and he was called after the name of the river, namely Conchobur mac Fachtna)<sup>89</sup>. I diktet kalles han derimot Cathbads sønn og sønnesønn. Det hersker liten tvil om at det er Fachtna Fathach som er faren til Conchobar i denne versjonen. Likevel er det som tidligere nevnt Cathbad som tar på seg ansvaret for å oppdra gutten som om han var hans egen sønn. Dette kan forklare at Cathbad omtaler gutten som sin sønn, men ikke som sønnesønn. Betydningen av dette har jeg ingen god forklaring på<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> RC VI, side 177, 181-82

<sup>90</sup> Den eneste logiske forklaringen på dette ville være om Cathbad er Ness' far, slik at han har et incestuøst forhold til sin egen datter. En slik forklaring har jeg imidlertid ikke vært borti, verken hos andre forskere eller i tekstutgivelser.

## Kapittel 4: *Aided Conchobuir*

- sammendrag av de ulike versjonene og gjennomgåelse av diktene

### 4.1. Sammendrag av de ulike versjonene

*Aided Conchobuir* finnes i fem versjoner, og alle disse finnes i *The Death-tales of the Ulster Heroes* av Kuno Meyer<sup>91</sup>. I tillegg er den gjengitt i Céitínns *Foras Feasa ar Éirinn*. De ulike versjonene finnes i disse håndskriftene:

The Book of Leinster

Edinburgh MS xl

MS.23.N.10 (R.I.A.)

Liber Flavius Fergusiorum

The Stowe MS.

Meyer har delt inn disse i versjon A til D, der LL og Edinburgh MS blir behandlet sammen som versjon A fordi de er svært like. Fortellingen om Conchobars død er den dødsfortellingen som er bevart i flest versjoner. Tittelen finnes også i en liste over fortellinger i LL, der den står under kategorien *oitte*, som Meyer har oversatt med "tragic or violent deaths"<sup>92</sup>.

### Versjon A

Denne versjonen av *AConch.* finnes i LL og Edinburgh MS xl. Begynnelsen på Edinburgh MS er obskur. På slutten av fortellingen er de to versjonene ulike, ellers ligner de såpass at de er behandlet sammen som versjon A. Denne versjonen kan deles inn i to deler.

### Del I

Connachtkrigheren Cet mac Matach stjeler Conall Cernachs krigstrofé, Mesgegras "kalkifiserte" hjerne. Dette er forklart med at Cet "knew that it had been foretold of Mesgegra that he would avenge himself after his death"<sup>93</sup> (*o rofitir Cet robói i tarngere do Messgegra a dígail iarna écaib*<sup>94</sup>). Cet har med seg denne overalt, i fall

---

<sup>91</sup> Meyer, 1906

<sup>92</sup> Ibid., v

<sup>93</sup> Ibid., 5

<sup>94</sup> Ibid., 4

sjansen skulle by seg til å drepe en Ulsterkriger med den. En dag havner Conchobar og hans menn i slag mot Cet og hans Connachtkrigere. Det er noen kvinner med fra Connacht, og etter råd fra Cet lokker de og smigrer Conchobar, og Cet benytter sjansen til å få slengt Mesgegras hjerne i hode på Conchobar med sin slynge i et øyeblikk der Conchobar er fokusert på det annet kjønn og ikke på slaget som kjempes. Den ikke bare treffer Conchobar, den fester seg i hodet hans, slik at to tredeler av Mesgegras hjerne sitter fast i hodet på Conchobar. Videre følger: "On the brink of the ford of Daire Dá Báeth it was that Conchobar fell. His grave is there where he fell, and a pillar-stone at his head and another at his feet"<sup>95</sup> (*For brú Átha Daire Dá Báeth is and dorochair Conchobar. Atá a lige and baile I torchair 7 corthe fria chend 7 corthe fria chossa*<sup>96</sup>)

Det virker som om dette kan ha vært slutten på en "opprinnelig" fortelling om Conchobars død, en fortelling som kan ha eksistert før man eventuelt fikk et behov for å se den i lys av kristendommen. Egentlig trengs det ingen fortsettelse, det er en helt logisk slutt som også er typisk for de irske fortellingene. Kim McCone kommenterer også dette med referanse til Carney:

Since this section concludes with the words 'His grave is in the place where he fell, and a pillar-stone against his head and a pillar-stone against his feet', Carney may well be right in seeing this as the 'traditional nucleus' of the tale about Conchobar's end (1955, 296). However, as Carney stresses, 'in the story as we have it he is revived in a most unconvincing fashion in order to play a part in what is essentially a Christian story' and 'while we may see in the early portion of the tale a genuine traditional story it cannot be shown that there was an early written form of the tale lacking the Christian element' (1955, 296-7)<sup>97</sup>.

## Del II

Conchobars lege forteller at hvis han tar Mesgegras hjerne ut av hode på Conchobar, vil han dø. Conchobar kan i midlertid leve med hjernen sittende hvor den er, men da vil Ulsters konge ha en skavank. Vi vet, ikke bare fra andre fortellinger fra middelalderens Irland, men også fra de tidlige lovtekstene, at en konge i Irland ikke kan ha fysiske skavanker<sup>98</sup>. I følge tidlig irsk lov forventes det at en konge har en

---

<sup>95</sup> Ibid., 7

<sup>96</sup> Ibid 6

<sup>97</sup> McCone, 1990: 74

<sup>98</sup> Dette kommer fram blant annet i *Tochmarc Étaine*. For referanse til lovtekstene, se Fergus Kelly, *A Guide to Early Irish Law*, 1988: 19-20

perfekt kropp, ”free from blemish or disability”<sup>99</sup>. Det medfører altså problemer for Conchobar å leve med Mesgegras hjerne sittende fast i hodet sitt. Ikke bare vil han ha en skavank, i tillegg til dette kan Conchobar ikke bli sint, ikke ri på hest, ikke være i kontakt med damer, ikke spise for mye, ikke løpe<sup>100</sup>. Han skal med andre ord ikke utsettes for noen følelsesmessig eller fysisk påkjenning. Det er som om en rekke ”gessa” blir pålagt ham. Conchobar vil dø hvis han bryter disse forbudene. Til tross for alt dette ønsker Ulsters krigere heller at Conchobar skal ha en skavank enn at han skal dø, og her ser vi et av få eksempler på at en konge får fortsette å regjere selv om han har en skavank. Dette kan sees på som et tegn på Conchobars viktige posisjon, og at han var høyt elsket. I syv år lever Conchobar slik, det eneste han gjør er å sitte, helt til han får høre om Jesu korsfestelse<sup>101</sup>. Det inntreffer et jordskjelv i det Jesus blir korsfestet<sup>102</sup> og Conchobar spør en druide hva det er som skjer. Druiden forteller om korsfestelsen og om at Conchobar og Jesus ble født på samme dag (”’That man, now’, said the druid, ’was born in the same night in which thou wast born, even on the eighth before the calends of January, though the year was not the same’. It was then that Conchobar believed”<sup>103</sup>). Deretter fortelles det at Conchobar var en av de to i Irland som trodde på Gud før kristendommens komme.

Videre følger et dikt (*retoiric*) som Meyer ikke har oversatt, og til slutt står det at det var en druide fra Leinster som fortalte om korsfestelsen, eller det kan ha vært Altus, en romersk budbringer som fortalte det.

### Edinburgh MS xl

Denne er mer eller mindre lik den versjonen som finnes i LL, helt fram til den delen som Meyer ikke har oversatt, der blir den annerledes. Begynnelsen er obskur. Edinburgh-manuskriptet sier at Conchobar gikk løs på hele skogen rundt ham og hogg den ned slik at den ble til en slette, og så sa han: ”’Tis thus I should avenge Christ upon the Jews, and upon those that crucified Him, if I could reach them”<sup>104</sup>.

<sup>99</sup> Ibid., 19

<sup>100</sup> Meyer: 1906: 9

<sup>101</sup> *Robóí dano isin chuntabairt sin céin robo beo .i. secht mbliadna 7 nirbo engramaid, acht a airisium inna suidi namma .i. naco cuala Crist do chrochad do aiudaidib.* Meyer: 1906, 8

<sup>102</sup> Matt. 27:51-52: ”Da revnet forhenget i tempelet fra øverst til nederst, jorden skalv og fjellene revnet, gravene åpnet seg, og mange av de avdøde hellige sto opp”. DNT, Det Norske Bibelselskapets Forlag, Oslo 1969

<sup>103</sup> Meyer: 1906: 9. (*In fer sin dano, ar in drúí, i n-óenaidchi rogein 7 rogenis-[s]iu .i. i n-ocht calde Enair cen cop inund bliadain. Is andsin rochreiti Conchobar.*) Meyer: 1906, 8

<sup>104</sup> Ibid., 11, fotnote a. (*is amlaid so do digolainn-si Crist for Iudalaib 7 for in lucht rochroch he da roisind iat.*) Ibid., 10, fotnote 27

På grunn av hans raseri spretter Mesgegras hjerne ut av hodet hans, og han dør.  
”And hence all say: ’A dweller in Heaven is Conchobar for the wish which he has uttered’”<sup>105</sup>.

### Versjon B

Denne versjonen finnes i MS. 23. N. 10 (R.I.A.). Hele del en av versjon A er utelatt, versjon B begynner med at Conchobar får høre om korsfestelsen. Det er den romerske budbringeren Altus som forteller om det. Han forteller om Jesus og hvem Jesus var, og Conchobar blir troende. Conchobar sier at om han hadde vært i nærheten ville han ha slåss mot jødene og dem som korsfestet Jesus. Deretter følger et dikt som Meyer ikke har oversatt, men som finnes i en oversettelse av Johan Corthals fra 1989<sup>106</sup>. ”Thereupon he shook himself as if he were going into a battlefield in the presence of Christ, so that Mesgegra’s brain jumped out of his head, and then he died there”<sup>107</sup>. Det forklares at Conchobar er den første hedningen som kom til himmelen fordi at blodet som rant ut av hodet hans etter at Mesgegras hjerne spratt ut var som en dåp for ham, og fordi han trodde på Jesus.

### Versjon C

I denne versjonen er Ulstermennene samlet ved Murthemne, og en druide og poet fra Leinster kommer. Han har akkurat kommet tilbake til Irland etter å ha lært dikterkunst, og Conchobar spør om det er noe nytt fra Alba eller fra kontinentet. Druiden forteller deretter om Jesu korsfestelse. Videre sies det at det var Altus som fortalte det når han kom som sendebud fra Roma. Altus var selv troende, og derfor fortalte han historien så godt at Conchobar også begynte å tro. Deretter følger en tredje forklaring: ”Or ’tis thus it happened...”<sup>108</sup>.  
Conchobar og Ulstermennene er samlet den dagen Kristus blir korsfestet, og det blir mørkt og månen blir rød som blod. Conchobar spør Cathbad hva dette skal bety, og Cathbad forteller at det er Conchobars fosterbror, nemlig han som ble født samme dag som ham, som har blitt korsfestet og lidd martyrdøden. Conchobar blir rasende, hugger ned skogen, og sier:

---

<sup>105</sup> Ibid., 11, fotnote a. (*7 conid aire sin aderait cach: ‘is nemedac[h] Conchobar trit an durtacht doroine Conchobar’.*) Ibid., 10, fotnote 27

<sup>106</sup> I Ériu 40. Gjennomgåelse av dette diktet følger.

<sup>107</sup> Meyer: 1906: 15. (*Is iar sin comoscrastur amail bid oc techt hi roi cathai ar belaip Crist co sesceand asa c[h]inn Meisgedra 7 conidebilt ind ar sin.*) Ibid., 14

<sup>108</sup> Ibid., 17

”The men of the world would know what I can do in fighting against the Jews for the sake of the crucifixion of Christ, if I were near Him”<sup>109</sup>. Mesgegras hjerne spretter ut, og Conchobar dør. Blodet som kommer ut av hodet hans er som en dåp for ham, og derfor blir han den første hedningen i Irland som kommer til himmelen.

### Versjon D

Versjon D finnes i Stowe-manuskriptet, og den er ulik de andre fordi det meste av den er i diktform (*retoiric*). De første fem linjene av fortellingen oppsummerer handlingen slik vi fikk den i versjon A, del én, det vil si fram til Conchobar får høre om korsfestelsen. Deretter får vi høre at Bachrach, en Leinsterpoet, forteller om Jesu død, og Conchobar hugger ned skogen. Videre følger et dikt som gjentar handlingen i versjon A, og som også referer tilbake til *Compert Conchobuir*. Prosadelen i denne versjonen er bare på ni linjer, resten er i diktform.

De fem versjonene av *Aided Conchobuir* er alle ganske like og de gir alle den samme forklaringen på hvordan Conchobar døde. Det som først og fremst varierer er hvem som forteller om Jesu korsfestelse, men dette spiller liten eller ingen rolle for handlingsforløpet i de ulike versjonene. Versjon B og C starter med at Conchobar får denne nyheten, og de gir ingen forklaring på hvordan Mesgegras hjerne havnet i hodet på Conchobar. Det virker som om disse versjonene tar det for gitt at leseren eller tilhøreren allerede har denne kunnskapen. Versjon A virker muligens å være den mest fullstendige, særlig hvis man tar Edinburgh-manuskriptet med i betraktning. Det er også denne versjonen som er den lengste. Det er versjon A Kim McCone refererer til i *Pagan Past, Christian Present*<sup>110</sup>.

---

<sup>109</sup> Ibid. (*Rofeasdais fir in beatha mo cumang ac cathugud fri hludaidhibh tre crochad Crist dia mbeinn a comfógus do*) Ibid, 16

<sup>110</sup> McCone, 1990

## 4.2. Diktene i Aided Conchobuir

Det finnes tre dikt knyttet til *Aided Conchobuir*, men disse finnes altså i forskjellige versjoner av fortellingene.

## 4.3. Det første diktet

Det ene diktet finnes i LL og i RIA MS. 23 N. 10, dvs. Meyers versjon A og B<sup>111</sup>. Meyer har dog ikke med mer enn to strofer av dette diktet i sin oversettelse, og han skriver i en fotnote at "I cannot translate the rest of the *rhetoric*"<sup>112</sup>. *Liber Flavii Fergusiorum*, Meyers versjon C, gir bare en linje av diktet, og denne ligner første linje i versjon A/B: *Ba aprainn na hIduil co hard iar n-éguibhrigh 7 rl* (It is a pity [that] the Jews [behaved] proudly after the death of the King etc.<sup>113</sup>). *Edinburgh XL* (også Meyers versjon A) inneholder kun en kort setning i prosa: *Dofaetsat mile fer n-armach lim-sa ac tesarcain Christ* (A thousand men should have fallen by me in defending Christ<sup>114</sup>). Diktet kalles *rethoric* i LL og *laíd* i *Liber Flavii*. Som allerede nevnt, har Meyer ikke med noen oversettelse av diktet. Johan Corthals har i ettertid, så sent som i 1989, publisert sin oversettelse av dette diktet i *Eriu* 40, side 41-59. Så vidt jeg vet er dette den eneste fullstendige oversettelsen av diktet. Verken LL-versjonen eller RIA MS-versjonen inneholder noen fullt forståelig tekst, og derfor har Corthals basert seg delvis på begge:

"Both versions must be taken as reflexes of a lost archetype, which is wholly or partly reconstructable through a comparison of both texts"<sup>115</sup>.

