

Kön och social organisation

I kjønnets grenseland

Bjørn Bandlien

”Sted er alle tings opphav, som en far [...]. Og vi kan se at i mangfoldet av verdens steder varierer ikke bare den fysiske verden, men også mennesker i deres skikker”.⁴⁵⁵

Hvor går grensen mellom menn og kvinner? Dette er tilsynelatende et enkelt spørsmål, som for mange først vil lede tankene mot biologi og kropp, og i neste omgang forskjeller i egenskaper og handlinger. Går man lenger, vil mange være med på at menn kan overskride en grense for hva som aksepteres som mannlig, og omvendt at kvinner kan ha egenskaper og gjøre ting som blir oppfattet som mannlige. Men akkurat hvor grensen går er umulig å si. I stedet er det ofte et vidt rom mellom idealtypene mannlig og kvinnelig der ulike individer og grupper vil trekke grensene på ulike steder.

For kjønnshistorikere er det et premiss at definisjonen på mannlighet og kvinnelighet har vært foranderlig gjennom tidene. Oppfatningene om hva som skiller menn fra kvinner vil kunne ha vært annerledes i middelalderen enn de er i dag. Dette har sammenheng med at kjønn aldri er helt isolert fra samfunnet og kulturen, men er knyttet opp mot sosiale strukturer, relasjoner, idealer, normer og tankemønstre som er foranderlige. En av disse faktorene er sted og landskap. Hypotesen i denne artikkelen er at det i nordisk vikingtid og middelalder var en sammenheng mellom overskridelser av kjønnsskiller og kryssingen av grenser i landskapet.

Med ’sted’ og ’landskap’ mener jeg ikke her kun det fysiske landskapet i seg selv, men menneskenes forståelser, tolkninger og bruk av landskapet. I de siste tiårene har sted og landskap i økende grad blitt koblet til makt og identitet, ikke minst innen sosiologi, antropologi og arkeologi. Landska-

⁴⁵⁵ Roger Bacon, *Opus majus*, utg. John Henry Bridges, 2 bind (Oxford 1897–1900) I s. 138: “Sed locus est principum generationis, quemadmodum et pater [...]. Et nos videmus, quod omnia variantur secundum loca mundi diversa non sulum in naturalibus, sed homines in moribus...”

pene kan deles i tre. For det første det naturlige landskapet som varierer mellom for eksempel kyst, skog, steppe, fjell. For det andre menneskers bruk og forming av landskapet, med bosetninger, jakt og jordbruk. Dette blir iblant kalt kulturlandskapet. Til slutt er det den mentale oppfattelsen av landskapet, hvordan man tillegger kysten, skogen og fjellet ulike egenskaper, og ikke minst hvordan det karakteriserer de som har tilhørighet der. Disse tre landskapene er imidlertid vanskelig å skille fra hverandre, siden de i et samfunn vil bli påvirket av sosiale relasjoner og kulturelle forhold.⁴⁵⁶ For teoretikeren Henri Lefebvre var sted kontrollert gjennom arbeidsfordeling og produksjonsforholdene og ga definisjonsmakt til en ideologi som støtter den politiske eliten.⁴⁵⁷ Lefebvre bruker et eksempel fra middelalderen: landsbykirken, kirkegården, åkeren, markedsplassen var alle steder tolket inn i den teologiske kunnskap og ideologi. Slike steder var planlagt og innordnet fra ideologisk, religiøs og politisk maktforhold, som knytter menneskers dagligdagse gjøremål til representasjoner for den kosmologiske og sosiale orden.⁴⁵⁸ For Pierre Bourdieu var denne type sosiale praksis et utslag av *habitus*, en 'strukturerende struktur' som gjør individer disponerte til å handle ut fra en dominerende forståelse av verden.⁴⁵⁹ Bourdieu så en nær sammenheng mellom det fysiske landskapet og det sosiale rom.⁴⁶⁰ Med sosialt rom mente Bourdieu en viss gruppe mennesker og institusjoner som konkurrerer om et felles sett av aktive ressurser; det er ressurser eller kapital som er mulig å overføre makt till deres eier i dette rom.⁴⁶¹ Bourdieu hevdet videre at det sosiale rom ville manifestere seg i ordningen av det fysiske rom, for eksempel i øst- og vestkanter i moderne byer. I kristen middelalder er vel himmelretningene et tilsvarende godt eksempel, en inndeling som fikk et svært konkret uttrykk på kirkegårdene, der sør og øst var bedre enn nord og vest.

Sted og landskap kan ikke bare forbindes til sosiale grupper eller klasser, men også kjønn. I vikingtid og norrøn middelalder har dette tradisjonelt vært gjort på to måter; at kvinner styrte innenfor dørstokken

456 Susan Guettel Cole, *Landscapes, Gender, and Ritual Space: The Ancient Greek Experience* (Berkeley 2004) s. 7–8.

457 Henri Lefebvre, *The Production of Space* (Oxford 1991) s. 8–9.

458 Lefebvre (1991) s. 39–46.

459 Se for eksempel Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice* (Oxford 1990) s. 52–65.

460 Pierre Bourdieu, *Physical Space, Social Space and Habitus* (Oslo 1996).

461 Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power* (Cambridge 1991) s. 229–230.

(innanstokks) mens menn rådde utenfor (útanstokks), eller ved at sentrum er maskulint og villmarken feminint. Denne tradisjonelle koblingen mellom rom og kjønn står likevel i fare for å være en for strukturalistisk og statisk modell som ikke tar høyde for aktører som krysser dørstokken eller utkanten av gården. Lefebvre og Bourdieu antyder en mer relasjonell og dynamisk tilnærming til både kjønn og landskap, der aktørenes kjønnsidentitet er forbundet med handlingsmønstre i et gitt fysisk og symbolsk landskap.⁴⁶² Det å bevege seg mellom disse rommene er en risiko for aktørenes identitet, men samtidig noe som kan utfordre den hegemoniske kjønnsidentiteten og skape bevegelser i økonomiske og sosiale strukturer. Gjennom en slik forståelse av sted og landskap er det også mulig å se hvordan dette har endret seg i historiske prosesser, som for eksempel kristning og sentralisering av økonomisk og politisk makt i overgangen fra vikingtid til middelalder.

Mellom husholdet og villmarken

I den eldste lovgivningen ble den ideelle maskuliniteten konstruert i forhold til to sentrale institusjoner og sentralsteder; husholdet og tinget. I følge den islandske lovsamlingen *Grágás* skulle ethvert individ tilhøre et hushold (*bú*), definert som en gård med minimum to kyr. Dette er lokale sentra som altså alle mennesker i prinsippet skulle relatere til og identifiseres ut fra. Et hushold er i loven forventet å drives av et fritt ektepar (*hjún/hjón*), men loven setter husholdsoverhodet, som regel ektemannen, i sentrum. Han gis en rekke rettigheter, spesielt det å kunne forsvare eienedom, husdyr, egen kropp og husholdsmedlemmer mot overgrep. Han er likeledes ansvarlig for deres handlinger overfor mennesker forbundet med andre hushold.

Retten til å føre en sak mot en overgriper er først og fremst den frie mannens privilegium. Det er forventet at en fri mann skal forfølge handlinger som kunne oppfattes som ærekrenkende. Lovene regner med en mengde avhengige (arbeidsfolk, uetablerte slektninger) og ikke minst ufrie/treller. Trellene står nederst på rangstigen og er rettslig sett på linje med husdyr. Disse har ikke personlig rettsbeskyttelse mot fysiske overgrep; det er i så fall husholdsoverhodet som skal motta bøter for slike

⁴⁶² Doreen Massey, "Politics and Space/Time", i Michael Keith & Steve Pile (red.), *Place and the Politics of Identity* (London 1993) s. 141-161, s. 155-156.

overtredelser. I sagaene er de gjerne framstilt som feige og lite forstandige, det vil si uten æresfølelse. Lovene viser at trellene ikke hadde mulighet til å vinne ære eller mulighet til å reagere på krenkelser fordi ansvaret var overført til husholdsoverhodet.

De som falt utenfor denne husholdsmodellen var først og fremst omstreifere (*gøngumenn*) og fredløse. Omstreifere var i utgangspunktet frie menn som ikke slo seg ned på et fast sted i mer enn 14 dager på rad: ”Det er umenneskelig (ómennska) om en mann går mellom husene for sin lathets skyld eller andre ting som gjør at gode menn ikke vil ha noe med dem å gjøre.”⁴⁶³ Disse menn mistet også sin rettslige beskyttelse mot krenkelser mot deres kropp og ære, selv om de opprinnelig var frie. Mangel på tilhørighet til et hushold gjorde dem marginale i forhold til den idealiserte maskuliniteten sentrert rundt husholdet. Samtidig var de ikke underordnet på samme, stabile måte som treller; de var i større grad marginaliserte ved at de stod utenfor de normale identitetskategoriene.

De fredløse er mer tvetydige. Fredløse menn stod utenfor loven, og enhver hadde i prinsippet rett til å drepe dem uten å bli straffet for det. Fredløse har heller ingen rett til å høre til et hushold. I lovene er de forbundet med det dyriske. Ofte kalles de varger eller ulver, eller iblant bjørner. Mordbrennere blir dermed i enkelte lover kalt ‘brennevarger’, mens sakesløse drapsmenn kalles ‘mordvarger’.⁴⁶⁴ Livet utenfor husholdet knyttes dermed også i lovene til rovdyret, det monstrøse, det som er truende mot den sosiale ordenen.

