



# GAVER, RITUALER, KONFLIKTER

Et rettsantropologisk perspektiv  
på nordisk middelalderhistorie

REDAKTØRER

**Hans Jacob Orning | Kim Esmark | Lars Hermanson**

UNIPUB

© Unipub 2010

ISBN 978-82-7477-458-2

Henvendelser om denne boken rettes til:

T: 22 85 33 00

F: 22 85 30 39

E-post: [post@unipub.no](mailto:post@unipub.no)

[www.unipub.no](http://www.unipub.no)

Omslagsdesign og sats: Unipub

Trykk og innbinding: AIT e-dit AS

Boken er utgitt med støtte fra Nordisk Kulturfond, Høgskulen i Volda, Uppsala Universitet, Roskilde Universitet og Den Hielmstjerne-Rosencroneske Stiftelse.

Forsidebildet er fra innledningen til Mannehelgebolken i den islandske lovsamlingen Jónsbók (1281), hentet fra Belgsdalsbók (AM 347 fol.) fra midten av 1300-tallet. Trykt med tillatelse fra Stofnun Árna Magnússonar, Reykjavík.

Det må ikke kopieres fra denne boken i strid med åndsverkloven eller med andre avtaler om kopiering inngått med Kopinor, interesseorgan for rettighetshavere til åndsverk.

## Innhold

Det rettsantropologiske perspektivet innenfor europeisk middelalderhistorie Hans Jacob Orning, Kim Esmark & Lars Hermanson.....	5
Andlige gåvor i verdenslig bruk – om den religiøse gåvan som social og maktskapande handling Catharina Andersson.....	39
Ægteskab – fandtes det? Jon Loptssons kvinder Jan Rüdiger.....	77
Arkaiske bønder eller alternativ sosial logikk? Om telemarksbøndernes forhold til stat, eiendom, kirke og helvete i middelalderen Lars Ivar Hansen.....	117
Hellige ben i indviet ild Den rituelle sanktifikation af kong Knud IV, 1095 Kim Esmark.....	161
Vänskapens ideologi och praktik Teoretiska och metodiska reflektioner rörande vänskapsbandets betydelse i det högmedeltida samhället Lars Hermanson.....	211
Det rettsantropologiske perspektivet og staten: konfliktløsning og byråkratisering i høymiddelalderen Hans Jacob Orning.....	251

I stället för ättesamhälle? Thomas Lindkvist.....	291
Ansigt-til-ansigt-samfundet og de to øvrigheder Michael H. Gelting.....	301
Bidragstyttere.....	317
Bibliografi.....	319
Register.....	371

## Ægteskab – fandtes det? Jon Loptssons kvinder

Jan Rüdiger

Fandtes ægteskab i højmiddelalderens Europa? Tilsyneladende et absurd spørgsmål. Selvfølgelig gjorde det da det, ikke? En enorm rigdom af kilder – fra dokumenter til narrative, retlige, litterære, epigrafiske, sigillariske, teologiske og filosofiske tekster – ligger der som bevis for, at middelalderens europæere fulgte op på deres trefoldige jødiske, klassiske og «barbariske» arv og agtede på den hellige skrifs og kirkefædrenes råd: *Honorabile connubium in omnibus*.<sup>1</sup> Ligesom den jødisk-kristne tradition syntes at forsvare det monogame par som den uundgåelige norm for menneskelig eksistens på jorden, således gjorde romersk lov reguleringen af ægteskabets spidsfindigheder til en hel kunst, mens stammesamfund over hele det nyligt kristnede kontinent smedede alliancer mellem familiegrupper ved at matche deres unge mænd og kvinder i en offentlig handling, der involverede hele slægtsgrupper. Kort sagt: Middelalderens Europa var et samfund, der praktiserede monogamt ægteskab.