Diktet blir ytret av Conchobar når han får høre om Jesu korsfestelse. Det har fått oppmerksomhet både av Carney og Mc Cone fordi det er obskurt og er skrevet på meget arkaisk språk, samtidig som at innholdet i diktet er klart kristent. Carney bruker nettopp dette diktet i sitt verk *Studies in Irish Literature and History*<sup>116</sup> for å illustrere at et dikt ikke nødvendigvis trenger å være gammelt fordi det er skrevet på arkaisk språk. I de tidlige irske fortellingene er det vanlig at prosatekstene også inneholder dikt som repeterer eller parafraserer prosaen. Dialoger og monologer er også gjerne skrevet i diktform, og disse diktene er ofte skrevet på et meget arkaisk språk. Da Carney skrev var det en utbredt holdning at disse diktene var mye eldre

<sup>111</sup> Meyer, 1906: 4, 12.

<sup>112</sup> Ibid., ss. 11 og 13

<sup>113</sup> Johan Corthals, 1989: 42

<sup>114</sup> Ibid.

<sup>115</sup> Ibid., s. 43

<sup>116</sup> Carney, 1955: 295-303



enn prosaen fordi språket var mer arkaisk<sup>117</sup>. Dette ble brukt som argument for at fortellingene hadde eksistert lenge, og at diktene hadde blitt skrevet ned i sin opprinnelige form, mens prosaen, som er friere og ikke har strenge regler for metrikk og rim, ble skrevet ned i et mer moderne og forståelig språk. Et svært gammelt dikt, som referer til en bestemt fortelling, mente de såkalte nativistene vitnet om at fortellingen også var svært gammel, selv om den hadde blitt skrevet ned i et mer moderne språk. Carney mente imidlertid at denne argumentasjonen rakner når man ser på for eksempel diktet i *Aided Conchobuir*. Diktet er nemlig kristent fra ende til annen, og det er det umulig å komme utenom, uavhengig av hvordan man ønsker å tolke det. Dette vitner om at det er komponert i et monastisk miljø, muligens, mener Carney, for å imitere en gammel genre eller for å gjengi det man tenkte seg at Conchobar kan ha sagt på det språket skriveren forestilte seg at folk talte før i tiden. Carney skriver at

Nativist scholars would do well to reflect upon the fact that this Christian chronologist sat down and deliberately composed the difficult, obscure, and archaic-seeming rhetoric which Conchobar was supposed to have uttered when he heard of the Crucifixion. From this it would emerge that we can never assume that merely because rhetorics contain linguistic archaisms they are older in point of composition or 'writing down' than the text in which they are incorporated<sup>118</sup>.

Han mener videre at arkaiske monologer eller dialoger har blitt inkorporert i fortellingene for at de skal fremstå som realistiske og autentiske. Deretter skriver Carney:

A scholar with nativist views would tend to look upon 'rhetorics' as being of native or pre-literary origin, which, indeed they may well be in part. Yet in the saga of the death of Conchobar we must admit that this particular rhetoric (whatever about the *genre* as a whole) cannot have come from the native oral tradition: it was composed and written, as has been shown, by a Christian with a knowledge of the difficult science of chronology – in other words by somebody with a monastic education<sup>119</sup>.

Diktet i versjon D består av 13 strofer, hver strofe har to linjer.

---

<sup>117</sup> Dette synet er blant annet å finne i Proinsias Mac Canas artikkel *Conservation and Innovation in Early Celtic Literature*, i *Études Celtiques* 13 (1), 1972, 95-96

<sup>118</sup> Carney, 1955: 298

<sup>119</sup> Ibid, side 299-300

### **Johan Corthals oversettelse**

1. Alas that I did not get to meet the High-King: mankind would have seen me in the shape of a harsh warrior.
2. You will stir up, my mouth, great warlike harshness, victory in a noble combat, bitter slaughter of a lustrous(?) host.
3. The noble help, with which I would have supported Christ, would have eased (my) foolish cry: it would have been a great attack against the persecution of the perfect Lord.
4. It is a great story that a man's crucifixion is bewailed;...
5. I would have been seen doing a manly deed, withstanding companies, as a strong man above them protecting (and) assisting the Lord.
6. Would I not have been on the side of my forgiving God to help (Him)? Would it not have been an unequal combat in which I would have died? (But) I would have upset any equal opponent!
7. Christ, our heavenly Hero, was not unwilling to be caused to suffer, although He was made of an earthen body, our holy, mighty Christ.
8. What is the use for us, when we cannot approach (or: do not reach) (Him), of our bitter talk of despair, wherewith we clearly despair thereof that (or: despair while) we cannot avenge God? (i.e. vengeance). They are base bodies who crucified the King who has created the spaces.
9. We have been slain in our pride of mind, while we didn't reach the King; the crucifixion of Christ has afflicted us: if we should have risen (= taken up arms?), we would have died.
10. It were easier, had we not lived after the trouble of the High-King, the noble king who suffered the cross (and) the ring (= the crown?) in redemption of the sin of mankind.
11. Because of Him I would have gone into death out of (?) my lordship, I will let down apprehension of death. – It will be worth nothing.
12. In hearing about the lamentation of the High-King my heart should have hastened to precede the pure heavenly Hero.
13. Because of my words, in which I was not able truly to assist Christ, my

Lord heals me: deadly sorrow together with great (religious) fear of (its) cause. For it is a trial (?) to me to go to the abode (= to die) without having avenged the Creator.

#### 4.4. Diktets innhold

Diktet beskriver Conchobars konvertering. Han har gått fra å være er hedensk konge til å bli en troende kristen. Vi får høre om Conchobars sorg over at han aldri fikk møtt Jesus, og han klager over at hans ord er nytteløse nå som Jesus er død og han ikke kan forsvare ham<sup>120</sup>. Han forteller om hva han ville ha gjort om han hadde vært til stede da Jesus ble korsfestet. Alle ville ha sett ham kjempe for Jesus, og han ville ha vært villig til å gi sitt liv for Ham. Videre forteller han om hvordan hans hjerte er knust fordi han ikke kunne hevne Jesu korsfestelse, nå er det for sent, det er ingen ting han kan gjøre.

De to andre diktene knyttet til *Aided Conchobuir* finnes i Stowe MS. D. 4.2, fo. 54 a 3., Kuno Meyers versjon D<sup>121</sup>. Denne versjonen gir en kort oppsummering av fortellingens handling slik vi finner den i versjon A. Deretter følger et dikt som poeten Flann Mainistrech skal ha ytret (død 1056). Flann Mainistrech assosieres med klosteret Monasterboice. I følge F. J. Byrne var Flann Mainistrech av Monasterboice

the leading light among the 'synthetic historians' who shaped what was to remain for native scholars the official history of Ireland till the seventeenth century and beyond. He had been preceded by such figures as Máel Muru Othna, who wrote for Flann Sinnain in the 880s and put into verse the main scheme of the 'Lebor Gabála' or Book of Invasions... Flann belonged to the ancient royal line of Cianachta Breg, who were now hereditary abbots of Monasterboice.<sup>122</sup>

Flann Mainistrech er en av de mest kjente poetene og historikerne fra denne perioden (900-tallet). Hans dikt er bevart i blant annet LL. Han skal, i tillegg til å ha bidratt til *Lebor Gabála* og *Dindsenchus* ha nedskrevet genealogier, særlig for Uí Néill-dynastiet<sup>123</sup>. Det er neppe tilfeldig at det ene diktet i versjon D av *Aided Conchobuir* er tilskrevet en så viktig poet.

---

<sup>120</sup> Corthals, 1989: 51.

<sup>121</sup> Meyer, 1906: 18

<sup>122</sup> Byrne, 2005: 865

<sup>123</sup> *The Oxford Companion to Irish History*, ed. S. J. Connolly: 2004: 209

Siste setning i den korte prosadelen i versjon D går slik: *Cóica traiged immorro i fedh Taidhg mic Céin, ut dixit poeta .i. Flann [Mainistrech]* (Fifty feet, however, was the length of Tadh mac Céin<sup>124</sup>, ut dixit poeta, i.e. Flann Mainistrech). Deretter følger diktet, som er allittererende. Det er på to strofer, der strofe en er på fire linjer og strofe to er på seks linjer.

#### 4.5. Det første diktet i Stowe MS<sup>125</sup>

##### **Kuno Meyers oversettelse:**

Fifty feet, with abundance of delight,  
among hosts of strong-bridled distinguished men,  
was the length of the high-king in whom honour was conspicuous,  
of Tadh mac Céin, from whom are the Cianacht.

Conchobar, famous was his guile,  
Ness' celebrated son of ruddy beauty,  
high-king of Ulster – he deserved it –  
by whom the slope of Lámraige was cut down.  
In his grave....  
he found seventy-three feet.<sup>126</sup>

#### 4.6. Diktets innhold

I prosadelen før diktet fortelles det at Conchobar ryddet skogen på Mág Lámraige, der hvor han var da han fikk høre om Jesu korsfestelse. Conchobar var 73 fot lang. Tadh mac Céin var 50 fot lang. Første strofe i diktet tar for seg Tadh mac Céins storhet, både som konge og i størrelse. I andre strofe sammenlignes Conchobar med Tadh, og Conchobars storhet er enda større enn poeten og Cianacht-slektens egen forfader. Diktet forteller oss ikke noe nytt, den informasjonen vi får er allerede oppgitt i den foregående prosaen. Det vi derimot vi får vite er at en betydningsfull

---

<sup>124</sup> Forfader til Ciannachta-slekten, *ibid.*, 204

<sup>125</sup> Flann Mainistrechs dikt

<sup>126</sup> Meyer 1906: 19

poet og historiker som knyttes til klosteret Monasterboice erkjenner Conchobars storhet, som større en sin egen forfaders.

Videre, i paragraf 2, følger en linje i prosa før et nytt dikt følger:

*Is don cloich sin romudaig Conchobur rochan in fili* (Of that stone which ruined Conchobar the poet<sup>127</sup> has sung)<sup>128</sup>. Dette diktet er på 11 strofer, hver strofe på fire linjer.

Det er altså bare en setning mellom de to diktene, og den forklarer hva neste dikt handler om, nemlig Mesgegras hjerne/stein. Som nevnt tidligere (fotnote 127), skal det være poeten Cináed húa hArtacáin som ytrer diktet, en meget betydelig poet på 900-tallet<sup>129</sup>. Meyer skriver i innledningen til *Aided Conchobuir*<sup>130</sup>: ”Two late versions – those in the Edinburgh and in the Stowe manuscripts – add the further history of Mesgegra’s brain, the existence of which is revealed by God to Buite mac Brónaig, abbot of Monasterboice († ca. A.D. 520), who uses it as a pillow, whence it is known by the name of *adart Buiti*. In support of this, the Stowe version quotes a poem by Cináed húa Hartacáin, a poet who died in A.D. 975, another copy of which may be found in the Book of Leinster, p. 150 a, 1. 26”. Slik jeg forstår det, finnes altså en versjon av dette diktet også i LL. Diktet har blitt lagt til fortellingen i Stowe MS for å fortelle om hva som skjedde med Mesgegras hjerne etter at den spratt ut av Conchobars hode. Det er altså ikke en del av noen opprinnelig fortelling om Conchobars død, men den trekker fortellingen fremover i tid.

#### 4.7. Det andre diktet i Stowe MS<sup>131</sup>

##### Kuno Meyers oversettelse

O stone yonder upon the cold tomb of ever-famous Buite, the blessed son of Brónach, thou wast a diadem in battles of pursuit while thou wast in the head of the noble son of Ness.

Though thou wast an enemy to him, he hid thee, he nourished thee for seven full years: when he went to avenge the King of laws, ‘tis then was found his grave through thee.

<sup>127</sup> Her har Meyer en fotnote der det står ”i.e. Cináed húa hArtacáin.” (Meyer, 1906: 19). Se side 16.

<sup>128</sup> Ibid., 18-19

<sup>129</sup> F. J. Byrne: 1973, 77. Poeten skal ha dødd i 975 ( Ó Cróinín, 2005: 459)

<sup>130</sup> Meyer, 1906: 3

<sup>131</sup> Cináed húa hArtacáins dikt

The hero whom thou didst hit victoriously thereafter found  
through thee a draught of poison: to the son of Cathbad – men  
wailed – thou didst deal a drink of a serpent’s venom.

Venomous from the south Cet brought thee upon his back from  
the noble battle of Ailbe, the head of Emain’s king thou hast wrecked  
thereby, O brain of the youthful Mesgegra.

From the brake – all know it, - to the Ford at Daire Dá Báeth,  
Cet mac Mágach sent thee in violation of a bond from him for a  
cunning fight.

He cleft with thee, the deed was great, the crown of the king’s  
head, a kingdom of hostages, for ‘tis he that was the best hero on  
whom wind and sun would shine.

What was foretold thee all along, woe to the Leinsterman in  
whose company thou wast! thou never partedst from the noble  
king until thou leftst him in a meeting with death.

On the bare slope of Lámraige hosts of fair bands did homage to  
thee: thy struggle against thy comrade was rare, until thou fellest  
there out of his head.

The King who has shaped Heaven has revealed thee to the son of  
Brónach above Brí Breg; in a strong fortress in which he slept, where  
there is a multitude of white angels.

Since Bute with grace of fame has slept on thee without  
treachery, the hosts have eagerly humbled themselves to thee, until  
thou changedst colour, O stone!

The brain of Mesgegra in the battle, it was a fight against demons  
of doomed men; “pillow of Bute,” until Doom that shall be thy  
name with everyone, O stone!<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup> Meyer, 1906: 19, 21. Linjeindeligen er Meyers.

#### 4.8. Diktets innhold

Dette diktet er, som allerede nevnt, tilskrevet poeten Cináed húa hArtacáin som skal ha levd på 900-tallet, og det tar for seg Mesgegras hjernes eksistens og forteller hva som skjer med den etter at den spretter ut av hodet til Conchobar. Diktet forteller om hvordan Mesgegras hjerne først var inne i hodet på Conchobar, at den ødela ham og at det var gjennom den Conchobar møtte sin død. Strofe 1-8 tar for seg dette i forskjellige vendinger.