Ifølge *Grágás* var det bare frie, mannlige husholdsoverhoder som kun-

463 *Grágás*, utg. Vilhjalmur Finsen, 3 bind (Reykjavík 1852-1883), Ib, kap. 143, s. 28: “Þat er omenzca ef maðr gengr með húsom fyrir neningar leysis sacir eða okosta anara þeirra er goðir menn vilja fyrir þeim söcum eigi hafa þav.” Se også *Grágás*, II, kap. 117, s. 151.

464 Andre eksempler er *gorvargr* (fetyv), *heimsóknarvargr* (en som angriper annen manns hjem), *úvisavargr* (en mann som egentlig er fredløs, men ikke kjent som det), *vargdrotti* (barn til fredløse). En som lyser et drap på seg, skal slippe å bli kalt bjørn eller ulv (formodentlig i motsetning til de som begår lønndrap) – om man da ikke heter Bjørn eller Ulf (*Gulatingloven*, kap. 156). Se også Michael Jacoby, *Wargus, Vargr ‘Verbrecher’ ‘Wolf’: Eine sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung* (Uppsala 1974) s. 34–35; Theodor Bühler, “Wargus-friedlos-Wolf”, i Walter Escher, Theo Gantner & Hans Trümper (red.), *Festschrift für Robert Wildhaber* (Basel 1973) s. 43–48; Gerard Breen, “The Wolf is at the door: Outlaws, Assassins, and Avengers Who Cry ‘Wolf!’”, *Arkiv för nordisk filologi* 114 (1999), 31–43; Jennifer Neville, “Monsters and Criminals: Defining Humanity in Old English Poetry”, i Karen E. Olsen & L.A.J.R. Houwen (red.), *Monsters and the Monstrous in Medieval Northwest Europe* (Leuven 2001) s. 103–122; Adalheiður Guðmundsdóttir, “The Werewolf in Medieval Icelandic Literature”, *Journal of English and Germanic Philology* 106 (2007) s. 277–303.

ne delta på tinget: ”En mann på 12 år eller mer, som kan råde over det han sier eller sverger, er fri, og med et etablert bosted”.⁴⁶⁵ De må altså ha en viss økonomisk uavhengighet, de må ha ‘godt vett’ (en konkret prøve er om man kan forskjell på foran og bak på en hest), og kun de med et godt rykte får være dommere eller vitner. Tinget blir dermed et maskulint rom for de gode menn som fortjener å være der. De som ikke faller under denne definisjonen faller utenfor tinget. Hegemonisk maskulinitet er dermed nært forbundet med tinget som sentralsted, mens dets motsetning ikke nødvendigvis er det feminine. Ved å se kjønn i lys av sted, er ikke det motsatte av mannlighet ganske enkelt kvinnelighet. Kvinner kunne i visse situasjoner være husholdsoverhoder eller ha innflytelse over avgjørelser på tinget, og dermed bli forbundet med en sosial maskulinitet. Dette kunne være problematisk i tilfeller der en ektemann eller myndige sønner som konkurrerer med kvinnen, men ikke så lenge det er snakk om for eksempel en enke med små barn som styrer et ‘maskulint’ hushold på en gård. Umandighet er også knyttet til underordning i husholdet, eller overfor et annet hushold, på den ene siden, eller til mangel på tilhørighet til husholdet. Mest tvetydige er likevel de fredløse, som opprinnelig er frie, utelukket fra den ideale og sosiale maskuliniteten, men som samtidig er farlige, koblet til det monstrøse og marginale og som potensielt rokker ved samfunnsordenen satt av lovene.

Logikken som ligger til grunn for de rettighetene en fri mann er tildelt, er at den fornærmede selv må følge opp en eventuell dom mot en overtreder. Før kongemakten er det ingen overordnet maktinstitusjon som straffer; det forblir først og fremst en sak mellom den dømte og den fornærmede. Dette antyder mangelen på faste og utvetydige markører for status og hierarki innenfor gruppen av frie menn. Dette er nært koblet til begrepet ære; det var noe som alle frie menn i utgangspunktet hadde tilgang til, men som man måtte vise seg verdig til gjennom å forfølge og rette opp krenkelser på eiendom, kropp og integritet.⁴⁶⁶ Dette var nødvendig for å vinne tilbake sin identitet forbundet til sentralstedene husholdet og tinget. I dette rommet mellom det maskuline og det monstrø-

465 *Grágás*, Ia, kap. 20, s. 38: “Scal karl man .xij. vetra gamlan. eþa ellra nefna i dóm. þan er fyrir orði eþa eiþi kan at rapa. frialsan man oc heimilis fastan.”

466 William Ian Miller, *Bloodtaking and Peacemaking: Feud, Law, and Society in Saga Iceland* (Chicago 1990).

se, mellom sentrum og den farlige periferi, er det rom for forhandlinger. Dette gjelder særlig i anklager om at en annen er *ragr* eller *níðingr*.

Feil kjønn på feil sted – det romslige aspektet av *níðingr* og *ragr*

I forskningen omkring marginale kjønnsidentiteter i norrøn middelalder har to viktige begreper blitt diskutert; *níðingr* og *ragr* (eller *argr*). *Níðingr* ble av Johan Fritzner forklart som en æreløs person som bør utstøtes fra samfunnet, mens *níð* er en ærekrenkelse som beskylder en annen at han er *níðingr*.⁴⁶⁷ Typisk for innholdet i *níð* er at en mann beskyldes for *ergi*, ofte oversatt som seksuell perversjon i form av å være den passive part i et homoseksuelt samleie. Å være *ragr* er blitt tolket som en som er tilbøyelig til å bedrive *ergi*. At det seksuelle aspektet, framført gjennom diktning, var selve kjernen i *níð* og *ergi* vant utbredelse etter Erik Noreens studie i 1922.⁴⁶⁸ Likevel var det en rekke forskere som koblet *níð* og *níðingr* opp mot andre begreper enn seksualitet, som en person som mangler lykke (ógæfa),⁴⁶⁹ skadelig magi,⁴⁷⁰ feminitet,⁴⁷¹ og sosial status.⁴⁷²

Nyere studier har vendt tilbake til og utviklet Fritznens definisjon, der kategoriene *níðingr* og *argr* har blitt sett i tilknytning til sted, eller utes-

467 Johan Fritzner, *Ordbog over det gamle norske Sprog*, 2. utg., 3 bind (Kristiania 1886-1889), b. 2, s. 817-818 under *níð*: "Forhaanelse, hvorved nogen fremstilles som en Person, der fortjener hver Mands Foragt, betegnes som *hvers manns níðingr*".

468 Erik Noreen, *Studier i fornvästnordisk diktning: Andra samlingen* (Uppsala 1922), særlig s. 47. Jf. Eyvind Fjeld Halvorsen, "Ergi", i *Kulturhistoriskt leksikon för nordisk medeltid*, 22 bind (Malmö 1956-1977), b. 4, s. 9: "Ergi [...] betyr i de eldste kilder alltid seksuell perversitet, hos kvinner nymfomani, hos menn det å la seg bruke som kvinne, homoseksualitet."

469 Vilhelm Grønbech, *Vor Folkeat i Oldtiden*, bind 1: Lykkemand og Niding (København 1909).

470 Magnus Olsen, "Om troldruner", *Edda* 5 (1916) s. 225-245: "Ofte er disse lausavisur av satirisk indhold, undertiden ogsaa av et saadant indhold, at de har til hensigt at indvirke ikke blot fornærmelig, men ogsaa likefrem skadelig paa den person, om hvem de kvædes. Dette er de egentlige nidviser." Se også Bo Almqvist, *Norrön niddiktning: Traditionshistoriska studier i versmagi*, bind 1: *Nid mot furstar* (Stockholm 1965).

471 Folke Ström, *Níð, ergi and Old Norse Moral Attitudes* (London 1974) s. 10: "[It was] performance by an individual man of a role normally belonging to the female sex which constitutes perversity in his action and causes it to be branded as *ergi*; and this applies whether we have to do with a sexual relationship or with the carrying out of a magical function."