Eller gjorde det? Overskriftens spørgsmål kan måske forekomme polemisk frem for absurd. For lige så vel som europæerne giftede sig, begik de også ægteskabsbrud. Igen forenes den hellige skrift, romersk og barbarisk lov og et helt kor af middelalderlige kilder om at bevise, at ægteskabsbrud fandtes: Alt for ofte holdt mænd og kvinder ikke «ægtesengen ubesmittet»,<sup>2</sup> men hengav sig til en forbløffende mangfoldighed af afvigelser fra normen om det monogame, varige mand-kvinde forhold, vi kender som ægteskab, og som svarer til det latinsk kristne *connubium* eller *matrimonium*. Hvis historikere leder efter

<sup>1</sup> Hebr. 13, 4: «Ægteskabet skal holdes i ære hos alle».

<sup>2</sup> Hebr. 13, 4.

social praksis snarere end efter forskrifter, vil de altid støde på mangeartethed, og de seksuelle skikke blandt middelalderens europæere udgør ingen undtagelse fra den regel. Folk har altid opført sig ret forskelligt fra, hvad religiøse eller retlige normer ellers skulle lade formode. Så at spørge i denne forstand, om ægteskab faktisk fandtes, er i sandhed polemisk: Selvfølgelig gjorde det det – lige akkurat.

Men det er ikke det undersøgelsesspor, jeg agter at forfølge her. At vise, at social praksis afveg temmelig meget fra forskrifterne, ville være lige så nemt, som det ville være formålsløst, for at vise, at en regel kontinuerligt brydes, beviser ikke, at den ikke fandtes. Allerhøjest beviser det det modsatte: Den kendsgerning, at europæiske samfund i mere end to årtusinder trods genvordigheder kæmpede for at opretholde ægteskabet som en social, retlig, moralsk, filosofisk og/eller religiøs norm, synes at pege på, at disse samfund lagde stor vægt på opretholdelsen af denne norm: Europæerne ønsker, at ægteskabet skal findes. Så mens studier af faktisk seksuel adfærd i en middelalderlig befolkning af mange grunde kan være meget interessante i sig selv, så forholder sådanne studier sig derfor ikke rigtig til det, der er på spil her. Hvis ægteskab er «en skik, man får mer ære af at bryde end at lyde», er det dog stadig en skik og tilmed en, der holdes i ære.

Formålet med denne artikel er derfor ikke at hævde, at ægteskab neden under det normative apparat «i virkeligheden» ikke fandtes. I stedet for vil jeg udfordre antagelsen om, at det normative apparat, selve begrebet om ægteskab, virkelig var så allestedsnærværende, som det middelalderlige kildemateriale og den moderne forskning i forening umiddelbart synes at tyde på. Spørgsmålet, der forfølges her, lyder således i sin helhed: Fandtes «ægteskab» – begrebet om et topersoners, heteroseksuelt, monogamt, højtideligt kontraheret og socialt værdsat forhold – i alle situationer? Var alles tanker og handlinger altid afgrænset af Parret som mental ramme, enten i form af accept eller modstand? Eller var der samfund, miljøer eller sociale grupper i højmiddelalderens Europa, der ikke bare konstant krænkede reglerne, der fulgte med begrebet (det skete over det hele), men som ligefrem udfordrede eller ignorerede begrebet?