Fra strofe 9 begynner vi å få høre om hva som skjedde med Mesgegras hjerne etter Conchobars død. Gud viste Buite mac Brónaig hvor den lå, og han tok den med til sitt fort<sup>133</sup>, som jeg antar var Monasterboice. Buite mac Brónaig skal ha grunnlagt klosteret Monasterboice på 400-tallet, og klosteret har fått sitt navn etter ham: Mainistir Bhuithe. Deretter brukte Buite den som hodepute. Det virker som om slutten av diktet forteller om hvordan denne hjernen har fått hellig status, og at den har blitt sett på som en relikvie etter at den ble funnet av Buite. Siste strofe i diktet forteller muligens om hvordan Mesgegras hjerne har blitt brakt med til slag som beskyttelse på samme måte som manuskripter som ble sett på som hellige. For eksempel skulle *Cathach*, som i følge tradisjonen ble skrevet av Colum Cille, ha beskyttende effekt i kamp. Det virker logisk at Mesgegras hjerne skal ha hatt samme effekt, i og med at den etter et slag som holdt på å drepe Conchobar, var inne i hans hode til han fikk høre om Jesu korsfestelse. Dette igjen førte til at Conchobar, i følge tradisjonen, ble den aller første kristne i Irland, og dermed den første iren som kom til himmelen. I ettertid avslørte Gud hvor hjernen lå, slik at den ble funnet av grunnleggeren av Monasterboice og brukt som hans hodepute.

Stowe-versjonen av *Aided Conchobuir* kan ha som hensikt å fortelle om Mesgegras hjerne heller enn om Conchobars død, da den på under hundre ord oppsummerer den handlingen vi får i LL-versjonen av *Aided Conchobuir*, for så å presentere dette diktet. Det er egentlig Mesgegras hjerne denne versjonen handler om, ikke Conchobar. Likevel understreker den Conchobars betydning, ikke bare den han skal ha hatt i sin samtid, men også den betydningen han har hatt gjennom historien. Århundrer etter at Conchobar skal ha dødd har fremdeles Mesgegras hjerne stor

---

<sup>133</sup> Meyer, 1906: 3

betydning og hellig status, nettopp fordi den var inne i Conchobars hode og førte til hans frelse.

I denne versjonen knyttes Conchobar utvilsomt til Monasterboice. Mesgegras hjerne skal ha blitt oppbevart der og hatt hellig status fra begynnelsen av klosterets eksistens på 400-tallet. Senere, på 900-tallet, er Conchobars storhet fremdeles ikke glemt, da overhodet for klosterskolen ved Monasterboice, Flann Mainistrech skriver om Ulsterkongen og erkjenner at han er overlegen sin egen forfader.

Det at fortellingen om Conchobars død knyttes så tett opp til et viktig middelalderkloster understreker muligens viktigheten av fortellingen, eller den status Conchobar fremdeles hadde, flere århundrer etter at han skal ha levd.

Det kan virke som om Conchobar her har fått en hellig status, nettopp fordi han i følge tradisjonen ble den første kristne i Irland.

En annen mulig tolkning av versjon D av *Aided Conchobuir* kan være at den skal forklare opphavet til Buite mac Brónaigs hodepute. Da blir en typologisk lese måte plausibel: hvis man leser versjon D i lys av kunnskapen om at Buite mac Brónaig brukte en kalkifisert hjerne som hodepute, blir versjon D relevant for irene i kristen tid.



## Kapittel 5: Analyse

### 5.1. Heroisk biografi i irsk tradisjon

Innenfor alle de fire fortellersyklusene i irsk tradisjon finner vi det som kan kalles heroiske biografier. Dette er flere fortellinger som omhandler ulike hendelser eller stadier i en persons liv og som til sammen kan sies å utgjøre personens livshistorie. Som alltid i irsk tradisjon, er det helter, guder eller konger som har en slik biografi. Som regel starter en slik livshistorie med en helts eller en guds/gudinneres fødsel, heltene blir ofte unnfanget av en jordisk mor og en overnaturlig far, og dette forklarer avkommets overmenneskelige kvaliteter. De ulike fortellingene som følger, kan stå alene som fortelling, men inngår samtidig i en biografi. Slike livshistorier har som regel en god del fellestrekk og ligner hverandre.

Heroiske biografier begynner ofte med en såkalt *compert*-fortelling, der heltene blir unnfanget og født. Videre vil det være beretninger om heltens oppvekst og voksne liv, og til slutt en dødsfortelling. Særlig fødselsfortellingene har flere likhetstrekk. Det er også vanlig at heltene eller kongene lever under såkalte *gessa*, det vil si bestemte forbud eller påbud som må overholdes. Ofte er det brudd på disse som til slutt fører til personens død.

Forskeren Thomas Ó Cathasaigh ser for seg den heroiske biografien som et internasjonalt mønster<sup>134</sup>. Han mener at unnfangelese- eller fødselsfortellingene og dødsfortellingene inngår i et større mønster, og dette kaller han heroisk biografi. Han behandler ikke de enkelte fortellingene som selvstendige, men som en del av et større hele. Selv om for eksempel fødselsfortellingen skulle stå alene, i et håndskrift som ikke inneholder de andre fortellingene om samme helt, mener Ó Cathasaigh at hvis man ser på alle fortellingene om samme helt fra unnfangelse til død, vil de fleste av disse livshistoriene følge det samme mønsteret. Videre presenterer han teorien til T. F. O'Rahilly om at heroiske biografier generelt er uttrykk for én og samme myte. To ulike skikkelser i to forskjellige fortellinger spiller samme rolle i fortellinger som strukturelt sett er like<sup>135</sup>: "O'Rahilly was much given to the statement of the type 'X and Y are (ultimately) identical' or 'X and Y are

<sup>134</sup> Ó Cathasaigh, 1977:1

<sup>135</sup> Ibid., 16

(ultimately) one and the same', where X and Y are mythological or quasi-historical personages."<sup>136</sup> Med dette forstår jeg at i for eksempel *Compert Con Culainn* og *Compert Mongain* spiller Lug og Mannanán samme rolle i de respektive fortellinger, og Cú Chulainn og Mongan har samme funksjon. I dette eksempelet blir altså Cú Chulainn X mens Mongan er Y, og i følge O'Rahilly er disse altså "(ultimately) one and the same". Der to skikkelser spiller mer eller mindre identiske roller i to mer eller mindre identiske episoder, har de samme funksjon på det narrative nivået<sup>137</sup>. Ó Cathasaigh hevder videre at denne teorien hadde vært enkel å forholde seg til hvis for eksempel Cú Chulainn og Mongan kun hadde opptrådt i fortellinger som lignet på hverandre og hvor de spilte den samme rollen. Men dette er ikke tilfellet. Cú Chulainn kan gjerne ha en helt annen funksjon enn Mongan i andre fortellinger.

Når det gjelder heltens fødsel, er det en rekke faktorer som spiller inn, og disse gjelder ikke bare i irsk tradisjon. Man finner dem blant annet også i walisiske fortellinger<sup>138</sup>. Alwyn og Brinley Rees presenterer en rekke elementer som er karakteristiske for fødselsfortellinger:

- i) Fødselen, og barnets fremtidige storhet blir forutsett av en guddom eller en druide. Dette finner man i *Compert Conchobuir* der hans fødsel blir forutsett av druiden Cathbad.
- ii) Det blir ofte fortalt at hendelsen vil bringe død eller ulykke over en konge eller mektig mann, eller et nært familiemedlem.
- iii) Vanskeligheter må overkommes for at kvinnen skal bli gravid. Hun kan ha vært steril helt til denne unnfangelsen<sup>139</sup>. Et annet eksempel er at hun kan være innelåst i et tårn strengt bevoktet for at hun ikke skal få treffe menn.
- iv) Unnfangelsen er mystisk. Det er ofte uklart om barnet har en jordisk far eller ikke, og hvordan unnfangelsen har funnet sted. Barnets far er som regel en overnaturlig skapning eller en kongelig<sup>140</sup>. Det kan være antydninger til incest<sup>141</sup>. I flere tilfeller blir moren med barn etter å ha svelget et lite kryp<sup>142</sup>.

---

<sup>136</sup> Ibid.

<sup>137</sup> Ibid.

<sup>138</sup> John Carey har blant annet en artikkel om dette, *A British Myth of Origins* i *History of Religions* 31 (1991-92), der han sammenligner *Compert Con Culainn* med fødselen til *Lleu Llaw Gyffes* i den fjerde grenen av *Mabinogion*, *Math uab Mathonwy*.

<sup>139</sup> *Togaíl Bruidne da Derga* i Gantz 1981:63

<sup>140</sup> Conchobor blir unnfanget av en jordisk mor og druiden Cathbad.

<sup>141</sup> *Compert Con Culainn*

<sup>142</sup> *Compert Con Culainn*, *Compert Conchobuir*, *Compert Conall Cernaigh*

- v) Helten blir gjerne født på en bestemt tid i historien, i Conchobars tilfelle forbundet med Jesu liv. I noen tilfeller må fødselen utsettes til et slikt beleilig tidspunkt<sup>143</sup>. Unnfangelsen eller fødselen kan være forbundet med ulike tegn i naturen.
- vi) Forskjellige dyr er gjerne assosiert med fødselen eller oppveksten.
- vii) Barnet forsvinner like etter fødselen, eller det blir gjort forsøk på å bli kvitt det (det blir kastet i vannet eller ført av sted i en båt) for å hindre en forutbestemt ulykke.
- viii) Enten allerede ved fødselen, eller i oppveksten, viser det seg at barnet har uvanlige eller overmenneskelige kvaliteter. Dette henger gjerne sammen med at helten er sønn av en gud fra det hinsidige.
- ix) Det kan være vanskelig å få gitt barnet et navn, eller det får navnet sitt grunnet spesielle omstendigheter<sup>144</sup>.

Flere av disse elementene kan være lån fra klassiske eller bibelske kilder, men det finnes også, ifølge Alwyn og Brinley Rees, flere som *ikke* er påvirket av klassisk eller kristen litteratur<sup>145</sup>. Diskusjonen rundt dette er nok dog ikke avsluttet med brødrene Rees' muligens litt forhastede konklusjon her.

Med fortellingen om Jesu fødsel i tankene er det en rekke av de ovenstående punktene som også er til stede i Det nye testamentet:

- i) Fødselen blir forutsett. En engel kommer til Jomfru Maria og forteller henne at hun skal bli med barn.
- ii) Det blir forutsett at hendelsen vil bringe død eller ulykke over en konge eller mektig person. I fortellingen om Jesus blir det profetert at Jesus skal bli konge over jødene. Dette får kong Herodes vite av de tre vise menn og han føler seg truet<sup>146</sup>.
- iii) Vanskeligheter må overkommes i forbindelse med kvinnens graviditet. Jomfru Maria blir gravid uten at hun har vært sammen med en mann, og dette byr på problemer overfor Josef. I følge Matt.1:18-21 vil Josef først skille lag med Maria når han får vite at hun er med barn, men han

---

<sup>143</sup> *Compert Conchobuir*

<sup>144</sup> Rees & Rees 1961: 223

<sup>145</sup> *Ibid.* s. 225

<sup>146</sup> Matt. 2: 1-8

ombestemmer seg da en engel kommer til ham og forteller ham hvordan det hele har gått til.

- iv) Unnfangelsen er mystisk. Barnets far er som regel en overnaturlig far eller konge. Dette er utvilsomt tilfelle i fortellingen om Jesu fødsel. Maria blir gravid selv om hun er jomfru. Barnets far er den allmektige Gud.
- vii) Det blir gjort forsøk på å bli kvitt barnet for å avverge en profetert ulykke. I Det nye testamentet bestemmer Kong Herodes at alle guttebarn under to år i området rundt Betlehem skal drepes fordi han frykter at profetien om at Jesus skal bli konge over jødene er sann<sup>147</sup>. I likhet med de irske fortellingene, overlever barnet.
- viii) Allerede ved fødselen eller i oppveksten viser det seg at barnet har helt spesielle eller overnaturlige egenskaper. Barnet skiller seg ut. Jesus skilte seg tidlig ut i oppveksten<sup>148</sup>.
- ix) Barnet får sitt navn grunnet spesielle omstendigheter. I dette tilfellet får Jesus sitt navn fordi det er bestemt av Gud. Det er en engel som forteller Maria og Josef hva barnet skal hete<sup>149</sup>.

Her ser vi altså diverse likhetstrekk mellom de irske fødselsfortellingene og fortellingen om Jesu fødsel. Hvordan disse parallellene har kommet til kan forklares på flere forskjellige måter: (1) Man kan tenke seg at de irske fødselsfortellingene har blitt forfattet i sin helhet i kristen tid for å skape paralleller til den bibelske tradisjon, eller (2) man kan tenke seg at deler av fortellingene har eksistert tidligere, men at likhetstrekkene vist over, de kristne elementene, har blitt lagt til av skriveren med samme formål som i punkt en (skape parallell til bibelen). På grunn av disse likhetstrekkene kan de ikke kristne fortellingene leses typologisk som prefigurasjoner til Det nye testamentet, og den irske tradisjonen knyttes dermed an til den bibelske.

(3) Man kan heller ikke utelukke at de ovenstående elementene, eller noen av dem, kan ha sitt opphav andre steder enn i Det nye testamentet. Parallellutvikling innenfor ulike tradisjoner skal ikke avvises, og det er på ingen måte sikkert at skriverne av bibelen var de første til å komme med de elementene som vi i dag

---

<sup>147</sup> Matt.2:13-17

<sup>148</sup> Blant annet Luk.3:46-52

<sup>149</sup> Matt.1:21, Luk.1:30-32

oppfatter som kristne fordi de er med i fortellingen om Jesu fødsel. De kan også ha bygget sin tradisjon på annet eldre materiale. Problemet med å lese de irske tekstene slik er at det finnes ingen beviser på hvordan fortellingene så ut før de ble skrevet ned, og som vi vet fikk de sin form slik vi har dem bevart i kristen tid. Skal man lese disse elementene som tradisjonelt irske, må man forutsette at fortellingene eksisterte i førkristen tid. Dette er umulig å bevise, og man vil derfor befinne seg på gyngende grunn i en slik argumentasjon. Om disse elementene allerede eksisterte i fortellingene før kristendommens komme til Irland er derfor noe vi ikke med sikkerhet kan si noe om. Vi kan ikke engang vite om fortellingene eksisterte i det hele tatt før de ble skrevet. Men dersom de allerede eksisterte vil argumentasjonen for at middelalderens skriftlærde leste tekstene typologisk likevel holde mål. Fantes disse trekkene allerede i fortellingene da de ble skriftfestet, hadde skriverne all grunn til å se på fortellingene som prefigurasjoner eller typer.