472 Preben Meulengracht Sørensen argumenterte for at menn som var ansett for ettergivende overfor en ærekrenker også ble beskyldt for å være den passive parten i homoseksuelle relasjoner – og tilsvarende ble de som ble beskyldt for å være passive i homoseksuelle forhold manglet også æresfølelse. Å bli penetrert er derfor et uttrykk for sosial degradering, og å bli lignet med et hunndyr bare forsterker fornedrelsen, se *The Unmanly Man: Sexual Defamation in Northern Society*, The Viking Collection 1 (Odense 1983).

tengning fra sentralstedene og skjøvet ut i periferien som lovløse.⁴⁷³ Allerede den eldste kilden til nordeuropeisk samfunn og religion, Tacitus' *Germania*, skrevet på slutten av det første århundret etter Kristus, forbinder overskridelse av kjønnsgrenser med marginaliserte steder – som begravelse i myrer fjernt fra folk:

På tinget kan man både fremsette anklager og fremme søksmål i saker som kan resultere i dødsstraff. Straffene varierer efter forbrytelsens art: forrædere og desertører blir hengt i trær, og feiginger, folk som har skulket unna i strid, og slike som har vanæret sin kropp, blir druknet i gjørmete myrer, med et flettverk av vidjer lagt over. De ulike straffemetoder bygger på den anskuelse at forbrytelser bør gjøres kjent ved avstraffelsen, mens skjendigheter bør skjules.⁴⁷⁴

Germania er skrevet fra en romers perspektiv; Tacitus framstilte germanerne som et annerledes og barbarisk folk, samtidig som han brukte dem for å speile hvordan romerne kunne lære noe av dem, som i utstøtelsen av feiginger og forrædere. Nøkkelbegrepet er her betydningen av 'corpores infames', et begrep som sjelden brukes i klassisk latinsk litteratur bortsett fra hos Tacitus. De andre gangene Tactius brukte begrepet, er det synonymt til det andre romerske forfattere ville kalt *cinaedus* – en mann som er tilbøyelig til å la seg bruke seksuelt slik at hans frie status trues.⁴⁷⁵ Dermed har det blitt foreslått at de som ble begravd langt fra folk egentlig

473 Anne Irene Riisøy, "Outlawry and Moral Perversion in Old Norse Society", i Sally Crawford & Christina Lee (red.), *Bodies of Knowledge: Cultural Interpretations of Illness and Medicine in Medieval Europe* (Oxford 2010) s. 19-26; Bernt Øyvind Thorvaldsen, "The *Niðingr* and the Wolf", *Viking and Medieval Scandinavia* 7 (2011) s. 171-196: "the accusations of *ergi* intend to define the accused as a *niðingr*, an enemy of society." Også Almqvist (1965) og Meulengracht Sørensen (1983) vektla utstøtelsen fra samfunnet.

474 Publius Cornelius Tacitus, *Germania*, utg. Herbert W. Benario (Warminster 1999) kap. 12.1: "Licet apud concilium accusare quoque et discrimen capitis intendere. distinctio peonarum ex delicto: proditores et transfugas arboribus suspendunt, ignavos et inbelles et corpore infames caeno ac palude, iniecta insuper crate, mergunt. diversitas supplicii illuc respicit, tamquam scelera ostendi oporteat dum puniuntur, flagitia abscondi." Oversettelse fra Cornelius Tacitus, *Agricola og Germania*, overs. Trygve Width (Oslo 1968) s. 71.

475 Craig Williams, *Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity* (Oxford 1999) s. 311, note 69.

var *ragr* eller *nidŋgr*.⁴⁷⁶ Dette er en usikker kobling, men antyder et trekk vi ser i senere kilder, en rituell utestengelse av individer fra fellesskapet og forbundet med det geografiske grenselandet til villmarken.

Germania er en kilde som må brukes med varsomhet, men denne koblingen mellom kjønnsoverskridende seksualitet, kroppslig tabu og grenser i landskapet finner vi igjen i eldre jernalder. Et interessant materiale er gullbrakteatene fra folkevandringstid. De tidligste (stil A) har avbildninger inspirert av portretter på romerske mynter, men etter hvert ble det vanligere å framstille nakne, menneskelignende figurer med dyriske trekk som ofte kunne være i en kroppslig posisjon som antyder å hengi seg til seksuell penetrering (stil C). Arkeologen Gry Wiker har påpekt at mens disse brakteatene tydeligvis var viktige for eliten på 400- og 500-tallet siden man brukte gull, er de likevel funnet i ytterkanten av bebyggelsen, på grensen til mellom dyrket land og villmarken. Dette tyder på at de ble lagt der bevisst, muligens som en beskyttelse av sentrum mot periferien, en grense som må beskyttes gjennom krefter symbolisert gjennom kjønnsoverskridelser.⁴⁷⁷

Andre eksempler fra tidlig middelalder finner vi i de to runesteinene på Björketorp og Stentofen, begge i Blekinge. Disse ble trolig reist sent på 600-tallet og kaster begge en forbannelse mot inntrengere; den som bryter ned minnesmerket vil komme til å være *argr* for resten av livet og lide en pinefull død. På den noe senere Saleby-stenen i Västergötland rettes forbannelsen mot den som bryter ned steinen. Han eller hun skal bli tvunget til å seide og vil bli en *ørğ kona*. En tolkning er at disse tre

476 De første som linket *cinaedus* og *nidŋgr* tolket dette som homoseksualitet, se [Anonym], "Spuren von Konträrsexualität bei den alten Skandinaviern", *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen unter besonderer Berücksichtigung der Homosexualität* 4 (1902) s. 244-263; Nathan Beckman, "Ett ställe hos Tacitus (Germ. c. 12)", *Nordisk tidskrift för filologi* 9 (1920) s. 103-108; Nathan Beckman, "Ignavi et imbelles et corpore infames", *Arkiv för nordisk filologi* 52 (1936) s. 78-81. Den anonyme forfatteren bak den tyske artikkelen fra 1902 var trolig rettshistorikeren Ebbe Hertzberg, se Raimund Wolfert, "Ebbe Hertzberg – om homofili hos vikingene", *Løvetann* 4 (1999), s. 20–22. Disse har også blitt knyttet til moselikene funnet i Danmark, uten at alle er overbevist, se Folke Ström, "Bog Corpses and Germania, Ch. 12", i Gro Steinsland (red.), *Words and Objects: Towards a Dialogue Between Archaeology and History of Religion* (Oslo 1986) s. 223–239.

477 Gry Wiker, "Gullbrakteatene og deres funnsteder", *Nicolay* 77 (1999) s. 12-20; Gry Wiker, "Om konstruksjonen av ny menneskelig identitet i jernalderen", *Primitive tider* 4 (2001) s. 51-71; Gry Wiker, "Tanker om menneskets verdensbilde på 500-tallet: Fra asosial til sosial dialog med det guddommelige", i Anne Lene Melheim, Lotte Hedeager & Kristin Oma (red.), *Mellom himmel og jord* (Oslo 2004) s. 114-154.



Dr 360: Björketorpsstenen, Ronneby, Blekinge

steinene markerer steder viet til Odin.⁴⁷⁸ Steinene skaper et hellig rom der bryterne vil bli definert både utstøtt fra det hellige stedet, fra samfunnet og fra den maskuline identiteten.

Denne nok finner vi et av de tidligste beleggene for termene *argr* og *ergi* i Paulus Diaconus' verk om langobardenes historie, skrevet omkring 100 år etter reisingen av Björketorp- og Stentofte-steinene. Paulus Diaconus var opprinnelig fra Friuli i dagens Nord-Italia, og fra dette området gjenga han en merkelig og tragisk historie som hadde skjedd noen tiår tidligere. En hovmodig hertug hadde bestukket en gjeng med slovenere til å angripe Friuli; poenget var at hertugen selv skulle jage disse ut for å fremstå som landskapets helt. Den lokale høvdingen, Argait, var imidlertid den som tok opp jakten på dem i første omgang. Han måtte likevel gi seg da slovenerne flykter tilbake til sitt eget land. Hertugen hånet høvdingens dårlige utbytte av jakten, og laget et ordspill på navnet hans: Argait – *argr*⁴⁷⁹. Paulus Diaconus var nøye med å forklare leseren (trolig frankere) at dette var et svært ærekrenkende ord på hans språk, men ga ikke en eksplisitt forklaring. Han understreket likevel at Argait sverget ved Gud at han ville vise hvem av han og hertugen som virkelig var *argr*. Kort etter kom slovenerne tilbake, og Argait og hertugen lyktes i å omringe dem på en fjelltopp. Argait utfordret da hertugen ved disse ord: "Må den siste mannen som når toppen motta Guds vrede". Hertugen kunne ikke nekte å ta imot denne utfordringen og fulgte Argait hakk i hæl. De langobardiske krigerne sviktet ikke sine ledere og fulgte etter. Bare ytterst få av dem overlevde. Episoden foregår i en kristen kontekst og synes å handle om beskyldninger om krigersk umandighet, men vi skal legge merke til at Argait refererte til 'Guds vrede' da han egget hertugen. Igjen er det snakk om at den som er *argr* skal bli utstøtt fra gudenes gunst og gode menns fellesskap.⁴⁸⁰

Ifølge de eldste lovene på Island og i Norge var det å forsvare hus-

478 Thorgunn Snædal, "Björketorpsstenens runinskrift", i Staffan Nyström (red.), *Runor och ABC* (Stockholm 1997) s. 149-164. For et annet eksempel om *níð* som gudenes vrede, se Preben Meulengracht Sørensen, "Nið and the Sacred", i *Artikler udgivet i anledning af Preben Meulengracht Sørensen 60-års fødselsdag 1. marts 2000* (Århus 2000) s. 88-78.

479 Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, ed. by Gustav Waitz (Hannover 1878), IV.24: 'Quando tu aliquid fortitet facere poteras, qui Argait ab arga nomen deductum habes?'