## «Samfundets hjørneste» – ægteskabet i middelalderhistorien

Forskningen, der ellers deler sig med hensyn til præmisser og udsyn, er her i overvældende overensstemmelse: Svaret på spørgsmålet er nej. Det monogame ægteskab anses overalt for at være et af de konstante træk ved Europas historie gennem de sidste godt to årtusinder, ikke mindst i middelalderen.<sup>3</sup> For bare at nævne to af de mest indflydelsesrige forskere: Ifølge middelalderhistorikeren Georges Duby var hele det middelalderlige slægtsskabssystem, ja, «hele samfundet», baseret på ægteskabet, som han beskriver som «den sociale strukturs hjørneste».<sup>4</sup> Og etnologen Jack Goody går i et forsøg på at tilbagevise nogle af de mere radikale historiseringer af mentaliteten så vidt som til at hævde, at «a conjugal relationship marked by fairly exclusive sexual and marital rights»<sup>5</sup> er et praktisk taget universelt fænomen, og at i det førmoderne Europa var «the centre of the network of kinship [...] always formed by the conjugal couple.»<sup>6</sup> Middelalderhistorikere synes i det store og hele at følge dette kraftfulde dobbelte eksempel, uanset hvor meget de i øvrigt er uenige med enten Duby eller Goody (eller begge). I sin vidt udbredte *Leben im Mittelalter* (1986) erklærer Hans-Werner Goetz ligefrem: «Gründungsmoment und Grundlage der Familie bildete die Ehe.»<sup>7</sup> Kvindernes socialhistorie var (og er) sædvanligvis struktureret omkring temaer om livsstadier og de spillerum og chancer, de tilbød kvinderne, og rummer mindst et fremtrædende kapitel om ægteskab i dets forskellige former.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> En tankevækkende opsummering af slægtsforskningens stade «20 år efter Goody-teserne» udkommer snart i artikelsamlingen *Die Familie in der Gesellschaft des Mittelalters* (Reichenaukollokvet i 2005), se Jussen, 2009.

<sup>4</sup> Duby 1985, s. 25. Jvf. s. 142–150; Duby 1990a, s. 50–73; Duby 1990b, især s. 11–33; Duby 1995–96, bd. I.

<sup>5</sup> Goody 2000, s. 19. Jvf. Goody 1983, som var den skelsættende publikation.

<sup>6</sup> Goody 2000, s. 89; jvf. fra middelalderhistorisk side bl.a. Barthélemy 1985; Brooke 1989; Betzig 1995; Otis-Cour 2000; d'Avray 2005 (dog er forfatteren af sidstnævnte værk gennemgående opmærksom på den diskursive karakter af ægteskabsbegrebet).

<sup>7</sup> Goetz 1986, s. 39.

<sup>8</sup> Jvf. Ennen 1987, hvor to kapitler om «kvindens» stilling i lovene og om ægteskabsmodeller står foran i bogen, før den kronologiske gennemgang begynder med merovingertiden, som om de udgjorde en slags grundvilkår for kvindeliv hævet over historisk forandring. Ægteskabet indtager en mindre dominerende plads i socialhistorien om mænd i middelalderen, hvor fremstillingen normalt er organiseret omkring livsstadierne defineret ved individuelle bedrifter

I lyset af denne overvældende dokumentation forekommer det helt indlysende, når ægteskab som seriøst anliggende stilles op mod den før- og udenomsægteskabelige fjasen, som unge og knap så unge medlemmer af den militære elite tillod sig med smukke kvinder fra bondestanden eller sågar deres egne hushold. Det faktum, at middelalderlige ægtemænd, specielt i den militære elite, opførte sig på en alt andet end monogam facon, indrømmes beredvilligt. Imidlertid gøres der ikke meget ud af dette faktum, der i de fleste arbejder nonchalant forbigås, som om der ikke var noget overraskende ved det. «[M]en of wealth often kept women of inferior social status as concubines», skriver James Brundage i sit standardværk om middelalderens seksualitet og samfund, «feeling that it was less scandalous and more convenient to retain attractive young women as companions than to marry them.»<sup>9</sup> Tanken er, at seksuel tiltrækningskraft (for kvindens vedkommende) og lyst og seksuel handlekraft (for mandens vedkommende) udgør de selvskrevne, mere eller mindre eneste mulige grunde til alle ikke-ægteskabelige forhold, og derfor praktisk taget er en antropologisk konstant: Sådan er mænd bare, og hvis de tilfældigvis er i position til det, vil de hengive sig til sjov med «byttet», som Duby noget ubarmhertigt kalder kvinderne i det ridderlige samfund.<sup>10</sup> Kort sagt: Ægteskabet er noget alvorligt, alle andre parforhold ikke.