Jeg har så langt tatt for meg fødselsfortellinger. Videre, i heroiske biografier, følger diverse andre hendelser i heltens liv, for eksempel såkalte ungdomsbragder<sup>150</sup>, beilinger, store slag, reiser til det hinsidige og så videre. Som tidligere nevnt kan disse fortellingene også stå alene, det er ingen bestemt rekkefølge man må lese dem i for å forstå sammenhengen. De kan altså ikke sammenlignes med en moderne bokserie der man må begynne på bok nummer én for så å lese seg gjennom nummer for nummer. Det er få referanser til tid i fortellingene, og de refererer sjelden til tidligere hendelser som skal ha skjedd før fortellingen begynner. Derfor kan ofte fortellingene som kommer mellom heltens fødsel og død leses i helt tilfeldig rekkefølge. Hvis vi bruker fortellingene om Cú Chulainn som eksempel, ser vi at vi kan legge puslespillet et stykke: en del av fortellingene om han skal åpenbart ha funnet sted før han treffer Emer, det vil si mellom *Compert Con Culainn* og *Tochmarc Emire*. Videre, i en rekke fortellinger blir Emer nevnt, eller hun er med. Men i hvilken rekkefølge hendelsene i de ulike fortellingene skjer er uvisst. Det er bare i få av dem at vi får vite Cú Chulainns alder. Vi vet altså ikke når i Cú Chulainns liv hendelsene i for eksempel *Aided Derbforgaill* eller *Serglige Con Culainn* skal ha funnet sted på det narrative plan. Kanskje det aldri har vært noen tradisjon på det. Som tidligere nevnt, fungerer fortellingene utmerket som

---

<sup>150</sup> "youthful exploits"

enkelstående autonome beretninger. Og nettopp her er jeg inne på en av oppgavens problemstillinger: er det berettiget å forsøke å konstruere en biografi ved å sette ulike fortellinger sammen i en rekkefølge slik at de forteller om et bestemt liv fra begynnelse til slutt? Har det på et tidspunkt i historien oppstått et behov for å ha en heroisk biografi om noen av de viktigste skikkelsene i den tidlige irske tradisjonen? I så fall kan man tenke seg at man har forsøkt å legge et puslespill som egentlig ikke eksisterte. For å oppfylle dette behovet for en livshistorie har man laget fødsel og dødsfortellinger for å sette en ramme rundt disse selvstendige fortellingene og få dem til å bli en del av et større hele, en såkalt ”heroisk biografi”. Hvis dette er en mulighet, rakner da Ó Cathasaighs teori om at disse ”biografiene” inngår i et internasjonalt mønster? Hvis han mener at dette internasjonale mønsteret er førkristent vil jeg hevde at hans teori ikke holder mål. For å følge opp dette må man eventuelt se på hvor etablert dette mønsteret er i internasjonal sammenheng.

Hvis de ulike fortellingene kun var selvstendige fortellinger, og fødsel og dødsfortellingene ble forfattet eller oppdiktet på et tidspunkt da det hadde oppstått et behov for biografier, hvorfor oppsto dette behovet?

Jeg mener at dette behovet oppsto med kristendommens innpass i det irske samfunnet, og med de litterære genrene den nye tradisjonen brakte med seg<sup>151</sup>. Med kristendommen begynte man å forholde seg til en ny tidsregning. Irene, som hadde sin egen tradisjon og geografisk sett var isolert fra resten av den kristne verden, kan ha ønsket å knytte sin egen tradisjon og, blant annet som i *Lebor Gabála Éirenn*, sitt eget folk til den kontinentale kristne. Av den grunn ble det viktig å datere hendelser og skikkelser, sette dem inn i en kronologi. Og for å kronologisere dem eller synkronisere dem med hendelser i bibelen fikk viktige skikkelser fra den ikkekristne tradisjonen en fødselsfortelling og en dødsfortelling knyttet til seg, og derav en biografi.

I Conchobars tilfelle kan hans fødsel-og dødsfortelling ha blitt komponert for å synkronisere Conchobars liv med kristen tid. Ved å tilføre beretningene om hans fødsel og død, som sammenfaller med Jesu fødsel og død, blir hans ”biografi” utvilsomt tilpasset kristen kronologi. Hvis vi godtar at dette er tilfelle, kan det virke

---

<sup>151</sup> Hagiografien og annalene behandles senere i dette kapittelet

som om fødsel og dødsfortellingenes eneste funksjon har vært å kronologisere en rekke fortellinger og muligens gi dem større historisitet

Det er på ingen måte utenkelig at fortellingene om fødsel og død hadde mange flere funksjoner enn som så. Ved å anta at dette er fortellingenes eneste funksjon utelukker man muligheten for flertydighet, en mulighet som utvilsomt er til stede ikke minst fordi vi i dag vet at middelalderens litteratur tenkte allegorisk og symbolsk. Derfor blir det anakronistisk å si at en fortelling kun har hatt denne ene funksjonen. Da tolker man skriverens hensikt med fortellingen uten å ta middelalderens tenkemåte i betraktning. Denne feilen er lett å gjøre, fordi vi i dag er så distansert fra middelalderens tenkning. Jeg er ikke i tvil om at klostrenes litteratur hadde mer på agendaen enn bare å kronologisere fortellingene. Jeg mener at en annen funksjon har vært å gjøre den irske tradisjonen relevant for den nye kristne troen. Ved å se på fortellingene om Conchobars fødsel og død som kristne allegorier, blir lesningen av disse fortellingene relevante for tilhengerne av kristendommen. Som jeg nevnte i kapittel tre under punkt 3.5., kommer druiden Cathbad med en Jesusprofeti i forbindelse med Conchobars fødsel. Leser man denne fortellingen typologisk, i lys av Det nye testamentet, ser man hvordan Cathbads profeti går i oppfyllelse i Det nye testamentet, og den irske fortellingen om en opprinnelig ikke kristen konge i Ulster skriver seg inn i den bibelske tradisjonen.

Vi må heller ikke glemme at de irske fortellingene ble skrevet av forskjellige personer i løpet av et tidsrom som strekker seg over flere hundre år. Hensikten med fortellingene må ha forandret seg over tid på samme måte som samfunnet og menneskene forandret seg. Derfor kan man ikke engang hevde at to versjoner av samme fortelling er skrevet med samme hensikt, ettersom de gjerne ble skrevet ned med flere hundre års mellomrom. Likevel ligger det en implisitt kronologisering i fortellinger som omhandler fødsel og død. Hvis beretningene hevder å omhandle det som ble regnet som historiske skikkelser, noe de må sies å være dersom de nevnes i annalene eller genealogiene, knyttes fortellingene nødvendigvis til en spesifikk tid idet de omhandler fødsel og død. Jeg tar ikke her stilling til om Conchobar var en historisk skikkelse eller ikke, og det spiller liten rolle i denne sammenhengen. Likevel vil jeg hevde at skriverne av hans fødselsfortelling og dødsfortelling har oppfattet ham som historisk. Hadde ikke det vært tilfelle, ser jeg det som lite sannsynlig at de skulle knytte nettopp ham til den bibelske tradisjonen.

## 5.2. Conchobars ”biografi”.

Det eksisterer altså fortellinger om Conchobars fødsel, om hans død, og diverse andre fortellinger der Conchobar opptrer, som da naturlig nok må komme inn et sted mellom hans fødsel og død. Om Conchobars rolle i Ulstersyklusen generelt er det skrevet lite eller ingenting. Det er skrevet mye om heroiske biografier i irsk tradisjon, men så vidt jeg vet er det ingen som har skrevet om Conchobars ”biografi”. Dette kan virke underlig, i og med at han ved første øyekast er så fremtredende i Ulstersyklusen. Men ved nærmere ettertanke kan man spørre seg: Eksisterer det egentlig en biografi om Conchobar? Definisjonen på en biografi må være at det finnes en sammenhengende rekke fortellinger om en person fra han blir født til han dør. Hovedkriteriet for å kunne kalle noe en biografi må være at tittelpersonen også er hovedpersonen i biografien. Dette er ikke tilfellet med Conchobar. Problemet med å snakke om en biografi om Conchobar er at bare én av fortellingene som kommer inn mellom hans fødsel og død, har Conchobar i hovedrollen. I flertallet av fortellingene der Conchobar opptrer, er det Cú Chulainn som har hovedrollen, og disse fortellingene inngår i en eventuell biografi om Cú Chulainn. Det er mer berettiget å snakke om en biografi når det kommer til Cú Chulainn. Dette vil jeg komme tilbake til senere i dette kapittelet, der jeg skal ta for meg forholdet mellom Conchobar og Cú Chulainn mer i detalj. En av grunnene til at det ikke er skrevet noe om Conchobars biografi må være fordi noe slikt ikke eksisterer.

Hovedverket i Ulstersyklusen er utvilsomt *Táin Bó Cuailnge*. I selve TBC opptrer Conchobar bare på slutten, ellers ligger han syk sammen med resten av Ulstermennene som resultat av Machas forbannelse. TBC handler ikke om Conchobar, for TBC slik vi har den i dag, er en hyllest til den store helten Cú Chulainn. Likevel hører man Conchobar omtalt i *Táin* når Fergus forteller Connachtmennene om Cú Chulainns oppvekst. Men fortellingen *handler* om Cú Chulainn. Når det er snakk om Conchobars liv virker det umulig å komme utenom Cú Chulainn.

Ellers opptrer Conchobar i fortellinger som *Longes mac nUislenn*, *Mesca Ulad*, *Noínden Ulad*, *Compert Con Culainn*. Ikke i noen av disse opptrer Conchobar i hovedrollen. De eneste fortellingene som faktisk *handler* om Conchobar er hans fødsel og dødsfortellinger og *Scéla Conchobair maic Nessa*. Den sistnevnte tar for



seg hvordan Conchobar klarte å tilrøve seg kongeriket fra Fergus, og fungerer som en *rémscéil* til *Táin*<sup>152</sup>. Dette utgjør ikke noen biografi, særlig ikke for en av de aller mest kjente kongene i irsk tradisjon.

Barbara Hillers har i sin artikkel *The Heroes of the Ulster Cycle* laget en liste over sentrale karakterer i Ulstersyklusen og tegnet opp et kart over hvor mange av fortellingene de ulike karakterene opptrer i<sup>153</sup>. Hun har begrenset seg til 28 fortellinger innenfor syklusen. Her kommer det frem at Conchobar kun opptrer i 11 av de 28 fortellingene, og det er bare i *Aided Conchobuir* han spiller hovedrollen<sup>154</sup>. De tre Ulsterheltene som opptrer oftest, er Conall Cernach, Cú Chulainn og Fergus, i nevnte rekkefølge. Deretter kommer Conchobar på fjerde plass sammen med Lóegaire, Dubtach, Sencha og Celtchair som opptrer henholdsvis 10 og 11 ganger. Conchobar blir riktignok nevnt i en rekke fortellinger, men bare i begynnelsen av dem. For eksempel åpner *Tochmarc Emire* slik: *Día mbáatar Ulaid fecht n-ann i nEmain Macha la Conchobar oc ól inn Iarngúalai*<sup>155</sup>. Årsaken til dette er at utgangspunktet for fortellingene i Ulstersyklusen gjerne er Emain Macha der heltene er samlet rundt Conchobar. Han er en forutsetning for den historiske rammen, men ikke på fortellerplanet. Barbara Hillers skriver: ”Conchobar is, of course, a *sine qua non* at Emain Macha; after all it is *his* food and drink that is being consumed by the *Ulaid*. At the same time, there is always a certain distance between him and the rest of the heroes...Conchobar presides over the ‘nobles of Ulster’ rather than being mentioned as one of them.”<sup>156</sup>

La oss nå anta at det oppsto et slikt behov for å ha en biografi rundt sentrale skikkelser i den irske tradisjonen. Skriverne, eller fortellerne fant dermed ut at fortellingene med Conchobar vanskelig kunne utgjøre en biografi om ham. Enda hendelsene i Ulstersyklusen skjer nesten utelukkende rundt Conchobar og Emain Macha, spiller Conchobar selv bare en birolle. Det finnes ikke bevart noen fortellinger om hans ungdomsbragder eller slag der Conchobar er helten. Bare i tre fortellinger er han protagonisten. I utgangspunktet hadde fortellingene ikke noen

<sup>152</sup> Se kapittel 3, side 31 og 32

<sup>153</sup> Hillers 1994: 103

<sup>154</sup> *Compert Conchobuir* og *Scéla Conchobair* er ikke med på lista.

<sup>155</sup> ”one time the Ulstermen were in Emain Macha with Conchobar drinking of the vat Iarnguala.” Hillers 1994:99

<sup>156</sup> *Ibid.*, side 104

tittel, disse har kommet til senere, og fortellingene er naturlig nok ofte oppkalt etter protagonisten.

Conchobar blir, som sagt, ofte nevnt helt i starten av fortellingene, sammen med informasjon om fortellingens setting<sup>157</sup>. Dette er naturlig. Syklusen handler om et krigeraristokrati, der krigerne oppholder seg ved et kongssete rundt kongen. Det *må* være en konge i Ulstersyklusen, men denne kongen er bare et inventar i Emain Macha. Han er med på å utgjøre fortellingens setting, han er en del av sceneanvisningen. Hvis man hadde et behov for biografier, kan det ha budt på problemer at den største kongen i tradisjonen ikke har noen biografi. Ved å konstruere fortellinger om hans fødsel og død derimot, har man et godt utgangspunkt. Problemet er det som kommer i mellom.

Hva vet vi egentlig om Conchobar? Vi vet at han, i hvertfall i følge én versjon, ble født samtidig som Jesus. Ved å plassere Conchobar til Jesu tid blir også resten av Ulstertradisjonen knyttet til denne tiden, i og med at Conchobar er så viktig for Ulstersyklusens setting. Vi vet også at han var en mektig konge i Ulster og at han døde da han fikk høre om Jesu korsfestelse. Alle fortellingene som Conchobar opptre i, skal kronologisk ha funnet sted mellom hans fødsel og død, det vil si TBC og alle de andre tidligere nevnte fortellingene. Dermed blir alle disse også satt inn i en kristen kronologi og synkronisert med den kristne tradisjonen. Slik kan det sies at hele Ulstersyklusen fungerer som en indirekte biografi om Conchobar, og at ved å synkronisere Conchobar med kristen tradisjon, synkroniseres samtidig hele Ulstersyklusen med kristendommen, fordi Conchobar danner en ramme rundt hele Ulstersyklusen. Og når man så ser hans liv i lys av Det nye testamentet og gjør ham relevant for den kristne tradisjonen, blir også Ulstersyklusen i sin helhet relevant på tilsvarende måte, nettopp fordi Conchobar er så viktig for dens setting.