480 *Argr* og *níðingr* er også nevnt i andre kilder fra tidlig middelalder: *Hildebrandslied*; *Pactus Legis Salicae* 30.1; *Lex Salica Karolina*, 70.1; *Anglo Saxon Chronicle* (1049C; 1087E); William of Malmesbury, *Gesta Regum Anglorum*, IV.306.8.

holdets integritet mot overgripere utenfra en viktig del av en maskulin identitet. Husholdsoverhodet hadde relativt utstrakte rettigheter når det gjaldt å hevne skader andre menn hadde påført avling og dyr, eller tilnærminger til husholdets kvinner. En mann kunne for eksempel drepe den som ble funnet i sengs med kona, uten å bekymre seg for å betale bøter til slektningene til den drepte.⁴⁸¹ I et samfunn uten sentralt eller effektivt rettssystem var det opp til den forulempede frie mann og hans slektninger å straffe eller hevne et overgrep på seg selv eller husholdets medlemmer.

Kvinnelighet var på sin side ikke koblet like sterkt til maktesløshet og svakhet som man umiddelbart kan tro. Riktignok var det ikke forventet at kvinner skulle lede rettssaker eller bære våpen, men som enker eller enearvinger kunne de også fungere som 'maskuline' husholdsoverhoder. I de sosiale relasjoner mellom hushold er kvinner først og fremst knyttet til en dobbel tilhørighet; mellom sin egen familie og sin manns hushold. Dette gjorde at kvinner kunne bli sett på som potensielt kompliserende og ustabile aktører i det sosiale rom.

Retten til gjengjeldelse er i sagaer og lover ofte kjønnnet, særlig når det gjelder episoder der en mann blir beskyldt for å *ikke* hevne en urett. Da risikerte mannen at andre beskyldte ham for umandighet. Forsvarte ikke mannen seg mot slike beskyldninger, kunne beskyldningen bli omgjort til mannens identitet. Denne identiteten var ikke bare koblet til umandig feighet, men også til tilhørighet med periferien utenfor det sosiale fellesskapet. Det tydeligste eksempelet på dette finnes i den svenske *Hednalagen*:

Om en mann gir et hånsord til en annen mann: "Du er ikke lik en mann, og ingen mann i brystet", [så skal den andre svare] "Jeg er mann som du." De skal møtes der tre veier krysser. Kommer han som ga ordet, og han som mottok ordet ikke kommer, da vil han være det som han kalles. Han kan ikke avlegge en ed eller være vitne, verken for menn eller kvinner. Kommer mannen som mottok ordet og ikke han som ga ordet, da roper han tre ganger "Niding!" og reiser et merke mot ham i bakken. Da vil han bli en enda verre mann, ettersom han snakket om slikt og ikke våget å stå for

481 Se for eksempel *Grágás*, Ib, kap. 90.

det. Nå er begge fullt væpnet; om han faller som mottok ordet, skal han bøtes med halv bot; om han faller som har gitt ordet, – onde ord er verst, tungen er hovedbanen – , da skal han ligge i uhellig jord.⁴⁸²

Den maskuline identiteten er blitt satt spørsmålsteget ved, den er under forhandling, og skal avgjøres gjennom tvekampen ”der tre veier krysser”. Dette er frie menn som i et husholdssamfunn ikke har en fast plass innen kategoriene ‘frie, gode menn’ og ‘underordnede, ufrie’. Deres posisjon er usikker, på samfunnets utkant, men veien videre fra utsagnet avhenger både av handlingene i etterkant av ordvekslingen, og av utkommet av selve duellen. Godtar en mann en slik beskyldning, blir han hva han er kalt og får ikke delta på tinget (avlegge ed og vitne). Han som hånet risikerer på sin side å bli en verre mann om han ikke tør forsvare sine ord; å kalle en annen *níðingr* er nærmest det samme som å gjøre han fredløs; selv i døden skal han ligge i uhellig jord. Hvem av de to som endelig representerer den hegemoniske maskuliniteten er dermed en del av forhandlinger om hvem som egentlig skal være umandig og marginalisert.

I de norske og islandske lovene finnes det flere lignende bestemmelser om hva som skal skje etter at en person har fremsatte hånsord mot en mann. Til forskjell fra *Hednalagen* ligger da straffeansvaret tyngre på den som hånte en mann. Straffen kunne da være svært streng, det vil si betaling av full kompensasjon til den fornærmede eller fredløshet. De harde straffetiltakene antyder at denne type angrep på en manns maskuline

482 *Hednalagen*, i *Sveriges litteratur*, bind 1, utg. Carl Ivar Ståhle (Stockholm 1968) s. 21: ”Giuer maþr oquþings ord manni: Þu är äi mans maki ok eygh maþr i brysti. Ek är maþr sum þu. Þeir sculu mötas á þriggia wägha motum. Cumber þan ord hauer giuit, ok þan cumber eight þer ord hauer lutit, þa mun han wara sum han heitir, är eigh eidganger ok eigh witnisbär, hwarti firi man ällu kunu. Cumber ok þan ord hauer lutit ok eigh þan ord hauer giuit, þa opar han þry niþingx op, ok markar han a iarþu. Þa se han maþr þäs wärri þät talapi han eigh halla þorþi. Nu mötas þeir bapir mädh fullum wapnum. Falder þan ord hauer lutit, gilder med haluum gialdum, falder þan ord hauer giuit, glöper orða wärster, tunga houudbani, liggi i vgildum akri.” Dateringen og bruken av *Hednalagen* er problematisk og omdiskutert. Den ble gjort kjent gjennom en avskrift av den svenske reformatoren og historikeren Olaus Petri (1493-1552) som påstod at han skrev av ord for ord fra gamle lovbøker. Klaus von See har hevdet at loven et uttrykk for en senere tids ‘antikvarisme’ der man etterlignet en ‘hedensk stil’, slik man tenkte seg den i høymiddelalderen og senere, se hans *Altnordische Rechtswörter* (Tübingen 1964) s. 89. I denne sammenheng er det imidlertid ikke avgjørende om *Hednalagen* er fra hedensk tid eller fra høymiddelalderen – både *Grágás* og de norske landskapslovene er skrevet i kristen tid, uten at den sosiale logikken rundt *níð* nødvendigvis må knyttes til hedendommen.

identitet var en alvorlig sak, og bestemmelsene var vel ment som et forsøk på å skremme folk fra å fremme hånsord.

Hednalagen er spesielt interessant fordi den ikke på samme måte har en fastsatt bøtesats eller fredløshet for hånsordene. På den andre side viser *Hednalagen* et sett med regler i forhandlingene om manndom. Vi aner slik et samfunn hvor frie menn stod overfor dilemmaer hvor deres manndom ble satt på prøve og forhandlet om gjennom hele livet (prøvingen av manndommen gjaldt ikke alle menn; ufrie hadde ikke rett til å kjempe mot en fri mann).

En slik forhandling møter vi også i sagaene hvor påstander om at en mann ikke var en virkelig mann kunne lede til blodige konflikter mellom individer og større grupper. I en episode i *Vatnsdøla saga*, en islendingesaga skrevet ved midten av 1200-tallet, blir en beskyldning om umandighet fremsatt mot en mann. To menn reiser med et hestehode på toppen – en nidstang (*níðstǫng*) – mot en rival, og følgende utfordring blir fremsagt:

Kom til holmstevnet, om du har hugen til en mann mer enn ei merr; men om noen av oss ikke kommer, da skal det reises nid mot ham med det til formål at han skal være hver manns niding og ikke være sammen med gode menn, ha gudenes vrede og bære en grid-nidings navn.⁴⁸³

Nidet blir her materielt uttrykt gjennom nidstangen som skal symbolisere at mannen kan ha en manns kropp, men hugen eller sinnelaget lik en merr. Samtidig vil han som ikke møter utfordringen kunne bli kalt hver manns niding – det vil si at alle kunne plassere ham i kategorier som inngikk i nid uten å bli straffet – og få gudenes vrede mot seg. Dette er nærmest å gjøre en annen for fredløs, og frata han identiteten med gudene som husholdet gir og minner om straffen som runesteinene truet med. Igjen er utstøtelsen av det sosiale og religiøse fellesskapet det sentrale elementet. Her er det altså snakk om en umandighet som er forbundet utstøtelse av samfunnet og overskridelser av grensen mellom det

483 *Vatnsdøla saga*, utg. Einar Ól. Sveinsson, Íslenzk fornrit 8 (Reykjavík 1939) kap. 33, s. 88-89: "...enda kom þu nú til hólmostefnunnar, ef þú hefir heldr manns hug en merar; en ef nokkurir koma eigi, þá skal þeim reisa níð með þeim formála, at hann skal vera hvers manns níðingr ok vera hvergi í samlagi góðra manna, haf goða gremi ok gríðníðings nafn."

menneskelige og det dyriske og det maskuline og det feminine. Forsvaret av den maskuline identiteten blir her et spørsmål om (sosialt) liv eller død, med en forhandlingsfase der ærekrenkeren og den ærekrenkede må avgjøre hvem som er mandig eller ikke.