### Parrets semantik

Ligesom dikotomien i sig selv har også de forskellige karakteristika af ægteskab og ikke-ægteskabelige forhold en lang intellektuel tradition. «Jeg har selv erfaret, hvilken forskel der er på ægteskab, som man indgår for at få afkom, og et kærlighedsforhold baseret på lidenskab (*pactum libidinosi amoris*)», lyder Skt. Augustin af Hippo «bekendelse» omkring år 400 i det, der skulle blive den måske mest betydningsfulde tekst for middelalderhistoriens mand-kvinde-forhold.<sup>11</sup> Augustin fremstiller gentagne gange sin dikotomi: «Jeg var ikke så meget en ynder af ægteskab, men en slave af min lidenskab (*non*

og social magt: Barndom, ungdom, voksenliv, alderdom. Men også i denne fortælling har ægteskabet sin faste plads; det markerer overgangen fra ung til voksen.

<sup>9</sup> Brundage 1987, s. 297; jvf. Duby 1985, s. 105 ff.

<sup>10</sup> Duby 1990b, s. 47.

<sup>11</sup> Augustinus, *Confessiones* IV. 2.

*amator coniugii sed libidinis servus eram*)»,<sup>12</sup> er måden han beskriver sit tidligere liv på, da han levede sammen med en række kvinder, mens han ventede på, at hans forlovede skulle blive myndig. Den augustinske tradition forbandt således ægteskab, i sig selv legitimeret af Paulus som den rette måde at håndtere seksuelt begær («brand») på, med det verdslige samfunds agtværdige sager – at avle legitimt afkom – og stillede det op mod *libidosus amor*, lyst og liderlighed, som nødvendigvis havde med konkubiner at gøre. Det, der i romersk samfund og lov<sup>13</sup> havde været forskellige former for kontraktlige forhold, adskilt ved grader af formalisering og social anerkendelse, men normalt ikke af forskellige moralske valoriseringer, blev den styrende dikotomi i mand-kvinde-forholdenes semantik. *Aliud est uxor, aliud concubina*, som pave Gregor d. Store udtrykte det: Én ting er en hustru, en anden en konkubine. Middelalderlige skrifter om spørgsmålet er gennemsyret af princippet. *Concubina* blev et passepartout-ord, der kunne anvendes i vidt forskellige sammenhænge: Fra kongelige kvinder i omstridte forhold over gejstliges kvinder i kampagnen for klerikalt cølibat blandt det 11. århundredes kirkelige reformtilhængere til regulære prostituerede. Fællesnævneren for ordets anvendelse, der i realiteten spændte over en vid række af forskellige forhold (dækkende faktisk hele samfundet), var i det 11. århundrede nærmest af ren moralsk art: «Konkubinats» var, på den ene eller anden måde, uperfekt og upassende, og, som bevidnet af Skt. Augustin, grundlæggende libidinøst.

Den overvældende dokumentation for brugen af denne dikotomi i middelalderlige kilder, de fleste gennemsyret af traditionen fra kirkefædrene, har (forståeligt nok) formet moderne opfattelser af mand-kvinde-forholdet. Det er imidlertid nødvendigt at skelne mellem de forskellige anvendelser af begreberne og dikotomien, dvs. semantikken. At begreberne gennemtrænger mange diskurser, fra moralteologi og kirkelov til regulær politisk propaganda, er åbenlyst og skygger en smule for den kendsgerning, at middelalderens forfattere selv var ganske bevidste om, at det kunne være svært at føre dikotomien tilbage til faktisk social praksis og anvende den i forhold til individer og deres seksuelle forhold. Skt. Augustin selv blev rådvild, da han så, at selve den hellige skrift var uklar om sagen, eftersom f.eks. Abrahams kvindelige træl, med hvem han havde børn, skiftevis blev betegnet *uxor* og *concubina*.

<sup>12</sup> Augustinus, *Confessiones* VI.15.

<sup>13</sup> Becker 1978; Veyne 1985; Treggiari 1991; Friedl 1996.