For å tydeliggjøre Conchobars rolle som tids- og stedsmarkør i Ulstersyklusen, vil jeg videre se på ham i forbindelse med to andre sentrale skikkelser i fortellingene, nemlig Cú Chulainn og Fergus.

---

<sup>157</sup> Med setting mener jeg her tid og sted og eventuelle andre nødvendige kriterier for narrativens handlingsforløp.

### 5.3. Conchobar og Cú Chulainn

For mange vil det første man tenker på når man hører termen ”Ulstersyklus” være Cú Chulainn. Det er tross alt han som er protagonisten i Ulstersyklusen.

Ulstersyklusen har også blitt kalt ”The Cú Chulainn Cycle”<sup>158</sup>, og da Lady Gregory utga sin bearbeidelse av *Táin Bó Cuailnge* kalte hun den for *Cú Chulainn of Muirthemne*. Selv om Conall Cernach opptrer i flere fortellinger enn Cú Chulainn, er det ikke Conall som først kommer opp i vår bevissthet som Ulsters store helt. I forbindelse med Cú Chulainn er det berettiget å snakke om en heroisk biografi. Det er bevart fortellinger om hans fødsel, hans ungdomsbragder, hans krigstrening, beiling, reise til det hinsidige og hans død. I tillegg har vi TBC, som forteller om hvordan han alene kjemper for Ulster mot resten av Irlands menn, *fir Érenn*.

Der Conchobar er inventar, er Cú Chulainn protagonist. Mens Conchobar spiller *fidchell*, passivt betrakter guttene ved Emain Macha spille hurling og drikker øl, *handler* Cú Chulainn. Conchobar har alltid krigere rundt seg, mens Cú Chulainn kriger alene for å forsvare *Conchobars* kongedømme. Conchobar er nødvendig for Ulstersyklusen som steds- og tidsmarkør, men opptrer bare som en passiv konge. Som jeg har vist tidligere, er Conchobar et nødvendig inventar i Ulstersyklusen, men han spiller ellers ingen viktig rolle i tradisjonen. Det gjør derimot Cú Chulainn. Slik blir tradisjonene rundt Conchobar og Cú Chulainn avhengige av hverandre. Det kunne ikke ha eksistert en Conchobar uten Cú Chulainn og omvendt. Dette er fordi Conchobar er nødvendig for settingen, mens Cú Chulainn er nødvendig for handlingen. En Ulstersyklus uten Conchobar ville vært som et Ibsenstykke uten sceneanvisninger. En Ulstersyklus uten Cú Chulainn ville vært som *Peer Gynt* uten Peer.

Conchobar og Cú Chulainn knyttes nært opp til hverandre på flere måter, og dette demonstrerer deres avhengighetsforhold. For det første er de to i familie. Det er Conchobars søster eller datter, Dechtine, som er Cú Chulainns mor. Det er usikkert om Dechtine er søster eller datter, ulike versjoner oppgir forskjellig<sup>159</sup>. Hvis hun er Conchobars søster, er altså Cú Chulainn hans nevø. Hvis hun er datter, er Cú Chulainn Conchobars barnebarn. I tillegg er det i *Compert Con Culainn* antydninger til incest. I følge fortellingen svelger Dechtine et lite kryp mens hun drikker. Samme

<sup>158</sup> Ó hUiginn, 1993:31

<sup>159</sup> I Van Hamels utgivelse, basert på LU-versjonen av *Compert Con Culainn*, er Dechtine Conchobars datter. Han oppgir i en fornote at hun i en annen senere versjon er Conchobars søster og heter Dechtire. *Compert Con Culainn and other Stories*, 1933:3

natt kommer guden Lug til henne i en drøm og forteller henne at hun har blitt gravid av å drikke dette kryptet og at det er han, Lug, som er faren til barnet. Når Ulstermennene oppdager at Dechtine er gravid blir de urolige over at det ikke finnes noen far til barnet, og de mistenker Conchobar for å ha satt barn på sin søster / datter i beruset tilstand: ”*Ba ceist mór la hUltu nádcon fess céle fora seilb. Domét ba ó Chonchubur tre mesci, ar ba leis no foed ind ingen.*”<sup>160</sup> (Ulstermennene undret seg meget over dette fordi de ikke kjente til at hun hadde noen ektefelle. Det ble antatt at det var Conchobar [som hadde gjort henne gravid] i beruset tilstand fordi det var med ham datteren sov.<sup>161</sup>)

Det blir ikke gitt noe svar på om Conchobar har gjort dette eller ikke. Det virker ut fra fortellingen som om vi, leserne eller tilhørerne, får vite den riktige forklaringen på Dechtines graviditet, nemlig at det er Lug som har forplantet seg via det lille kryptet som Dechtine svelget. Ulstermennene, derimot, kjenner ikke til dette og tror at det er Conchobar som har forbrutt seg på sin datter eller søster. Det er helt motsatt av *Compert Conchobuir*, der Fachtna Fáthach gjør Ness gravid etter at hun har svelget to ormer. Her får vi vite at noen trodde det var ormene som hadde gjort Ness gravid, men at dette er feil, det var hennes hemmelige elsker Fachtna som gjorde det.

Hvis Lug gjorde Dechtine gravid, er Conchobar uansett Cú Chulainns onkel eller morfar avhengig av om Dechtine er Conchobars søster eller datter. Hvis det var Conchobar som forgrep seg på Dechtine blir han i tillegg Cú Chulainns far. I så tilfelle kan man virkelig snakke om ”My son and my grandson”, slik Cathbad uttaler i *Compert Conchobuir* i forbindelse med *Conchobars* fødsel<sup>162</sup>. Så vidt jeg vet blir slektskapet mellom Conchobar og Cú Chulainn aldri referert til i andre fortellinger. Hvis vi ser på Cú Chulainns liv videre, reiser han tidlig til Emain Macha for å være sammen med de andre guttene og for å få våpen, på tross av at hans mor ber ham om ikke å dra. Han blir invitert med Conchobar og hans følge til å være med til smeden Culann. Cú Chulainn skal komme litt etter de andre, og det er fordi Conchobar glemmer dette at Cú Chulainn får sitt navn. I TBC er det som kjent Conchobar og hans kongedømme Cú Chulainn forsvarer. Conchobar og Cú Chulainn er ikke bare nært knyttet opp mot hverandre i tid og rom, men også slektskapsmessig.

---

<sup>160</sup> Ibid., side 6

<sup>161</sup> Egen oversettelse

<sup>162</sup> se kapittel 3, side 10-11

Jeg viste i kapittel tre at det hersker forvirring rundt farskapet til Conchobar, og hvordan det kan trekkes paralleller til beretningen om Jesu fødsel her. Denne parallellen ser man også i *Compert Con Culainn*. I *Compert Conchobuir* er det to mulige fedre, nemlig Cathbad (ikke konge) og Fachtna Fatach (konge). Det blir fortalt at det er Fachtna som er den egentlige faren, men at det er Ness' mann Cathbad som oppdrar ham som om han var hans egen sønn. Parallellen til Det nye testamentet trenger jeg neppe å gjenta her. I *Compert Con Culainn* opereres det med tre farsfigurer, nemlig Lug (gud), Conchobar (konge) og Súaltaim (verken konge eller gud), Dechtines mann. Som nevnt tidligere dør Cú Chulainn, i likhet med Jesus, "erect and pierced by a spear."<sup>163</sup>

Hvis man sammenligner Conchobar og Cú Chulainns fødsel og død, og setter dem opp mot Jesu fødsel og død, ser det ut som om en av hensiktene med fortellingene om Conchobars fødsel og død kan ha vært å knytte ham opp mot Jesu liv *tidsmessig*, mens en av hensiktene med Cú Chulainns fødsel og dødsfortelling kan ha vært å skape en irsk parallell til Jesus. Dette er igjen logisk: Conchobar er en del av sceneanvisningen. Nå blir denne satt inn i en bestemt tidsepoke. Cú Chulainn er uten tvil den største helten i irsk tradisjon. Nå knyttes han opp mot den største helten i kristen tradisjon. Slik blir dateringen av Conchobars fødsel og død også med på å forklare settingen for Cú Chulainns liv. Jeg mener at fortellingene om Cú Chulainn ble lest typologisk på lik linje med fortellingene om Conchobar.

#### 5.4. Conchobar og Fergus

Den tredje teksten i Ulstersyklusen som omhandler episoder i Conchobars liv, og som har Conchobars navn i tittelen, er *Scéla Conchobair maic Nessa*. Her opptrer Fergus mac Róich som Conchobars rival, og fortellingen er en viktig *rémscéal* til TBC fordi den delvis forklarer den politiske konflikten i TBC.

Fergus er den karakteren som opptrer flest ganger i Ulstersyklusen etter Conall Cernach og Cú Chulainn i følge Barbara Hillers. Han fortjener å nevnes fordi også han er uunnværlig i TBC og i fortellingene som leder opp til TBC. Og det er Fergus som til slutt står opp av graven og beretter hele TBC etter at den har gått tapt i *Do*

---

<sup>163</sup> Kelleher, 1971: 121-22

*Faillsigud Tána Bó Cúailnge*. Dermed har han fått funksjon som øyenvitne til hendelsene i TBC, der han selv var en sentral og aktiv aktør i motsetning til Conchobars passive rolle. Frank O'Connor foreslo i *The Backward Look* fra 1967 at det var Fergus som var den opprinnelige helten i TBC, og at Cú Chulainn til å begynne med spilte en liten rolle. Deretter ble TBC bearbeidet, og Cú Chulainn fikk gradvis en stadig viktigere posisjon. I følge O'Connor spilte ikke Cú Chulainn noen fremtredende rolle i Ulstersyklusen før på 900-tallet<sup>164</sup>.

Det er flere likheter mellom Conchobar og Fergus. Først og fremst er de begge konger i Ulster. I likhet med Conchobar skal Fergus ha vært av enorm størrelse, det fortelles i *Scéla Conchobair* at det var syv fot mellom ørene og munnen hans, og syv never mellom øynene hans. Han var like sterk som syv hundre menn<sup>165</sup>. I versjon D av *Aided Conchobuir* får vi vite at også Conchobar er stor, nærmere bestemt 73 fot lang<sup>166</sup>.

I *Scéla Conchobair* får vi en detaljert beskrivelse av Fergus, og vi får også vite at han har en formidabel seksuell appetitt: det må syv kvinner til for å tilfredsstille ham. I samme fortelling får vi vite at også Conchobar har stor seksuell appetitt, og i hans regjeringstid gjelder den såkalte *ius prima noctis*, det vil si at alle nygifte kvinner skal tilbringe bryllupsnatten sin med Conchobar, slik at alle førstefødte blir hans sønner<sup>167</sup>. Dette skaper problemer i *Tochmarc Emire*, slik at Fergus og Cathbad må sove sammen med Conchobar og Emer for å beskytte Cú Chulainns ære. Vel så interessant som at de to ligner hverandre i størrelse og sexappetitt, er at i følge *Cóir Anmann* er også Fergus oppkalt etter sin mor, Róich eller Roach<sup>168</sup>. I Ó hUiginnns gjennomgåelse av etymologien bak navnet til Fergus viser han at det i følge genealogier kan se ut som om Fergus og Conchobar er i slekt<sup>169</sup>.

Det finnes i tradisjonen også en annen Fergus, nemlig Fergus mac Leite. Han skal også ha vært konge i Ulster, og han assosieres gjerne med Fergus mac Róich. I fortellingen *Echtra Fergus Maic Léti* får kong Fergus en skavank etter å ha sloss med et sjømonster, men Ulsterfolket forteller det ikke til ham, og lar han fortsette å

<sup>164</sup> Ó hUiginn, 1993:31

<sup>165</sup> Stokes (ed.), *Scéla Conchobair maic Nessa* i *Eriu* 4, 1910:26-27

<sup>166</sup> Meyer, 1906:18-19

<sup>167</sup> Stokes, 1910:24-25

<sup>168</sup> Ó hUiginn 1993: 32

<sup>169</sup> Se Ó hUiginn, 1993:32-34

være konge til tross for regelen om at en konge ikke skal ha skavanker. Han lever som konge med denne skavanken i syv år, slik som Conchobar<sup>170</sup>.

Fergus spiller, i likhet med Cú Chulainn, en mer aktiv rolle i Ulstersyklusen enn Conchobar, og han er mer til stede i tradisjonen både ved at han opptrer i flere fortellinger og ved at man blir bedre kjent med Fergus' karakter. Selv om det ikke er bevart noen *Compert*-fortelling om Fergus finnes det likevel såpass mange fortellinger om han eller med han som aktør, at også i hans tilfelle kan det være berettiget å tale om en biografi.

### 5.5. Dateringer av Conchobar i annalene

De irske annalene kan sees på som de tidligste irske historiebøkene. De ble, som all annen middelaldertekst, nedtegnet i klostrenes skrivestuer. De nedtegnelsene som omhandler de første århundrer etter vår tidsregning er ikke samtidige, de er tilføyet i senere tid. Dette sier seg selv, da skriften først ble innført ved kristendommens komme. I følge Kathleen Hughes<sup>171</sup> er Ulsterannalene (AU) den mest komplette krøniken vi har bevart i dag, med unntak av *Annals of the Four Masters*, som er fra 1600-tallet. Hughes ser for seg at det en gang fantes én stor krønike som hun kaller *The Chronicle of Ireland* (CI), som har vært kilden til både Ulsterannalene og den såkalte *Annals of Tigernach* (Tig.) som i dag bare finnes i fragmentform. Hun ser for seg at AU og Tig. er uavhengige versjoner av samme kilde, og hvis man sammenligner annalene kan man forsøksvis rekonstruere en hypotetisk *Chronicle of Ireland*. Både AU og Tig. tar for seg hendelser i den nordre halvdelen av Irland. Av den grunn er det disse som opptar meg i dette tilfellet, og ikke for eksempel *Annals of Inisfallen* som først og fremst kan sies å være Munsterannaler. I følge Hughes representerer AU og Tig. en felles krønike som må ha blitt nedtegnet en gang før år 913. Rundt denne tiden begynner nedtegnelsene i AU og Tig. å sprike. Hun konkluderer med at en kopi av CI ble brakt til Clonmacnoise, der den ble bearbeidet og tilføyet informasjon, og ble til det vi i dag kaller Tig. En annen kopi ble, etter flere interpolasjoner, det vi i dag kjenner som AU<sup>172</sup>.