Mytologiske kjønnsverskridelser

For å få tak i selve innholdet og betydningen av kjønnsverskridelsene som ligger i *ragr* og *níðingr*, er det likevel nødvendig å se på klangbunnen disse hadde i de mytiske fortellingene og deres identitetskonstruksjoner. Selv om de er lite pålitelige kilder til førkristen religion, gir de et generelt bilde av et forstatlig samfunn som var organisert rundt gårdene eller husholdene. Felles for både sagaer og de eldste lovene er at handlingen eller rettighetene tar utgangspunkt i husholdet; alle skulle ha tilhørighet til en gård. I et samfunn hvor sentralmakten var relativ svak, var husholdet ikke bare en økonomisk og familiær enhet, men også et sentrum i et individs verdensbilde og formingen av status og identiteter. Kildene til den norrøne mytologien er problematisk for historikere siden de ikke reflekterer den førkristne religionen i vikingtiden, men snarere middelalderens bruk av mytene på en ny måte. Likevel er nedskrivningen av mytene en viktig kilde i seg selv, fordi det reflekterer en interesse for fortellingene om de førkristne gudene og deres verden i den kristne middelalderen. De norrøne mytene kan kaste lys over verdensbildet som ga mening i det norrøne husholdssamfunnet. For det første er den sosiale organiseringen noe man kunne kjenne seg igjen, med elitens – eller gudenes – gårder i sentrum, med sine allierte i den siviliserte verden, men omgitt av fiendenes – eller jotnenes – gårder i utkanten av verden.⁴⁸⁴ Ifølge Margaret Clunies Ross ble mytene brukt som en referanseramme i litteraturen som ble skrevet på Island

484 For denne tolkningen, se Aaron Gurevitsj, "Space and Time in the Weltmodell of the Old Scandinavian Peoples", *Medieval Scandinavia* 2 (1969) s. 42–53, spesielt s. 45: "[The] world of Scandinavian mythology represents an aggregate of farmsteads inhabited by people, gods, giant and dwarfs." For lignende synspunkter, se Einar Haugen, "The Mythological Structure of the Ancient Scandinavians: Some Thoughts on Reading Dumézil", i *To Honor Roman Jakobson: Essays on the Occasion of His Seventieth Birthday, 11 October 1966*, 3 bind (The Hauge 1967), 1, s. 855–868; Eleazar M. Meletinskij, "Scandinavian Mythology as a System of Oppositions", i Heda Jason & Dimitri Segal (red.), *Patterns in Oral Literature* (The Hague 1977) s. 252–260; Kirsten Hastrup, *Culture and History in Medieval Iceland: An Anthropological Analysis of Structure and Change* (Oxford 1985) s. 147–150.

på 1100- og 1200-tallet, og er dermed fortellinger som publikum måtte kjenne til og kunne tolke handlinger i sin samtid ut fra. I sin narrative form bidro dermed mytene til å skape identiteter og forståelse av verden også i middelalderen, sammen med det kristne verdensbildet og de kristne fortellingene.⁴⁸⁵

Dette ekkoet fra mytene hjelper til med å forstå betydningen til ellers merkelige ærekrenkelser i lovene. Både *Grágás* og den norske *Gulatingssloven* vier stor plass til innholdet i de verste ærekrenkelsene og antyder hvilke kategorier som ble oppfattet som motsatsen til den frie mann. I noen tilfeller kalles dette innholdet *yki*, en overdrivende krenkelse som ifølge lovene ikke kan skje.

Ingen skal lage *yki* om en annen mann eller si skamfull slade der. Det er *yki* om en mann sier om en annen det som ikke kan være, kan bli, eller aldri har vært; om han er sagt å være en kone hver niende natt, har båret barn, eller kalles *gylfn*.⁴⁸⁶

Det er visse ord som er fullrettesord. Det er ett om en mann sier om en annen at han har båret fram et barn. Det er det andre om en mann sier han er sannelig penetrert. Det er det tredje om han sammenligner ham med en merr, eller kaller

485 Margaret Clunies Ross, *Prolonged Echoes: Old Norse Myths in Northern Society*, vol. 2: *The Reception of Norse Myths in Medieval Iceland*, The Viking Collection 10 (Odense 1998) s. 12-13: "the schema of Old Norse myth was part of the basic conceptual equipment of medieval Icelanders even after they had converted to Christianity and, as one of a small group of basic cognitive categories they possessed, it enabled them to use myth as a means of communication about a whole range of concepts and ideas that were integral to their culture." Se også John Lindow, "The Social Semantics of Cardinal Directions in Medieval Scandinavia", *Mankind Quarterly* 34 (1994) s. 209-224.

486 *Den eldre Gulatingsslova*, utg. Bjørn Eithun, Magnus Rindal & Tør Ulset (Oslo 1994) kap. 138: "Engi skal gera yki um annan. æða fiolmæle. þat heiter yki ef maðr mælir um annan þat er eigi ma væra. ne verða oc eigi hever verit. kveðr hann væra kono níundu nött hvería. oc hever barn boret. oc kallar gylvín." Betydningen av *gylvín* er usikker, men *gylfra* (f.) finnes i *Sverris saga* kap. 131 der det gjerne tolkes som 'trollkjerring' med konnotasjoner til ulv, se Almqvist (1965) s. 41, note 14.

ham tiske eller hore, eller sammenligner ham med et hunndyr av noe slag [...] Det er også fullrettesord om en mann "treller" en fri mann, eller kaller ham troll eller trollmann.⁴⁸⁷

Innholdet i *níð* og *ýki* er her nokså sammensatt. Å bli penetrert har en sterk injurierende kraft. Den underordnede posisjonen som trell får forholdtvis liten omtale, selv om det også er en krenkelse som straffes med fulle bøter. Mer påfallende er beskyldninger om å være kone hver niende natt, føde barn, være et hunndyr eller et troll. Da lovene ble nedskrevet var det tydeligvis nødvendig, som *Gulatingloven* gjør, å understreke at slike endringer var umulige. Likevel peker disse krenkelsene på de mytiske fortellingene, der menn faktisk kunne bære barn, bli merr eller andre dyr.

En forenklet sosial modell av den mytologiske verden kan dele den opp i tre grupper; æsene, vanene og jotnene. Æsene og vanene er i allianse og forsvarer Åsgard, sentralstedet i det mytologiske universet, mens jotnene, deres fiender, oppholder seg i periferien, gjerne kalt Utgard eller Jotunheimen, og truer gudenes makt.⁴⁸⁸ Makt i gudeverdenen er forbundet med kontroll over verktøy og kvinner. Gudene tilegner seg skalde-
mjøden, runekunsten, tordenhammeren, alle tatt i bruk mot jotnene. I tillegg er utvekslingen av kvinner mellom de tre gruppene ordnet slik at de alltid beveger seg oppover i det sosiale system, aldri nedover. Gudene gifter seg enten med åsynjene eller med vanekvinner, og iblant erobrer de jotunkvinner. Vanegudene på sin side gifter seg ikke med åsynjene; de må skaffe seg koner fra jotnene (Njord–Skade, Frøy–Gerd).⁴⁸⁹ For

487 *Den eldre Gulatingslova*, kap. 196: "Orð ero þau er fullrettis orð heíta. þat er eitt ef maðr kveðr at karlmanne øðrom. at hann have barn boret. þat er annat. ef maðr kveðr hann være sannsordenn. þat er hit þriðia. ef hann iamnar hanom vid meri. eða kallar hann grey. æða portkono. æða iamnar hanom við berende eittvert. þa scal hann bota hanom fullum rette firí. þar ma han oc viga um. at utlogum þeim manne i gegn þeim orðom er nu heví ec talt. ef hann skírskotar undir vatta. Iðrazt megu menn orða sinna oc aptr taca ef vilia. kveðazt eigi víta verra hanom a hendr en goðom manne. þat er oc fullrettes orð ef maðr þrælur karlmann frialsan. æða kallar hann troll. æða forðæðo."

488 Dette er svært forenklet, og strengt tatt er det variasjoner i verdensbildet som vi finner i de ulike gudediktene i *Den eldre Edda*, samt mellom *Den eldre Edda* og systematiseringen i *Den yngre Edda*. For en diskusjon og nyansering av det konsentriske mytologiske verdensbildet, se Kevin J. Wanner, "Off-Center: Considering Directional Valences in Norse Cosmography", *Speculum* 84 (2009) s. 36-72.

489 Torben Anders Vestergaard, "Marriage Exchange and Social Structure in Old Norse Mythology", i Ross Samson (red.), *Social Approaches to Viking Studies* (Glasgow 1991) s. 21-34; Margaret Clunies Ross, *Prolonged Echoes: Old Norse Myths in Medieval Northern Society*, 1: *The Myths*, The Viking Collection 7 (Odense 1994).

jotnene betyr dette et mangel på kvinner. Siden begjæret normalt skal vendes oppover i det sosiale system, fra jotunkvinner til mannlige guder, er jotnenes begjær etter kvinnene i Åsgard med på å konstruere gudenes bolig som sentrum i verden, og jotnene som en maktesløs gruppe med en underordnet kjønnsidentitet.