Sara, noterede han med tydelig lettelse, blev dog kun kaldt *uxor*.<sup>14</sup> Redaktører af kanonisk lov følte sig på samme måde ude af stand til at trække grænsen. Så tidligt som år 400 bestemte kirkemødet i Toledo, at hvis en gift mand (kanonen undgår at bruge et begreb for ægteskab og udtrykker det som «en troende, der har en hustru», *uxorem habens fidelis*) holdt sig en konkubine, var han udelukket fra at gå til alters. Hvis han imidlertid holdt sig en konkubine i stedet for en hustru (*pro uxore concubinam habet*), var det i orden, «så længe han stiller sig tilfreds med forholdet til én kvinde, enten hustru eller konkubine, alt efter hvad han foretrækker» (*tantum ut unius mulieris, aut uxoris aut concubinae, ut ei placuerit, sit coniunctione contentus*).<sup>15</sup> Formlen blev gentaget på kirkemøder igen og igen og fandt nærmest uændret vej ind i Gratians *Decretum*, den mest indflydelsesrige 1100-tals samling af kanonisk lov,<sup>16</sup> hvor den understregede, at det ikke var ægteskab, der lå i hjertet af Kirkens lære, men monogami: «Det er ikke tilladt for en kristen at have blot to kvinder på samme tid, for slet ikke at tale om flere.»<sup>17</sup> På disse præmisser var den juridiske tankegang tvunget til at indrømme, at grænsen mellem ægteskab og ikke-ægteskab virkelig kunne blive sløret. Det betød, at hvis de nødvendige karakteristika ved det «nye» reformistiske ægteskab – først og fremmest gensidigt samtykke og varighed – var givne, så «gør dette hende til en hustru, selv om loven kalder hende en konkubine.»<sup>18</sup> Disse finere nuancer i kanonisk lov gik imidlertid tabt i den almindelige kirkebrugs veletablerede semantik, selv om de satte deres aftryk i samtidig lovgivning, såsom i Jyske lov fra 1241, ifølge hvilken en slegfred (*sløkæfrith*), her brugt som dansk ækivalent for *concubina*, skulle anses for hustru, når hun åbenlyst havde delt bord og seng med en mand i tre år og vidstes at bære nøglerne til huset – pragmatiske, synlige tegn på varighed og gensidigt samtykke som markører af «ægteskab» efter kanonisk lovs standard.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Augustinus, *De Civitate Dei* 16,34 (PL 41: 512f) i diskussion af 1. Mosebog 25. Denne forskel har stor betydning i europæisk historie, eftersom Saras søn (den eneste, hvis mor ikke kaldes *concubina*) er Isak, far til Jakob og dermed Guds folk, mens *uxor/concubina* Hagars søn er Ismael, som middelalderen igennem blev tolket som stamfader til alle muslimer.

<sup>15</sup> Tol c. 17, citeret efter Caselli 1964, s. 128.

<sup>16</sup> *Decretum D 34,4: tamen ut unius mulieris, aut uxoris aut concubinae, sit coniunctione contentus.*

<sup>17</sup> *Decretum D 34,5: Christiano, non dicam plurimas, sed nec duas simul habere licitum est.*

<sup>18</sup> *Decretum D 34, secunda pars: hanc coniugem facit affectus, concubinam vero lex nominat.*

<sup>19</sup> Jyske lov I, 27; se Jensen 1983; Damsholt 1985; Nors 1987b.

## Flerkoneri i Norden: Et forskningsoverblik

I et europæisk perspektiv synes den merovingiske og karolingiske polygyni notoriske selvfølgelighed (almindelig anerkendt i historieskrivning om tidlig middelalder<sup>20</sup>) at have været på vej ud omkring det 9. århundrede. I højmiddelalderen sås konger i alle dele af Francia på linie med deres engelske og spanske modparter kun sjældent (og exceptionelt) i polygyne situationer. Fyrsters udenomsægteskabelige forhold, og med dem sindbilledlige figurer som «den kongelige bastard», forblev nok et genkommende træk i europæisk historie gennem hele middelalderen og videre derefter, men disse forhold var langt fra omgærdet af den selvfølge, hvormed kongerne i tidlig middelalder skaffede sig deres kvinder. Det er i det mindste det billede, der bibringes i narrative og diplomatariske kilder fra den frankiske del af kontinentet. Måske er det mere korrekt at sige, at de post-karolingiske samfund blev meget tøvende med at omtale polygyni. Denne generelle monogamisme, der satte sit aftryk på både «klerikale» og «sekulære» kilder, gør det svært at vurdere omfanget af elitens hverdagslige polygyni i højmiddelalderens Europa, men en ting står klart: Kongeligt og aristokratisk flerkoneri var holdt op med at være noget, man talte uden videre om.