---

<sup>170</sup> Ibid. ss. 34-36

<sup>171</sup> Hughes, 1972

<sup>172</sup> Hughes, 1972:114

Annalene ble skrevet ned i klostrene, men deres litteratur var ikke uten kontakt med omverdenen. D. A. Binchy har en teori om at det annalistiske materialet fra 4-500-tallet består av ”a deliberate re-writing of history for the purpose of exalting the Uí Néill dynasties at the expense of their rivals”<sup>173</sup>, og mye kan tyde på at annalene som tar for seg områdene i nord var bestillingsverk fra Uí Néill-slekten. Ut fra informasjonen man finner i annalene, kan man rekonstruere en mer eller mindre komplett ”historisk” oversikt over Uí Néill-slektens mange høvdinge. Hughes skriver at ”The development of Uí Néill power provides the connecting thread through the maze of the northern annals”<sup>174</sup>.

Akkurat når nedtegnelsene i annalene begynner å være samtidige er usikkert, men det er helt sikkert at de nedtegnelsene som er interessante i denne oppgavens sammenheng, har kommet til på et relativt sent tidspunkt. Hughes mener at mye av materialet som omhandler tiden før år 585 har blitt tilføyet etter 913. På samme måte som nedskrivningen av de sekulære fortellingene kan sees som et forsøk på å ivareta tidlig tradisjon og historie, kan vi regne med at nedskrivningen av annalene reflekterer det samme ønsket. De samtidige nedtegnelsene var kanskje i stor grad Uí Néill-propaganda, men det materialet som tar for seg tiden fra begynnelsen av vår tidsregning og framover til kristendommens komme må sees på som et forsøk på å nedtegne en type historie, enten denne var bevisst eller ubevisst bearbeidet for å tjene bestemte formål. En av grunnene til at vi vet at fortellingene i Ulstersyklusen skulle referere til tiden rundt Jesus Kristus er nettopp fordi hendelser i fortellingene er nevnt i annalene. Erich Poppe skriver i denne forbindelse:

For the medieval Irish audience, the heroes of the so-called Ulster Cycle – to take one example - had not lived in some unspecified, or vaguely defined heroic past. On the contrary, medieval Irish chronicles supply these heroes with (relatively) exact dates within the chronology of world history, and even the cycle’s key event, the cattleraid of Cuailnge, is mentioned...<sup>175</sup>

Problemet med dateringene av hendelser i Ulstersyklusen er at de er skrevet ned på et mye senere tidspunkt enn når de i følge tradisjonen skal ha skjedd. Cú Chulainns fødsel og død samt årstall for hendelsene i *Táin* nevnes i annalene. Men de er inkonsistente, og fordi annalene ble skrevet flere århundrer etter at *Táin* skal ha

---

<sup>173</sup> Ó Cuív, 1963:234

<sup>174</sup> Hughes 1972: 148

<sup>175</sup> Poppe 1999: 41



funnet sted, kan vi ikke engang se på disse årstallene som noen indikasjon på at hendelsene i *Táin* er historiske. Men den irske tradisjonen knyttes på denne måten til utvilsomme historiske fakta (for datidens troende), ved å sette den inn i en kronologi og referere til tiden rundt Kristus. På denne måten kan man si at annalene gjør det samme som fødsels og-dødsfortellingene: de gir tradisjonen historisitet ved å sette dem inn i et kristent historisk perspektiv. Dateringene i annalene ”oppfyller” det som står i fortellingene og omvendt. Problemet med dateringene i annalene er at de oppgir flere forskjellige datoer for de samme hendelsene, og at disse ikke nødvendigvis sammenfaller med det som står i fortellingene. John V. Kelleher presenterer i sin artikkel *The Táin and the Annals*<sup>176</sup> en del relevante nedtegnelser fra Tig. Her oppgis blant annet følgende:

- 34 B.C. Natiuitas Con Culainn maic Soaltaim  
 30 B.C. Hoc anno cepit regnare in Emain Conchobur Mac Nessa, qui regnauit annis .lx.  
 19 B.C. *Slógad Tána Bo Cúalgni*  
 2 A.D. Mors Con Chulaind fortissimi herois Scottorum *la Lugaid mac tri con (.i. rí Muman) 7 la Erc (.i. rí Temrach) mac Coirpri Niad 7 la tri maccu Calattin de Chonnachtaib.*  
 (...)  
 21 A.D. Conchobur mac Nessa in uii. anno Tiberii quieuisse dicitur.  
 33 A.D. Conchobur mac Nessa obiit, cui successit filius eius Causcraid, qui regnauit in Emain annis tribus.<sup>177</sup>

I følge disse nedtegnelsene skal altså Cú Chulainn ha blitt født i år 34 f. Kr., og dødd to år etter Jesu fødsel. Conchobar skal ha begynt sin regjeringstid fire år etter, og seksti år framover, altså til år 30 e. Kr. Dette samsvarer lite med *Compert* og *Aided Conchobuir*, der vi får vite at han blir født og dør samtidig med Jesus. Da kan han umulig ha regjert i 60 år. I *Compert Con Culainn* får vi vite at Conchobar er konge i Ulster når Cú Chulainn blir født, mens i følge annalene begynner Conchobars regjeringstid fire år etter Cú Chulainns fødsel. Det eneste som stemmer med fortellingene er året for Conchobars død. I forbindelse med disse dateringene skriver Kellerher:

---

<sup>176</sup> Kelleher, 1971:107.127

<sup>177</sup> Ibid., side 109-110

Though we are told here that the Táin occurred at 19 B.C., if we accept the entry on the death of Cú Chulainn, the date should be 8 B.C., and Cú Chulainn would have been born seventeen years earlier, in 25 B.C. If instead we go by the entry on his birth at 34 B.C., he would have died in 7 B.C., and the Táin would be at 17 B.C. (...) Then there is the question of how long the reign of Conchobar lasted. The entry on his accession says that he ruled for sixty years, that is, presumably from 30 B.C. to 30 A.D., but neither date for his death, 21 or 33 A.D. squares with this. The latter, however, is consistent with the story that his death was caused by a vision of the Crucifixion.<sup>178</sup>

Kelleher presenterer videre andre nedtegnelser fra *Annals of Inisfallen*, *Chronicon Scottorum* og AU, og viser at også her hersker det forvirring.

Det er verdt å merke seg at nedtegnelsene i annalene oppgir datoer for Conchobars fødsel, død, og starten på hans regjeringstid, men de oppgir ikke noe annet som kan fortelle noe om Conchobars liv. Slik stemmer de altså godt overens med Ulstertradisjonen. Heller ikke i annalene kan vi lære noe om Conchobars liv og hans rolle i syklusen. Dette kan tyde på at det ikke har eksistert fortellinger som tar for seg Conchobars liv, det vil si de manglende brikkene i puslespillet.

Det annalistiske materialet kommer inn som interessant i denne sammenhengen, fordi annalene reflekterer et behov for kronologi på samme måte som fortellingene om Conchobars fødsel og død gjør det. Hughes skriver at det førkristne Irland ikke hadde noen form for kronologi, og at annalene, som genre, kom med kristendommen. Ideen om kronologi og annaler ble importert sammen med den julianske kalender som var en forutsetning for annalene i utgangspunktet<sup>179</sup>. Det virker altså som om behovet for kronologi oppsto med kristendommen. De irske literatene ønsket nå å knytte sin egen historie og tradisjon opp mot den klassiske og kristne, og deres behov for å plassere seg selv i verdenshistorien trigget deres interesse for kronologi. *Compert og Aided Conchobuir* gjenspeiler denne interessen.

---

<sup>178</sup> Ibid, side 110-111

<sup>179</sup> Hughes, 1972:146

## 5.6. Hagiografi og heroisk biografi

En annen genre som ble importert med kristendommen er hagiografien. Termen *vita* forteller at disse nettopp er ment å være *biografier*. I likhet med annen irsk middelaldertekst er disse også manipulert for å tjene ulike formål og kan på ingen måte sies å være historiske. De tidligste helgenvitaene tilhører andre halvdel av 600-tallet, altså kort tid etter at kristendommen hadde blitt en etablert religion i Irland<sup>180</sup>. De første ble skrevet på latin i likhet med det meste annet av religiøs litteratur i tidlig middelalder. Det er sannsynlig at behovet for heroiske biografier kan ha oppstått med helgenvitaenes komme. Med hagiografien fikk Irland hele beretninger om helgeners liv, fra de ble født til de døde i ett og samme verk. Livene ble knyttet til en bestemt tid i historien og utgjorde en viktig del av den nye kristne historieforståelsen.

Med kristendommen, annalene og helgenbiografiene kan det ha oppstått en ny tidsbevissthet hos de irske intellektuelle, og dermed også et ønske om å gi de store heltene fra tidligere tider beretninger om deres liv fra begynnelse til slutt. Skriverne ønsket å gi livene til de store heltene en historisk verdi på lik linje med helgenenes liv. Ved å knytte dem til en bestemt tid foregikk det også en euhemeriseringsprosess, som førte til at heltene ble tilpasset den kristne kronologien og flere av de førkristne mytologiske aspektene ved heltene forsvant. Gradvis tilføyde man fortellinger om heltenes fødsel og død til andre fortellinger om dem, og slik fabrikkerte man biografier også om heltene. Dette kan være grunnen til at for eksempel Cú Chulainns og Conchobars fødsel og død har såpass mange kristne assosiasjoner som de har, mens mye av Ulstersyklusen ellers har få kristne referanser.

Med kristendommen måtte irene forholde seg til en ny tidsregning. De begynte å produsere krøniker, og vitaer som var direkte knyttet til disse. Men de fortellingene som refererte til tiden før kristendommens komme måtte også inkorporeres i denne kronologien. Både ved å datere hendelsene i fortellingene i annalene og ved å tilpasse selve tradisjonen, ble ”historien” ”forlenget” bakover i tid på kristendommens premisser. I stedet for å ha en kronologi som begynner med kristendommens komme og de første helgenene, tilpasset skriverne sin tidlige historie slik at den stemte overens med den kristne. Samtidig gjorde de den relevant

---

<sup>180</sup> Hughes 1972: 222-230

for den nye tradisjonen ved å lese dem som kristne allegorier og prefigurasjoner. Ved å gi Conchobar rollen som den første iren som ble kristen, blir også den førkristne perioden ”kristnet”. De som skrev om den førkristne tradisjonen og annalene, befant seg på et tidspunkt da Irland hadde blitt kristent, og ved å ”kristne” de tidlige fortellingene kan det sies at de ”kristnet” historien bakfra.

### 5.7. Compert Conchobuir og Aided Conchobuir sett i forhold til *Lebor Gabála Érenn*

Det mest kjente pseudohistoriske verket i irsk litterær tradisjon er utvilsomt *Lebor Gabála Érenn* (LG). Verket er, med Mark Scowcrofts ord ”the foundation and canon of early Irish historiography and, because it treats prehistory, of mythology as well”<sup>181</sup>. Dette er hovedverket innenfor den mytologiske syklusen på samme måte som *TBC* er hovedverket i Ulstersyklusen. Vi kjenner ikke til noen førkristen opphavsmyte innenfor keltisk mytologi<sup>182</sup>. Det er meget sannsynlig at noe slikt har eksistert, men det er ikke bevart, og derfor vet vi ikke noe om hvordan de førkristne irene så på sitt opphav. Som vist tidligere, ble det førkristne inkorporert i et kristent rammeverk da det ble nedskrevet i klostrenes skrivestuer. *Lebor Gabála* gjør nettopp dette ved å ta for seg ulike folkeslags ankomst til Irland, deres slektshistorie, nye folkeslags komme, og til slutt gaelernes invasjon. Dette gjenspeiles i tittelen, som vanligvis oversettes til *The Book of Invasions*. Verket starter med skapelsen slik den er beskrevet i Det gamle testamentet, og viser videre hvordan alle de ulike folkeslagene som har kommet til Irland gjennom historien stammer fra Adam og Noah på lik linje med resten av menneskeheten. På denne måten knyttes den irske førkristne tradisjonen direkte til den jødisk-kristne. LG kombinerer den irske førkristne tradisjonen med den hebraiske. Verket tar for seg den bibelske historien fra skapelsen via syndefloden, Babels tårn og utdrivelsen fra Egypt, og knytter dette opp til den irske historien. Ved å gjøre dette viser LG hvordan irene er en del av Guds utvalgte folk, og den gir også det irske språket røtter i bibelsk tradisjon. LG reflekterer på samme måte som den heroiske biografien, et krav eller et behov for å knytte egen tradisjon til den nye kristne.

<sup>181</sup> Scowcroft, 1987:81

<sup>182</sup> John Carey hevder i sin artikkel ”A British Myth of Origins?” i *History of Religions* 31 (1991) at *Mabinogions* fjerde gren reflekterer en felles indo-europeisk førkristen opphavsmyte. Denne vil da være å regne som en keltisk opphavsmyte.

I følge *LG* var den første som ankom Irland, en kvinne ved navn Cesair. Hun var barnebarnet til Noah, og hun og hennes følge kom dit før syndefloden. Alle døde i floden bortsett fra Fintan, som levde i flere generasjoner i ulike former. Han opplevde alle de senere invasjonene, og fungerer dermed som et vitne til fortiden. Det å la skikkelser fra fortiden overleve for å kunne fungere som øyenvitner til tidligere hendelser, er en kjent teknikk i irsk tradisjon. Jeg har såvidt nevnt Fergus som står opp fra sin grav for å berette hele *TBC* etter at store deler av den hadde gått tapt. I Fionnsyklusen brukes denne teknikken ved å la medlemmer av Fionns krigerbande komme tilbake fra *Tír na nÓg* for å samtale med Patrick og fortelle om sin fortid. Med velsignelse fra engler skriver Patrick ned det som blir fortalt slik at det ikke blir glemt. I *Immram Brain* kommer Bran tilbake til Irland etter mange år og oppdager at han har vært borte så lenge at ingen kjenner ham igjen, folk har bare hørt om han i historier. Denne teknikken kan sies å rettferdiggjøre skribernes handlinger: De bevarer det førkristne samtidig som at de tillegger det et kristent budskap.

Den neste som ankommer Irland er Partholón med sitt følge. De kjempet et slag mot det demoniske folkeslaget Fomoiré, før han og hele hans følge ble utryddet av en pest. Etter dette ankom Nemed. Med Partholón og Nemed blir Irland sivilisert. Sletter blir klarert, skog blir hugget, steder får navn<sup>183</sup>. Etter et slag mot Fomoiré flykter Nemedes folk fra Irland. Noen av dem flykter til Hellas mens andre flykter mot Nord, og det er disse to gruppene, altså Nemedes slekt, som senere kommer tilbake til Irland. De som reiste til Hellas formerte seg og kom tilbake som Fir Bolg<sup>184</sup>. Det var disse som delte landet i fem *cóiced*. De som hadde reist nordover kom tilbake som Túatha Dé Danann, og det er disse som utgjør det førkristne irske panteon.