Gudediktene forteller flere ganger om hvor nære jotnene er å få tak i Frøya eller Idunn. Frykten for at de skulle klare dette antyder at om jotnene faktisk skulle lykkes å få tak i disse kvinnene, så ville verdensordenen bli snudd på hodet; da ville jotnene blitt på toppen av kvinnepyramiden, mens gudene ville kretse omkring dem. Slik kan for eksempel *Skirnesmål* tolkes, hvor vaneguden Frøy begjærer jotunkvinnen Gerd. Hun mener hun har det bra der hun er, og nekter implisitt for gudenes overhøyhet. Den mytologiske kosmografien, sosiale orden og kjønnsidentiteten blir satt på hodet; Frøy blir et underordnet, umandig begjærssubjekt i periferien, mens Gerd redefinerer seg som den opphøyde og uoppnåelige i sentrum av verden. Først ved kraftige forbannelser sier Gerd seg villig til å gi sin kjærlighet til Frøy. Historien antyder en inversjon av begjærets samfunnsbevarende retning, hvor Frøy for en stund blir posisjonert som den marginale, den maktesløse – som en jotun.⁴⁹⁰ Åsgard som maktsentrum og sete for den hegemoniske maskulinitet er dermed truet. Forbannelsene som truer Gerd, er at hun skal bli gal av begjær etter umenneskelige vesener. Altså ikke bare 'nymfomani', slik det ofte er tolket som, men begjær rettet nedover sosialt, eller i romslig forstand mot det marginale. Kvinners begjær rettet oppover og mot sentrum av verden er derimot akseptert.

Som i *Skirnesmål*, er også andre mytologiske kjønnsoverskridelser knyttet til risikable reiser. Dette er særlig tydelig når det gjelder de to gudene som først og fremst er forbundet til umandighet, Odin og Loke. Odin gjennomgår gjerne ofre for å oppnå økt kunnskap eller verktøy som kan sikre gudenes hegemoni; han henger ni netter i et tre for å få runekunnskapen, han ofrer sitt ene øye for økt kunnskap, han besøker dødsriket for å vite Balders skjebne, han drar til Jotunheimen for å vinne skaldemjøden. Felles for disse ofrene er det grenseoverskridende; fra Åsgards trygge verden til de farlige utkantene hvor kaoskreftene eller døden

490 Bjørn Bandlien, *Strategies of Passion: Love and Marriage in medieval Norway and Iceland* (Turnhout 2005).

rår. Disse reisene og overskridelsene er nødvendige for at verdensordenen skal bestå. Overskridelser av kjønnsgrenser henger sammen med dette; Odin legger midlertidig fra seg sin posisjon som maskulin kriger, og beveger seg under ritualet i en sfære hvor de vanlige kategoriene oppheves, slik som sentrum og periferi, levende og døde, menneske og dyr, mannlig og kvinnelig.

Et av de mest omdiskuterte problemene rundt Odin er forbundet til hans forbindelse til seid, gjerne forstått som en form for magisk virksomhet. Figur 2. Odin skal ifølge *Heimskringla* ha lært denne kunnskapen fra Frøya, men siden selve utøvelsen av denne kunsten er koblet til *ergi*, vanligvis oversatt med 'umandighet', overlot han seidingen til kvinner. I *Loketretten* blir Odin likevel beskyldt for nettopp for å være *argr* i forbindelse med utførelsen av seid:

En þik síða kóðo
Sámseyo í,
ok draptu á vétt sem volor,
vitka líki
fórtu verþjóð yfir,
ok hugða ek þat args aðal.

Du ség i avmakt
på Samsøy, Odin,
slo på vett som en volve;
i trollkerringham
over heimen fór du;
det synes jeg er ussel atferd.⁴⁹¹

Odins seid har blitt sammenlignet med sjamanistiske ritualer som er knyttet til sjelereiser. I indianske stammer, samt i samisk og sibirsk tradisjon, har dette blitt utført av religiøse spesialister som har overskredet grensene mellom kjønnene. Noen har sett seid som et fremmedelement i norrøn religion, importert fra samene, mens andre mener det ikke

491 Lokasenna 24, i *Edda: Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*, utg. Gustav Neckel, 5. rev. utg. ved Hans Kuhn (Heidelberg 1983); oversettelse fra *Eddadikt: Gudedikt – helte-dikt*, overs. Ludvig Holm-Olsen (Oslo 2002) s. 95.

har sjamanistiske trekk eller var en sentral del av vikingtidens religion.⁴⁹² I denne sammenhengen er det mest relevante forståelsen av Odins kjønnsverskridelser. Tradisjonelt har man tenkt seg at det feminine trekket ved seid var at det vanligvis var kvinner, volver, som utførte ritualene. Arkeologen Brit Solli har imidlertid argumentert for at det Odins *ergi* bør forstås i sammenheng med de mannlige sjamanene blant indianere og i Sibir der de kler seg i kvinneklær og endog kan gifte seg med menn – de er en form for et 'tredje kjønn'.⁴⁹³ Et viktig trekk ved Odins seid er midlertid at han overskrider kjønns grensene kun under selve ritualen, og bruker kunnskapen derfra til å beskytte sin og gudenes makt. Derfor kan det være bedre å forstå kjønnsverskridelsen forbundet med seid som liminalt kjønn. Liminalitet er en midlertidig opphevelse av de faste kategoriene som skaper stabilitet i samfunnet. Men formålet med overgangsritualer hvor aktørene inntar en liminal posisjon er nettopp at samfunnet i siste hånd skal bekreftes eller endog styrkes.⁴⁹⁴ Det er nettopp det

492 Litteraturen om dette emnet er omfattende, men viktige bidrag som diskuterer både spørsmålet om begrepet seid i forhold til sjamanisme, import og kjønn, er: Dag Strömbäck, *Seid: Textstudier i nordisk religionshistoria* (Stockholm 1935); Ronald Grambo, "Unmanliness and seiðr: Problems concerning the change of sex", i Mihály Hoppál & Otto von Sadovszky (red.), *Shamanism: Past and Present*, 2 bind (Budapest 1989), 1, s. 103-113; Clive Tolley, "Sources for Snorri's Depiction of Óðinn in *Ynglinga saga*: Lappish Shamanism and the *Historia Norvegiae*", *Maal og minne* 1 (1996) s. 67-79; Clive Tolley, *Shamanism in Norse Myth and Magic* (Helsinki 2009); Neil S. Price, *The Viking Way: Religion and War in Late Iron Age Scandinavia* (Uppsala 2002); John Lindow, "Cultures in Contact", i Margaret Clunies Ross (red.), *Old Norse Myths, Literature and Society*, The Viking Collection 14 (Odense 2003) s. 89-109; Thomas DuBois, *Nordic Religions in the Viking Age* (Philadelphia 1999); Jens Peter Schjødt, "Óðinn – shaman eller fyrstegud?", i Michael Stausberg (red.), *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte: Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtsdag* (Berlin 2001) s. 562-577; François-Xavier Dillmann, *Les magiciens dans l'Islande ancienne: Études sur la représentation de la magie islandaise et de ses agents dans les sources littéraires norroises* (Uppsala 2006).

493 Brit Solli, *Seid: Myter, sjamanisme og kjønn i vikingenes tid* (Oslo 2002), se også Vladimir Bogoraz, *The Chukchee* (Leiden 1909); Marie Antoinette Czaplicka, *Aboriginal Siberia: A Study in Social Anthropology* (Oxford 1914) s. 243-255; Will Roscoe, *Changing Ones: Third and Fourth Genders in Native North America* (New York 1998).

494 Liminalitetsbegrepet i tilknytning til ritualer er særlig forbundet til Arnold van Gennep, *Rites de passage: Overgangsriter* (Oslo 1999 [1909]); Victor Turner *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Chicago 1969), spesielt s. 94, der Turner skriver at aktører i en liminal posisjon "elude or slip through the network of classifications that normally locate states and positions in cultural space. Liminal entities are assigned and arrayed by law, custom, convention, and ceremonial. As such, their ambiguous and indeterminate attributes are expressed by a rich variety of symbols in many societies that ritualize social and cultural transitions. Thus, liminality is frequently likened to death, to being in the womb, to invisibility, to darkness, to bisexuality, to the wilderness, and to the eclipse of the sun and moon."

Odin oppnår gjennom sine ritualer. I dette perspektivet bør fordømmelsen av seidens medfølgende *ergi* i *Heimskringla* sees på som et utslag av 1200-tallets syn på denne praksisen, enn på den før-kristne holdningen.

En nøkkelskikkelse til å forstå den liminale kjønnsidentiteten i den mytologiske verdenen er Loke. Han er allerede fra fødselen av spesiell; han er et avkom av en jotun og en gudinne – altså en omvendt, kaosskapende forbindelse. I den mytologiske verdenen har sønner først og fremst lojalitet med sin farsslekt, men Loke har inngått fosterbrorskap med Odin og lever blant gudene. Hans posisjon i den mytologiske verdenen er aldri fastlagt, men hele tiden tvetydig. Mangelen på en sosial tilhørighet synes å ha sammenheng med hans uklare kjønnsidentitet. Han er den av de mytiske skikkelsene som hyppigst er forbundet med overskridelse av skillet mann/kvinne, menneske/dyr, sentrum/periferi. I myten om Balders død skaper han seg om til en gammel kone som ikke gråter over tapet av gudesønnen. I fortellingen om mesterbyggeren blir han en hoppe som lokker jotnens hest til seg, og føder deretter Sleipner.⁴⁹⁵

Loke har ifølge mytene også født andre monstre, Midgardsormen, Hel og Fenrisulven. Her er skiftet til den kaosskapende



Loki: SÁM 66, Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi

⁴⁹⁵ Mens Odin skaper seg om til dyr generelt, er Loke forbundet med hunndyr. Dette synes å ha sammenheng med forståelsen av hvordan sjelen (*hugr*) kunne materialisere seg i dyreform (*hamr*), eller hvordan en sterk mann kan ha som *fylgja* en bjørn, mens en mer fredfull mann vil ha et får som fylgje, se Else Mundal, "Sjelsførestillingane i den heidne norrøne kulturen", i Anne Ågotnes (red.), *Sjel og kropp i middelalderen* (Bergen 1997) s. 7-30. Myten om Loke og Skade er også relevant her, der Lokes kjønnsorganer blir bundet til en hunngeits skjegg – i denne sammenhengen tvetydige kroppslige tegn på kjønn, se John Lindow, "Loki and Skaði", i Úlfar Bragason (red.), *Snorrastefna* (Reykjavík 1992) s. 130-142.

sfæren ikke mindre viktig enn skiftet til et hunkjønn. I den mytologiske verdenen er det først og fremst han som viser *ergi* er. Loke er ikke forbundet med 'umandighet' kun i betydningen 'passiv' og 'bløt'. Heller ikke passer et 'tredje kjønn' på Loke, men først og fremst en manglende tilhørighet mellom sentrum og periferi, mellom det mannlige og kvinnelige, mellom det menneskelige og dyriske og det mannlige og kvinnelige, mellom orden og kaos – disse overskridelsene henger sammen. Mens Odin overskrider disse grensene gjennom ritualene, er Loke en bærer av det liminale ved å ikke ha en fast tilhørighet til et bestemt sted eller kjønn.