Som alle læsere af Saxo eller sagaerne ved, er det anderledes i Norden. Skandinavisk historiografi, både den latinske og den norrøne, vrirler med fortællinger om konger og deres mange kvinder, serielle eller samtidige.<sup>21</sup> Faktisk er kongerne så åbenlyst polygyne, og kendsgerningen, at de er det, fortælles med så stor selvtilfredshed af forfatterne, at spørgsmålet trænger sig på: Hvorfor?

Et svar, foreslået af oplysningstænkere fra det 18. århundrede, er, at Norden i lang tid holdt sig adskilt fra Europas mainstream, og at det var en god

<sup>20</sup> Jvf. Wemple 1981; Stafford 1983; Goetz 1991; LeJan 1995; Esmyl 2002.

<sup>21</sup> For kvindebilledet i sagalitteraturen, se bl.a. Mundal 1982, 1994, 2000; Agnes Arnórsdóttir 1990; Jochens 1990; 1995; 1996; Kress 1991; Øye 2001. Mange værker om kvinder i vikingetid og tidlig middelalder bruger i større eller mindre omfang sagaerne (Jesch 1991; Sawyer 1998; Bandlien 2001) samt mange enkeltundersøgelser, men se som modeksempel Roesdahl 1982. Der findes, efter hvad jeg ved, ingen større undersøgelser af kvinderne i kongesagaerne, men se Bagge 1992; Orning 1997b. Især latinske kilder fra Norden bruges i Strand 1980; Damsholt 1985; Nors 1987a, 1987b.

ting.<sup>22</sup> Et andet svar, udviklet i det 19. århundredes liberale historieskrivning, er at Norden jo lå så langt fra civilisationen, at moralske fremskridt var lige så længe om at nå disse fjerne kyster som fremskridt i al almindelighed.<sup>23</sup> Begge synspunkter løber sammen i den store fortælling om samfundets bevægelse fra uklare, ustabile former for proto-organisation til stadig mere komplekse og institutionaliserede samfundsmodeller – en bevægelse, der hvad angår sæd og skik går fra «hedensk» seksualitet (herunder polygyni) frem mod kristen monogami samt alle de bodsrestriktioner, der som noget nyt blev introduceret i det 11. og 12. århundrede, netop som de nordiske samfund blev kristnede.<sup>24</sup>

Ifølge forskningen havde traditionelt verdsligt ægteskab imidlertid en fremtrædende plads (omend i mindre strikt monogam udgave) allerede i det «hedenske samfund».<sup>25</sup> At der alle steder var friller<sup>26</sup> ved siden af «ægte» hustruer, forklares da enten som et elitefænomen, der var «dekorativt» (og måske skadeligt) for det kongelige eller aristokratiske par, men ikke for alvor rørte ved kernen af husholdet (det ville passe med synspunktet hos Duby eller Brundage), eller som et levn fra den hedenske fortid, der var dømt til i det lange løb at forsvinde.

<sup>22</sup> F.eks. franskschweizeren Paul-Henri Mallet, der som professor i litteratur ved Københavns Universitet og kronprinsens tutor skrev en Danmarkshistorie i tre bind (1763), og i indledningen hertil opstillede et uafbrudt modsætningsforhold mellem romersk undertrykkelse og nordisk frihed. Mere kendt er Montesquieu, *Esprit des lois* XVI 11; XVII 5. Tendensen til at idealisere det førkristne Norden som en tid præget af en uproblematisk holdning til kropslighed og en høj grad af råderet for kvinder findes stadig i nordisk historiekultur, jvf. Rüdiger 2005.