Alle disse foregående invasjonene leder opp til et klimaks, nemlig gaelernes, eller Míls sønners, komme. Disse kom til Irland fra Spania. I Irland kjempet de og seiret mot Túatha Dé Danann, og det ble bestemt at Míls sønner skulle beholde den delen av landet som lå over bakken mens Túatha Dé skulle få den under. På denne måten gikk det til at det førkristne gudfolket trakk seg tilbake under jorden i såkalte *síd*.

---

<sup>183</sup> Mac Cana, 1983:54

<sup>184</sup> Disse blir noen ganger delt inn i tre, Fir Bolg, Gailioin og Fir Domnann.

Det er dette som er utgangspunktet for de andre fortellingene i den mytologiske syklusen: gaelerne bor i Irland med Tara som kongssete, mens gudene lever under jorden. Men de kommer stadig opp og påvirker det som skjer på overflaten og blander seg inn i den ”menneskelige” verden. Dette er gaelerne klar over, og de er hele tiden bevisst gudenes eksistens og makt.

Etter at *LG* har beskrevet gaelernes komme behandler den Irlands ”historie” fram til 1100-tallet, den beskriver kongsslekter, slag og sosiopolitiske forhold. Noe samsvarer med det materialet som finnes i genealogiene og annalene, noe gjør det ikke. Den delen av *LG* som er interessant i denne oppgavens sammenheng er den som tar for seg den førkristne historien og hvordan den knytter dette til den kristne tradisjonen. Denne delen tar altså for seg det som kalles seks invasjoner. Alle disse kan spores tilbake til én felles forfader, Noah.

*Lebor Gabála* utgjør altså rammeverket til det vi i dag kaller den mytologiske syklusen. De andre fortellingene i denne syklusen omhandler Túatha Dé Danann, Irlands førkristne guder, men det er *LG* som plasserer disse i historien og forteller om deres opphav. *LG* fungerer som gudenes opphavsmyte, men den har kommet til i kristen tid, og er altså ikke en *førkristen* myte. Den forteller hvordan også denne gudestammen er i slekt med Nemed som igjen er i slekt med Noah<sup>185</sup>. Ved å bli knyttet direkte opp til den bibelske historieforståelsen ble gudeskikkelsene ”ufarliggjort”. De blir delvis euhemerisert ved at de blir tillagt menneskelig slektskap samtidig som de beholder en del av sine mytologiske aspekter. Mark Scowcroft skriver:

Its [*Lebor Gabála*] purpose from the beginning, however, was not to collect native traditions as such but to find a place for Ireland in the biblical history of the world, for her inhabitants among the descendants of Noah, and for her many nations and dynasties in an immense genealogical scheme that subsumed their pedigrees and claims under those of the Tara kingship.<sup>186</sup>

Med *LG* blir altså det irske førkristne panteon synkronisert med den kristne historien, det blir tilpasset den bibelske tradisjonen. Men den irske tradisjonen blir

---

<sup>185</sup> Scowcroft, 1988: 16 og 23.

<sup>186</sup> *Ibid.*, side 13-14

ikke bare tilpasset den bibelske *tidsmessig*, *LG* fungerer i tillegg som en gedigen genealogi som sporer alle folkeslagene i Irland (med unntak av Fomoiré) tilbake til én felles forfader, nemlig Noah.

Selv om *LG* er forfattet i kristen tid og utvilsomt tjener et behov for å stille den førkristne fortiden på lik linje med den bibelske, hersker det liten tvil om at verket også inneholder førkristne elementer. Selv om hensikten med verket, i følge Scowcroft, ikke var å skrive ned ”opprinnelige” irske tradisjoner, gjenspeiler verket utvilsomt noe førkristent, om enn bare en kjerne. Verket kan ikke leses som et historieverk, og reflekterer heller tiden det ble nedskrevet enn tiden den omhandler, men de irske litteratene fant neppe opp det førkristne panteon av seg selv. Flere av gudeskikkelsene kan man finne paralleller til i walisisk tradisjon og på kontinentet, så det er liten tvil om at *LG* også reflekterer noe tradisjonelt førkristent. Spørsmålet er *i hvilken grad* *LG* og den irske litteraturen reflekterer det førkristne.

Forskeren Kim Mc Cone hevder at fortellingene innenfor den mytologiske syklusen, som tidligere forskere<sup>187</sup> har ment å være mer eller mindre frie for kristne elementer, tvers gjennom er kristne komposisjoner og allegorier. Han skriver om Túatha Dé:

Since *túath Dé* 'God's people' normally refers to Israel in Old and Middle Irish (see *DIL* under *túath* (b)), the virtually regular use of Túath(a) Dé without the addition of Danann (...) looks like a deliberate ploy to associate these conquerors of Ireland with those of the biblical promised land<sup>188</sup>.

John Carey, på den annen side har foreslått at Túatha Dé stammet fra før syndefloden, at de var uberørt av syndefallet og floden og derfor udødelige<sup>189</sup>.

Både Ulstersyklusen og den mytologiske syklusen inneholder ett stort verk som fungerer som syklusens rammeverk. Disse er altså *Táin Bó Cuailnge* og *Lebor Gabála Éirenn*. *TBC* inneholder få synlige referanser til kristendommen, mens *LGs* hensikt er å gi den irske historien et kristent rammeverk. Slik er det altså få likheter mellom *TBC* og *LG*. Det er nettopp her *Compert Conchobuir* og *Aided Conchobuir*

---

<sup>187</sup> Han nevner ikke hvilke

<sup>188</sup> Mc Cone, 1990:70

<sup>189</sup> Carey, "The Irish Vision of the Chinese" i *Ériu* 38, 1987:76-9

kommer inn og gjør for Ulstersyklusen det som *LG* gjør for den mytologiske. Disse to fortellingene danner en ramme rundt hele *TBC*, om ikke også rundt hele Ulstersyklusen. De tilhører ikke hovedverket, men de sørger for at hovedverket blir plassert i historien.

På denne måten kan det sies at fortellingene om Conchobars fødsel og død har samme funksjon for Ulstersyklusen som *LG* har for den mytologiske syklusen: De kronologiserer hver sin tradisjon med den bibelske. Skriverne kristner implisitt sin fortid ved å knytte den til den bibelske verdenshistorien.



## Kapittel 6: Konklusjon

I denne oppgaven har jeg tatt utgangspunkt i spørsmål som jeg har kalt ”oppgavens problemstillinger”. Disse dreier seg om lesningen av gamle irske fortellinger, nærmere bestemt om temaet ”heroisk biografi” og opprinnelsen til denne genren. Som nevnt innledningsvis, mener jeg at middelalderens intellektuelle leste de gamle irske tekstene typologisk.

I første kapittel har jeg redegjort for forskningshistorien og for utviklingen av hvordan man har lest tekstene opp gjennom historien, med særlig vekt på forholdet mellom Carneys interne og eksterne element i litteraturen. I kapittel to har jeg forklart sentrale begreper i oppgaven som ’syntetisk historie’, ’synkronisering’ og ’typologi’, for deretter å presentere problemstillingene. Kapittel tre og fire består av en gjennomgang av fortellingene, der jeg har kommentert innholdet i den grad det er interessant for den måten jeg har valgt å lese tekstene på. Også her står det eksterne element sentralt.

I analysedelen, kapittel fem, har jeg vist at ved å datere Conchobars fødsel og død, både på det narrative plan i fortellingene *Compert* og *Aided Conchobuir* og i annalene, blir Ulstersyklusen i sin helhet synkronisert med kristen tradisjon. Dette skjer fordi fortellingene om Conchobars fødsel og død danner en ramme rundt hele syklusen. Videre har jeg vist at Conchobar spiller en passiv rolle i Ulstersyklusen, men at han er en viktig tids- og stedsmarkør i fortellingene. Han er derfor viktig for fortellingenes setting, men hans opptreden er sjelden avgjørende for handlingen. *Compert Conchobuir*, *Aided Conchobuir* og *Scéla Conchobair maic Nessa* er de eneste fortellingene der Conchobar opptrer som protagonisten.

Fordi flere av fødsels -og dødsfortellingene er av relativt sen dato, kan det tyde på at de ble komponert for å skape en ramme rundt fortellingene om store helter slik at disse også skulle ha en biografi. Særlig i forbindelse med Conchobar virker dette plausibelt: innenfor Ulstertradisjonen er han en stor og viktig konge, men han spiller likevel ingen sentral rolle. Fortellingene han opptrer i, kan umulig utgjøre noen biografi om ham. Ved å lage fortellinger om hans fødsel og død, og med dette knytte ham til Jesu fødsel og død, fikk man en ramme rundt Conchobars liv samtidig som

man forsterket hans posisjon som en stor konge av Ulster. Det at innholdet i fortellingene om hans fødsel og død utvilsomt er kristent mener jeg styrker teorien om at disse har blitt komponert senere og at de inneholder relativt lite førkristent materiale. Jeg utelukker derimot ikke at fortellingene kan inneholde etterlevninger av noe ikke kristent. Hva som eventuelt kan være ikke kristent har jeg imidlertid ikke tatt stilling til, fordi dette er noe vi ikke kan slå fast med sikkerhet. Jeg har derfor forholdt meg til fortellingene slik vi finner dem bevart.

Jeg vil hevde at den ”heroiske biografi” i irsk tradisjon er en genre som oppsto med kristendommen. Ideen om å skape biografier om de irske heltene mener jeg må ha utviklet seg etter hvert som hagiografigenren begynte å bli populær, og mange av de sekulære fortellingene allerede var skrevet ned individuelt i ulike håndskrifter. Det at disse fortellingene fungerer fint som selvstendige fortellinger vitner om at de i utgangspunktet ikke var ment å inngå i en biografi. Senere har man forsøkt å konstruere en heroisk biografi med fødsel og død som ramme.

Hvis kriteriet for å kunne kalle noe en biografi er at tittelpersonen også er protagonisten i biografien, vil jeg hevde at en heroisk biografi om Conchobar ikke eksisterer. Selv med *Compert* og *Aided Conchobuir* som ramme blir det om hans liv som kommer i mellom disse, for tynt til å kunne kalles en biografi. Jeg utelukker derimot ikke at man med *Compert* og *Aided* har *forsøkt* å konstruere en biografi om Conchobar. Skriverne har med fortellingene om Conchobars fødsel og død gitt ham en biografisk ramme, men livet hans, som skal komme i mellom disse to fortellingene, mangler. Ved å datere fortellingene om Conchobars liv og død, både i fortellingene og i annalene, har middelalderens intellektuelle imidlertid oppnådd å skape en ramme ikke bare rundt Conchobars liv, men også rundt Ulstersyklusen i sin helhet.

I middelalderen var det vanlig å lese bibelen typologisk. Ved å se Det gamle testamentet i lys av Det nye, og lese beretningene i Det gamle testamentet som kristne profetier på det som skulle komme i Det nye testamentet, ble de ikke kristne tekstene i Det gamle testamentet gjort relevant for kristendommen. Denne måten å tolke tekst på mener jeg at de irske litteratene også anvendte i sin tolkning av de irske ikke kristne fortellingene – enten de var muntlige eller skriftlige. Slik ble den

stedlige tradisjonen knyttet til den kristne og forble relevant selv etter at irene hadde tatt til seg den nye troen.

Jeg mener at den typologiske måten å lese tekster på kan anvendes innenfor flere litterære genre i tidlig irsk litteratur, og jeg har illustrert denne lesemåten på gjeldende fortellinger.

Jeg har vist at ved å plassere Conchobar parallelt med Jesus i tid, og la Conchobar bli født samme dag som Jesus og senere bli den første kristne i Irland, ble fortellingene fra førkristen tid gjort relevante for den kristne samtiden. Slik inkorporerte de irske litteratene sin førkristne fortid i den kristne tradisjonen. De knyttet sin egen førkristne tradisjon an til den nye kristne ved å kristne den.

Druiden Cathbad spiller en viktig rolle i denne sammenhengen ved at det er han som kommer med profetien om at Conchobar skal fødes samme dag som Jesus. Videre forutser han Conchobars død, og med dette profeterer han også Jesu død ved å si at Conchobar kommer til å dø i et forsøk på å hevne Jesu korsfestelse. I denne forbindelse kan man ved å lese de to gjeldende tekstene typologisk, se på *Aided Conchobuir*-fortellingen som en oppfyllelse av profetien som Cathbad kommer med i *Compert Conchobuir*.

Conchobar er i følge tradisjonen, den første iren som blir frelst og kommer til himmelen. Han døpes av sitt eget blod før han dør av at han får høre om Jesu korsfestelse. Jeg mener at *Aided Conchobuir* ikke bare forteller om hvordan Conchobar ble Irlands første kristne konge, men implisitt framstår han også som Irlands første martyr og helgen.

## Appendiks

### Dikt nr. 1, *Compert Conchobuir*

*A Neassa, atai a n-gabad,  
eirgidh neach red lamnadh,  
ni fhaghaidh do talghud,  
alaind lí do glacc.*

*A inghen Eachach Buidhe,  
na bí oc doghra, a dhuine,  
bud cend céit is cuire  
domuin e do mhac.*

*Innan sen is solud  
do is do rí in domuin:  
biaigh cach oc a molud  
co lá bratha sist.*

*Inand adhaigh berthar,  
ag laechaib ni lemthar,  
a n-geill nocha gebthar  
seissim ocus Crist.*

*A Muidh Inis bera  
ar in leic 'san lena,  
bid irrdhairc a scela,  
bidh é so in rí raith.  
Bidh hé seo cú Ulad,  
gebus gialla curudh,  
bidh adhbul in pudur  
a thoitim doclaith.*

*Conchobur a ainm-sim  
gibe raib 'ga ghairmh-sim,*

*bid derga a airm-sim  
con feibfidh mor n-ár.  
And fogébha a aididh,  
Ac dighail dé dhoilidh,  
bidh leir slicht a cloidhim  
os leirg leatrach Laimh.*

*Ni bá mac do Chathbad  
in fear alaind athlamh,  
ni lim-sa nach carthair,  
uair it ráe rem leas.  
Bidh mac d' Fhachtna Fhathach,  
mar ro fidir Scathach,  
géбайдh geill co gnathach  
atuaigh is andeas. An Neas.*

**Dikt nr. 2, *Compert Conchobuir***

*Mochean aigidh doriacht ann,  
atfíadatar daib,  
bidh he so in ruadh rathmur,  
macan Cathbaid caeim.*

*Macan Cathbaid coeim  
ocus Neassa nua,  
uas dind brig na m-brat,  
mo mhac ocus m' húa.*

*Mo mac ocus mh' ua,  
maisi in domuin dian,  
bidh rígh ratha line,  
bidh file bidh fial.*

*Bidh file bidh fial,  
bid cend laech tar lear,  
mu buidhén on bhrudh,  
mu cuilén, mu cean. Mo. chen.*

**Diktet i versjon D, Aided Conchobuir<sup>190</sup>**

*Ba haprainn nan dáil cu Artrig n-arnac:*

*atum béo-ir hi richt **ch**roadchurad –cichtis.*

1. *Mo béoil, con-ci(u?)chlis crúas **már m**ilit(h)a,  
**maidm** nítho móith, ní[a?]mdai slúaig serbairlech.*

2. *Soirt[h]ni[g]fed soírchobair, la **Críst con-génind,**  
**gáir** baíth: ba ruléim for létenæ **lán**-Choimded.*

3. *Ba **rolán** scél ce choíntir **crochat**[h] fir;*

.....