Kristningen av kjønnslandskapet

Evangeliene om Jesus presenterte en ny type geografi og maskulinitet. I stedet for å knytte ham til sentralstedet for jødene, Jerusalem, ble han situert i samfunnets ytterkant – utenfor Palestinas husholdsamfunn som var forbundet med maskulinitet gjennom eiendom, farskap og arbeid.⁴⁹⁶ I senantikken ble ørkenen stedet for kroppslig renselse og askese, gjennom helgener som for eksempel St. Antonius. Kirkens hierarki ble imidlertid koblet til bispesetene i byer, og det ble viktig for lederskapet at asketer overførte autoritet til byrommet. Likevel forble villmarken det fremste stedet for å vise maskulin selvkontroll og heroisk utfordre demoner gjennom tidlig middelalder.⁴⁹⁷

Vi har få samtidige kilder til kristningsprosessen på Island og i Skandinavia fra slutten av 900-tallet og begynnelsen av 1000-tallet. Noen skaldedikt er imidlertid regnet for å være samtidige med kristningen. Påfallende mange av disse er i form av *níð* rettet mot de tidlige misjonærene på Island. Blant de første misjonærene som kom til Island var den tyske biskopen Fridrek. I et skaldevers ble han beskyldt for å bære fram barn, mens hans islandske medhjelper Torvald Konradsson sies å være deres far:

496 Halvor Moxnes, *Putting Jesus in His Place: A Radical Vision of Household and Kingdom* (Louisville 2003).

497 Dag Øistein Endsjø, *Primordial Landscapes, Incorruptable Bodies: Desert Asceticism and the Christian Appropriation of Greek Ideas of Geography, Bodies, and Immortality* (New York 2008).

Hefr börn boret
 biskop nio
 þeira's allra
 Þorvaldr faþer.⁴⁹⁸

Biskopen har båret ni barn. Torvald er far til dem alle.

Det er nærliggende å tenke seg at forklaringen ligger i at de tidlige misjonærene virket umandige i den norrøne kulturen – de skulle i prinsippet ikke gifte seg, de gikk i merkelige klær og skulle ikke bære våpen. Dette kunne bidra til å tolke en misjonær som Fridrek som umandig, både seksuelt og sosialt. Torvalds farsrolle er mer uklar, og enkelte har benektet versets autensitet rett og slett fordi den synes å fordømme også den 'aktive' rolle i et homoseksuelt samleie, noe som minner om kristen tankegang fra høymiddelalderen snarere enn et *níð* som retter seg mot den penetrerte part.⁴⁹⁹ Det som gjør at vi snarere bør søke forklaring i det mytologiske rom, er tallet ni. Dette er et tall som i mytologiens verden er forbundet med reiser til gudeverdenens ytterkant eller til overgangssituasjoner.⁵⁰⁰ Det er derfor nærliggende å tolke biskopens ni barn som monstrøse avkom, nært beslektet med Lokes avkom. I disse tilfellene er også faren monstrøs eller knyttet til det dyriske og periferien. I et tilfelle får Loke barn ved hjelp av en jotunhest, i et annet ved å spise et hjerte han fant på stranden. I det siste tilfellet ble Loke opphav til alle slags monstre, gygrer, på jorda. Skaldeverset er dermed ikke en fordømmelse av Torvalds aktive homoseksualitet ut fra en kristen seksualitets-

498 Óláfs saga Tryggvasonar en mesta, utg. Ólafur Halldórsson, 3 bind (København 1958–2000), 1, s. 290–291.

499 Meulengracht Sørensen (1983) s. 54–56.

500 John Lindow, *Myth and Vengeance among the Gods: Baldr in Scandinavian Mythology* (Helsinki 1997) s. 116. Odin hang som død i tre åtte netter (eller ni dager); Hermods reise til Hel tok ni dager; Heimdal – vokteren av Åsgårds grenser ble født av ni mødre; Frøy ventet ni netter på Gerd før han fikk henne; Draupne – gudenes gullring som drypte ni like store gullringer hver natt – ble ofret på Balders likbål og returnerte fra dødsriket; Loke var i underverdenen som kvinne i ni år før han returnerte; mens Odin skal ha vært melkeku og kvinne i åtte vintre (eller ni år) og båret fram avkom. Se også *Det første kvadet om Helge Hundingsbane* 39, der Sinfjotle skryter av å ha satt barn på Gudmund; disse barna er ni ulvunger eller fenrisulver.

diskurs, men kobler ham til den monstrøse sfæren.⁵⁰¹ Tallet ni i strofen rettet mot Fridrek og Torvald ga assosiasjoner til overskridelser mellom orden og kaos, hushold og villmark, kvinner og menn, menneske og det monstrøse. Den mannen som først og fremst ble assosiert med å føde barn var da også Loke, han som ved sine vekslende identiteter ikke kan plasseres på en sikker måte. Hans avkom var heller ikke hvilke som helst barn, men farlige vesener som truet samfunnet. På lignende måte kan Fridrek og hans kristne støttespillere ha blitt tolket i misjonstida.

Noen år senere ble en annen misjonær, tyskeren Tangbrand, hånet for å være den 'arge' ulven til gudene av islendingen Torvald veili. Torvald sendte bud til en annen skald, Ulf Uggason, for å få hjelp til å drepe Tangbrand og en av hans støttespillere:

Yggr bjalfa mun Ulfi
Endils of boð senda
(mér's við stála stýri
stugglaust) syni Ugga,
at gnýskúta Geitis
goðvarg fyrir argan,
þann's við røgn of rignir
reki hann, en vér annan.⁵⁰²

Krigeren [jeg] vil sende en melding til Ulf, Ugges sønn – jeg er ikke uvennlig mot krigeren [ham] – slik at han kan drive ut ulven, den arge ulven til gudene, og jeg vil ta den andre.

501 I *Njáls saga* (kap. 123) beskyldes en mann for å bli en kone hver niende natt. Men det er ikke hvem som helst som blir hans/hennes ektemann disse nettene; det er selveste trollet i Svínafell. Her er det ikke kun snakk om en feminisering av mannen, men det søkes også å forbinde ham med de truende krefter som bor i fjellet.

502 *Den norsk-islandske skjaldediktning*, A I-II (tekst efter håndskrifterne), B I-II (rettet tekst), utg. Finnur Jónsson (København & Kristiania 1908–1915), B I, s. 127. Min tolkning støtter seg på tolkningen av *gnýskúta* [*gnýfeti*] *Geitis* i Bo Almqvist, *Norrön niddiktning: Traditionshistoriska studier i versmagi*, bind 2: *Nid mot missionärer*. Senmedeltida nidtraditioner (Stockholm 1974) s. 94-107.

Innenfor den mytologiske diskursen er det nærliggende å se Tangbrand som en truende og kaosskapende analog til Fenrisulven; på sett og vis en som passet inn som 'avkommet' til Fridrek i hedningenes øyne. Gudenes – og særlig Tors – motstand mot misjonærene er også tydelig i et annet vers rettet mot Tangbrand, denne gangen av en kvinne, Steinunn Refsdatter:

Þórr brá Þvinnils dýri
 Þangbrands ór stað lǫngu,
 hristi búss ok beysti
 barðs ok laust við jörðu;
 munat skíð of sæ síðan
 sundfært Atals grundar,
 hregg þvít hart tók leggja
 hǫnum kent í spǫnu.

Braut fyr bjǫllu gæti
 (bǫnd rǫku Val Strandar)
 mǫgfellandi mellu
 mǫstalls visund allan;
 hlífðit Krístr, þás kneyfði
 knǫrr, malmfeta varrar;
 lítt hykk at goð gætti
 Gylfa hreins at einu.⁵⁰³

Tor kastet Tangbrands langskip ut av sin plass; han ristet og slo skipet mot jorden; skipet vil aldri kunne seile på sjøen siden uværet som han [Tor] skapte, gjorde det ubrukelig.

Jotnedreperen [Tor] ødela helt skipet til klokkepasseren [Tangbrand]; de mektige gudene lot skipet knuse, Kristus beskyttet ikke skipet da det ble knust; jeg tror ikke Gud holdt sin hånd over det.

503 *Den norsk-islandske skjaldedigtning* B I, s. 127-128.

Steinunns diktning er vanligvis ikke regnet som *nidvers*, siden det ikke antyder seksuell penetrering, men som Torvald *veilis vers* er misjonæren nærmest å anse som en *jotne*. Dette er også tilfelle i et vers knyttet til skalden Vetrilde Sumarlidsson som regnes for å være en del av et *tapt nidvers* mot Tangbrand:

Leggi bratzt Leiknar
lamðir Þrívalda,
steypðir Starkeði
stétt of Gjölþ dauða.⁵⁰⁴

Du knuste beina til Leikn, du lammet Trivalde, du kastet
ned Starkad, du stod over den døde Gjalp.

Denne diskursen omkring det sosiale landskap og kjønnsidentitet ble etter kristningen snudd på hodet. Misjonærene fra skal være kontinentet så på de uomvendte hedenske menn i nord som *monstrøse*, men innenfor en annen diskurs. Gjennom lesning av skrifter fra antikken hadde mange av dem møtt et syn på nordboernes land som steder der *monstre* holdt til. Munken Ratramnus av Corbie skrev til erkebiskop Rimbart av Bremen på 800-tallet, som muligens selv hadde besøkt Birka, for å forhøre seg om de nordlige områdene var bebodd av *cynocephaler*, vesener med hundehode og menneskekropp, og hvorvidt disse skulle betraktes som dyr eller mennesker. I sitt svar henviste Rimbart til Augustin. I *Gudsstaten* hadde Augustin drøftet det samme problemet med tanke på om disse skulle kunne kristnes. Han konkluderte med at dette tross sitt utseende skulle anses som vesener som hadde mulighet til å tenke rasjonelt – og som man dermed burde kristne. Nå mente ikke Rimbart at Skandinavia kun var bebodd av hundehoder, men det gir et interessant innblikk i misjonærenes syn på hva de kunne møte på sin kristningsferd i den nordlige periferien av kristendommen.⁵⁰⁵ *Cynocephaler* var en kategori som kunne bli overført til høyst menneskelige, men barbariske – i betydningen

504 *Edda Snorra Sturlusonar*, utg. Finnur Jónsson (København 1931) s. 97. Om konteksten for diktet i *Kristni saga* og *Landnåmsboken*, se Almqvist (1974) s. 87-88.

505 Ian Wood, "Missionaries and the Christian Frontier", i Walther Pohl, Ian Wood & Helmut Reimitz (red.), *The Transformation of Frontiers: From Late Antiquity to the Carolingians* (Leiden 2001) s. 209-218.

usiviliserte med manglende måtehold og selvkontroll, hedninger ved det karolingiske hoffet. Notker den stamme skrev på 800-tallet at Karl den store kalte hedenske dansker 'cynocephaler' fordi de ikke ville omvende seg og på grunn av deres ville framferd.⁵⁰⁶ Her er det brukt som en etisk kategori, og muligens betegnende for synet på de gjenstridige og farlige nordboere.

Allerede tidlig på 1000-tallet viser noen av de tidligste kristne skaldestrofene at de hedenske menn kunne bli marginalisert gjennom den kristne diskursen om monstrøs umandighet. Den kristne Hjalte Skjeggesson skal ha fremført følgende strofe på Alltinget i 998/999:

Vilkat goð geyja,
grey þykkjumk Freyja.
[Æ mun annat tveggja
Óðinn grey eða Freyja]⁵⁰⁷

Jeg vil ikke bjeffe mot gudene,
jeg synes Frøya er lik en tise.
Det er alltid ett av to;
enten er Odin en tise, eller så er Frøya.

Denne strofen ble ifølge sagaen oppfattet som svært vanærende av hedningene, og den skjøre freden mellom hedninger og kristne på sagaøya ble satt i fare. Ved å kalle Odin tise, marginaliserte Hjalte de hedenske gudene. Dermed satte han også spørsmålstegn til den tradisjonelle oppfatningen om at alle frie menn på Island var plassert i sentrum av verdensbildet. Islendingene kunne ikke følge to ulike lover og skikker om freden og samholdet skulle bevares. Det hele endte med at Alltinget i 999/1000 vedtok at alle islendinger skulle følge kristen lov og skikk. Selv om mye av de tradisjonelle dydene om å beskytte husholdet og ærenforble viktig også inn i kristen tid, peker nidstrofene i misjonstida også mot den voksende marginaliseringen av maskuliniteten forbundet med gamle

506 Notker Balbulus, *Gesta Karoli Magni imperatoris*, utg. Hans F. Hefele (Berlin 1959), II, kap. 13.

507 *Den norsk-islandske skjaldedigting*, s. 131. Den andre kvidlingen finnes verken i *ÍslendingaD* bok kap. 7 eller i *Kristni saga* kap. 10, men i *Njáls saga* kap. 102.

kosmologien og fremveksten av nye maskuliniteter forbundet med det kristne samfunnet.⁵⁰⁸

Vi har allerede sett at den tidlige lovgivningen kalte fredløse 'ulver'. En lignende logikk ligger trolig bak bestemmelsene om at de som ikke døper barna sine eller går til gudstjeneste skal måtte flytte til hedenske land.⁵⁰⁹ Metaforen om kirkens ledere som hyrder som beskyttet mot de kristne mot deres fiender, eller ulver, var også vanlig, som i pave Innocens IIIs brev til erkebiskop Berenguer av Narbonne i 1203 om faren fra katarene: "Vrede ulver angriper flokkene som du skal beskytte [...] for som en dum hund som nekter å bjeffe jager du dem ikke på flukt ved bjeffing, ei heller følger du eksempelet til den gode hyrde ved å avgi ditt liv for din flokk, men du flykter og overlater dem til ulvenes kjeper."⁵¹⁰ Dette kan sees også i en videre forstand i *Tryggðamál* og *Griðamál*, som tar over forestillingene om fiender og fredsbrøyttere som ulver:

Pá skal hann
svá víða vargr,
rækr ok rekinn,
sem menn víðast
varga reka.⁵¹¹

Da skal han bli en avskyelig varg og jaget bort så langt som menn kan drive varger bort.

508 Om endringen av den hedenske periferien til et kristen-heroisk grenseland, se Vegard Skånland, "Calor Fidei", *Symbolae Osloenses* 32 (1956) s. 86-104; Egil Kraggerud, "Olavssekvensene – den kjente og de glemte", *Middelalderforum*, n.s., 2.1 (2002) s. 103-118.

509 Om dette emnet, se Bjørn Bandlien, "Sexuality in Early Church Laws in Norway and Iceland", i Per Andersen, Mia Münster-Swendsen & Helle Vogt (red.), *Law and Private Life in the Middle Ages* (Copenhagen 2011) s. 191-204.

510 *Patrologia Latina*, bind 215, s. 84.

511 *Grágás*, Ia, kap. 115, s. 206-207.

Videre skal han sendes så langt som:

himinn hverfr,
himr er byggðr,
vindr þýtr,
vøtn til sævar falla,
karlar korni sá.

han skal firrask
kirkiur ok kristna menn,
guðs hús og guma,
heima hvern,
nema helvíti.

Himlene vender, verden er bebodd, vinden uler, vann renner til havet, menn sår korn. Han skal sky kirker og kristne mennesker, guds hus og menneskenes, alle hjem bortsett fra helvetet.

Her finner vi altså igjen koblingen mellom fredløshet, det uhellige og *ergi*, mellom den frie og den fredløse, slik vi tidligere så i episoden fra *Vatnsdøla saga* der to menn reiser en nidstang mot en motstander. Men i denne konteksten er kosmologien kristen, samtidig som den er strukturert ut fra den narrative tradisjonen fra mytologien.⁵¹²

Avslutning

Selv om Loke er en mytologisk figur, er de kategoriene og sosiale relasjonene han inngår i nokså like med det samfunnet vi finner i sagaer og lover. Loke er den som gir mening til kategoriene som i *Gulatingssloven* ble kalt *jki* – ‘det som ikke kan være’, men som likevel hadde en så sterk virkning når det ble fremmet som en ærekrenkelse. De mytologiske skikkelsene illustrerer hvordan maskulinitet og femininitet ikke er en enkel binær størrelse; motsetningen til (for å siterere *Hednalagen* igjen) ‘å være mann i brystet’ var ikke bare det kvinnelige. Betegnelser som *níðingr* og *ergi* innebar ikke bare kvinnelighet som ‘passiv’ og ‘bløt’, men til en farlig tilhørighet mellom sentrum og periferi, mellom det menneskelige og det

512 Se også Thorvaldsen (2011).

monstrøse. Med kristningen ble forestillingene om en kobling mellom monstrositet og villmarken overført og brukt for å marginalisere hedningene og de i det kristne samfunnet som ikke handlet i tråd med kristne ritualer. Dette gjorde likevel ikke at mytene som narrativ struktur og bakteppe for forståelsen av sosial og kjønnslig identitet mistet aktualitet i høymiddelalderen, i et samfunn som riktignok var kristnet, men fremdeles sentrert rundt husholdet.