4. *Atum-c[h]ichthæ i ngním fir, hi tinól tairisem,  
tríun úaisib i Coimded **c[h]**oímthecht **c[h]**ongnam.*

5. *Cain beein lam Dee **nd**ílgodag do **ch**obair?  
Cain forlonn foa [m]bebainn? Cach comlann **croith**finn.*

7. *La **Críst** ar nemthuir nibu scíth ce **ch**éstæ,  
coirp chriad cíarbo ar **Críst cáith cumachtoch.***

8. *Ci ddú dún, nad rochem, rád **dúr d**erchóinte,  
**din réil** –rochuínem nad **n[D]**é **nderagam?** (.i. dígal)  
**Dúirchoirp** crochsiti **Ríg** do rea –roosat.*

9. ***Ron**-ort innar menman méd, nad **Ríg roachtamar,**  
**ron**-cráidi crochad **Críst: ma chuto**[n?]-**occaibmis, at-belmis.***

10. ***Ba** hassu nad bemmis íar n-**Artrag écomnart,***

---

<sup>190</sup> Diktet er allittererende, og Corthals har markert allitterasjonen med fet skrift i sin gjengivelse. Denne markeringen har jeg fulgt i min gjengivelse her.

*hóasal-Rí ro-c[h]és croich cóirt ar doíne ndíc[h]mairc.*

11. *Dia ráith no-regainn hì mbás asmu(?) flaith,  
Fo-léicib fachel n-éco. – Niba ní.*

12. *Nemthuir necht remi-téised do chomrath  
Mo chride a clóas im Artrach at[h]gubai.*

13. *Armu éda inscib, inna roacht fír- fortacht Críst,  
Fritom-thá: brón báis cu n-adbair airomun.  
Air inrud(?) dom dul druib cen Dúileman dígail.*



**Det første diktet i Stowe MS:**

*Cóica traighedh tólaibh tlacht  
fa slóghaib sain[fh]ear srianbalcc  
fa in airdrígh inar' léir gart,  
Taidhg mic Céin ótáit Cianacht.*

*Conchobur, cloithech a celg,  
mac noit[h]ech Nessa níabdherg,  
airdrígh Ulad, rodlecht de,  
dia ro[sh]lecht lerg Lámraidhe.  
Ina lecht, ní laimthi liacc,  
Fúair tri traighthi sechtmogat.*

**Det andre diktet i Stowe MS:**

*A chloch thall for elaid úair  
Buite búain maic Brónaig báin,  
ropsa mind i tressaib tóir  
dia mba i cind maic Nessa náir.*

*Ciapsat náma dó rot-chelt,  
secht mbliadna lána rot-alt:  
dia luid do dígail Ríg recht,  
is and fo-fríth a lecht latt.*

*Láech frisralais co mbúaid chain  
fúair lat loimm tonnaid iar sin:  
for mac Cathbath, cóinsit fír,  
dális dig di nathrach neim.*

*Neimnech dotuc Cet an-dess  
a tress ard Ailbe fria aiss,  
cenn ríge Emna orgsi leiss,  
a inchinn Meis-gegra glaiss.*

*Dotarlaic dar árach úad  
Cet mac Mágach fri gliaid ngáeth  
ón muni rofitir cách  
co Ath ic Daire Dá Báeth.*

*Scoiltis dít, ba mór in gním,  
mullach in ríge ríge gíall,  
ar is é ba ferr do láech  
darsa taitned gáeth is grían.*

*A ndor-airngred duit ót áis,  
mairg Laignech irraba gnáis,  
nír scarais frisin ríge rain*

*co rosfargbais i ndáil báis.*

*For Lettir Lámraigi luimm  
rotgíallsat druing na fían find,  
do gleó frit chomthach ba gand  
co torchar and assa chinn.*

*Fotroilsig Rí rodelb nem  
do mac Brónaig úas brí Breg,  
i ndún daingen i n-rotail  
i fail ilar angel ngel.*

*Ó chonattail fritt cen brath  
Buti co rath rúamnai cloth,  
tairnit duit in tshlúaig for ruth  
co rochlóemchlais cruth, a chloch. A.*

*Inchind Meiss-gegra 'sin chath,  
ropo gleó fri demna troch,  
adart Butico tí bráth  
bud é th'ainm la cách, a chloch. A.*

## Bibliografi

Aitchison, N. B. 1987. "The Ulster Cycle: Heroic Image and Historical Reality" i *Journal of Medieval History* vol. 13 nr. 2 ss. 87-113

Berulfsen & Gundersen (red.) 1999. *Fremmedord og synonymer blå ordbok*, Kunnskapsforlaget, Oslo

Breathnach, Liam 1989. "Conchobar mac Nesa (? First century AD) and the Triumph of Christianity" i Ciaran Brady (red.) *Worsted in the Game – Losers in Irish History*, ss. 11-20. The Lilliput Press, Dublin.

Bruford, Alan 1994. "Why an Ulster Cycle?" i Mallory & Stockmann (red.) *Ulidia – Proceedings of the First International Conference of the Ulster Cycle of Tales*, ss. 11-22. December Publications, Belfast.

Byrne, Francis J. 2005. "Ireland and her Neighbours, c. 1014-1072" i Dáibhí Ó Cróinín (red.) *A New History of Ireland – Prehistoric and Early Ireland*, ss. 862-899. Oxford University Press.

- 1973. *Irish Kings and High-kings*, Four Courts Press, Dublin

Carey, John 2003. "Compert Conchobuir [Maic Nessa]. The Conception of Conchobor son of Nes" i Carey & Koch, *The Celtic Heroic Age*, ss. 59-63. Celtic Studies Publications, Aberystwyth.

- 1994. *The National Origin-Legend: Synthetic Pseudohistory*, Quiggin Pamphlets on the Sources of Mediaeval Gaelic History 1, Cambridge

- 1993. *A New Introduction to Lebor Gabála Éirenn*, Irish Text Society, Dublin

- 1991-92. "A British Myth of Origins?" i *History of Religions* 32, ss.24-38

- 1987. "The Irish Vision of the Chinese" i *Ériu* 38, ss.73-79

Carney, James 1955. *Studies in Early Irish Literature and History*,  
Dublin Institute for Advanced Studies

Carruthers, Mary 1998. *The Craft of Thought*, Cambridge University Press

Charles-Edwards, Thomas 2000. *Early Christian Ireland*. Cambridge University Press

Connolly, S. J. (red.) 2004. *Oxford Companion to Irish History*. Oxford University  
Press.

Corthals, Johan 1989. "The Rhetoric in Aided Conchobuir" i *Ériu* 40, ss. 41-59

Davies, Morgan Thomas 1996. "Protocols of Reading in Early Irish Literature:  
Notes on Some Notes on "Orgain Denna Ríg" and "Amra Coluim Cille"" i  
*Cambrian Medieval Celtic Studies*, ss. 1-23

*Det Nye Testamentet*, Det Norske Bibelselskapets Forlag, Oslo 1969

DIL – *Dictionary of the Irish Language*, Compact edition, 1998. Royal Irish  
Academy

Dumville, David 1977. "Ulster Heroes in the Early Irish Annals: a Caveat" i  
*Éigse* 17 ss. 47-54

*Encyclopædia Britannica*, vol. 22. 1973 ss.450-451

Ford, Patrick K. 1994. "The Idea of Everlasting Fame in the Táin" i Mallory &  
Stockmann (red.) *Ulidia – Proceedings of the First International Conference on  
the Ulster Cycle of Tales*, ss. 255-262. December Publications, Belfast.

Gantz, Jeffrey 1981. *Early Irish Myths and Sagas*. Penguin Classics, London.

*Godt nytt – Det nye testamentet*, Det Norske Bibelselskap 1978

Greene, David 1968. "Táin Bó Cúailnge" i Myles Dillon (red.) *Irish Sagas*. ss.93-104  
Mercier Press

Hillers, Barbara 1994. "The Heroes of the Ulster Cycle" i Mallory og Stockman (red.)  
*Ulidia – Proceedings of the First International Conference on the Ulster  
Cycle of Tales* ss 99-106. December Publications, Belfast.

Hughes, Kathleen 1972. *Early Christian Ireland – Introduction to the Sources*.  
Cambridge University Press

Hollo, Kaarina 1995. "Conchobars 'Sceptre': The Growth of a Literary Topos" i  
*Cambrian Medieval Celtic Studies* 29 ss. 11-25

Hull, Vernam (red.) 1934. "Compert Conchobar" i *Irish Texts* IV ss. 4-12

Jackson, Kenneth 1964. *The Earliest Irish Tradition: A Window on the Iron Age*.  
Cambridge University Press

Kelleher, John V. 1971. "The Táin and the Annals" i *Ériu* 22 ss. 107-127

- 1963. "Early Irish History and Pseudohistory" i *Studia Hibernica* 3  
ss. 113-127

Kelly, Fergus 1988. *A Guide to Early Irish Law*, Dublin Institute for Advanced  
Studies.

Kinsella, Thomas 1969. *The Táin*. Oxford University Press

Koch, John 1994. "Windows on the Iron Age: 1964-1994" i Mallory & Stockman (red) *Ulster – Proceedings of the First International Conference on the Ulster Cycle of Tales*, ss. 229-238. December Publications, Belfast.

Layzer, Varese 2001. *Signs of Weakness – Juxtaposing Irish Tales and the Bible*, Sheffield Academic Press

Mac Cana, Proinsias 1983. *Celtic Mythology*. Feltham, Middlesex

- 1980. *The Learned Tales of Medieval Ireland*. Dublin Institute for Advanced Studies

- 1972. "Conservation and Innovation in Early Celtic Literature" i *Etudes Celtiques 13 (1)* ss. 61-119

Mallory, J. P. (red.) 1992. *Aspects of the Táin*, December Publications, Belfast.

McCone, Kim 1990. *Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature*, Maynooth Monographs 3

Meyer, Kuno (red.) 1906. *The Death-tales of the Ulster Heroes*, Todd Lecture Series vol. xiv. Dublin Institute for Advanced Studies.

- 1883-85. "Compert Conchobuir" i *Revue Celtique VI* ss. 173-186

- 1884 (red.) "Compert Conchobuir" i *Hibernica Minora*, Oxford s. 50

Murphy, Gerard 1957. "Léirmheas: Review of Carney's Studies in Early Irish Literature and History" i *Éigse 8* ss. 152-164

Ó Cathasaigh, Tomás 1977. *The Heroic Biography of Cormac mac Airt*, Dublin Institute for Advanced Studies

- Ó Corráin, Donnchadh 1988. "Creating the Past: The Early Irish Genealogical Tradition" i *Peritia* 12 ss. 177-208
- Ó Cróinín, Dáibhí 1995. *Early Medieval Ireland 400-1200*. Longman History of Ireland.
- Ó Cuív, Brian 1963. "Literary Creation and Irish Historical Tradition" i *Proceedings of British Academy* vol. xlix ss. 233-262
- 1964-66. "Scél : Arramainte : Stair" i *Éigse* 11 s.18
- Ó hÓgáin, Dáithí 1990. *Myth, legend and Romance – An Encyclopædia of the Irish Folk Tradition*. Ryan Publishing, London.
- O' Rahilly, T. F. 1946. *Early Irish History and Mythology*, Dublin Institute for Advanced Studies.
- Ó hUiginn, Ruairí 1993. "Fergus, Russ and Rudraige: A Brief Biography of Fergus Mac Róich" i *Emania* 11. ss.31-40
- Poppe, Erich 1999. "Reconstructing Medieval Irish Literature Theory: The Lesson of Airec Menman Uraird maic Coise" i *Cambrian Medieval Celtic Studies* 37, ss.33-54
- Rees, Alwyn og Brinley 1961. *Celtic Heritage*. Thames and Hudson.



Rekdal, Jan Erik 1990. "Interaction of pagan and Christian traditions in mediaeval Irish narratives" i *Collegium Medievale* 3 ss.5-17

-1986. "Crossing the Water by Means of Miracles in Irish and Welsh Lives" i *Proceedings of international and Interdisciplinary Congress on Dimensions of the Marvellous*, Oslo

- 1987. "Írsk Litteraturforskning i det 20. århundre" i *Edda* hefte 3 ss.231-243

Scowcroft, R. M. 1988. "Leabhar Gabhála Part II: The Growth of the Tradition" i *Ériu* 39 ss. 1-66

- 1987. "Leabhar Gabhála Part I: The Growth of the Text" i *Ériu* 38 ss.81-142

Shkunayev, Sergey 1994. "Material Changes and Traditional Behaviour in Some Ulster Cycle Tales" i Mallory & Stockman (red.) *Ulidia – Proceedings of the First International Conference on the Ulster Cycle of Tales*, ss. 239-242. December Publications, Belfast.

Stokes, Whitley 1910. "Scéla Conchobair maic Nessa" i *Ériu* 4, ss. 18-38

Strachan, John 1949. *Old-Irish Paradigms*, Royal Irish Academy, Dublin

Thurneysen, Rudolf 1946. *A Grammar of Old Irish*, Dublin Institute for Advanced Studies

Tristram, Hildegard 1994. "What is the Purpose of Táin Bó Cúailnge?" i Mallory & Stockman (red.) *Ulidia – Proceedings of the First International Conference on the Ulster Cycle of Tales*, ss.5-10. December Publications, Belfast

Van Hamel (red.) 1933. *Compert Con Culainn and Other Stories*. Dublin Institute for Advanced Studies

Welch, Robert (red.) 1996. *Oxford Companion to Irish Literature*. Oxford University Press.

Williams, Caerwyn og Patrick Ford 1992: *The Irish Literary Tradition*, University of Wales Press, Cardiff.