<sup>23</sup> Et glimrende eksempel på dette syn er Bjørnstjerne Bjørnsons foredrag «Engifte og Mangesifte», som han holdt første gang på Askov Højskole i 1887 og i årene derefter gentog ved flere arrangementer i alle de nordiske lande. Her skitserer han vejen fra vikingetidens flerkoneri over højmiddelalderens konkubinater og gennem flere fremskridtsspring ved reformationen og den borgerlige revolution hen til en tid, da Europa, til forskel fra andre dele af verden, havde opnået et højt niveau af sædelighed: «Tror nogen, som ikke er besat af Satyriasis, at det, som er indvundet for Menneskehedens Helse, Aand og Karakter ved, at Kvinden i stor Almindelighed er blit tro mod Engiftets Lov, skulde Menneskehedens Fremgangsvilje atter opgi?» (Bjørnson 1912, s. 88 f.) En lignende opfattelse af ensretning i historien, skønt med en mindre entydig positiv vurdering, ligger til grund for Norbert Elias' velkendte tese om «civilisationsprocessen» (Elias 1978).

<sup>24</sup> Jvf. Brundage 1987; Lutterbach 1996.

<sup>25</sup> I historieskrivning om kvinder i nordisk vikingetid og tidlig middelalder står ægteskabet faktisk lige så centralt som i middelalderens kvindehistorie i det hele taget, jvf. bl.a. Carlsson 1965; Roesdahl 1987, s. 59 f; Nors 1987a; Jochens 1993; Sawyer 1998, s. 38 ff.

<sup>26</sup> Oldnordisk *fríðla/frílla*, et ord, hvis betydning svinger mellem «konkubine» og «medhustru» alt efter kontekst.

Denne tanke om en overgang fra et ældre samfund med (blandt andre ting) udbredt polygyni til et nyt samfund, hvor polygyni langsomt, men sikkert forsvandt, ligger i vidt omfang til grund for den gængse opfattelse af historien om mand-kvinde-forhold i Norden. Men på hvilket grundlag kan vi hævde, at polygyni *endnu* var en social kendsgerning i 1100-tallets Norden? Eller at polygyni i det hele taget havde noget som helst at gøre med førkristen tid? I sidste ende tilhører de fleste kilder (og praktisk taget hele det narrative materiale) om førkristen tid det 12. og 13. århundrede, hvor den hedenske fortid afgjort var fortid. Disse kilder er kristen litteratur.<sup>27</sup>

Farerne ved at bruge sagamateriale som kilder til den periode, de hævder at berette om, har naturligvis været genstand for videnskabelig debat gennem et århundrede, og det er unødvendigt at tage diskussionen op her. Jeg vil blot pege på, at modsat politiske, økonomiske og mange kulturelle forhold (f.eks. kongemagt, tingorganisation, jordejerskab eller kultorganisering) synes seksuelle skikke, herunder polygyni, i denne henseende at blive betragtet som overraskende uproblematisk. Sagaernes kong Harald Hårfager er en mand med seksten børn eller mere, en mand, som ifølge skjalden Tjodolf fra Kvinesdalen havde ni hustruer fra alle dele af Norge og sendte dem bort til fordel for den jyske prinsesse Ragnhild, da han fik chancen, en mand, hvis erobring af hele Norge faktisk blev foranlediget af udfordringen fra en vestlandsk høvdingedatter, som han ikke var magtfuld nok til at hente til sin seng – hun sagde, han kunne komme tilbage, når han var blevet en konge af den slags Gorm var i Danmark.<sup>28</sup> At rigssamleren var så åbenlyst polygyn var svært nok at fordøje for det norske borgerskab, men i det mindste var han sikkert placeret i hedensk tid, og det gjaldt også polygyni i almindelighed.

Vurderingen er måske nok skiftet i de sidste fire årtier eller deromkring, i takt med at vores egen samtid er blevet mindre monogam (og mindre kristen), men de kronologiske lighedstegn 'polygyni = hedenskab' og 'monogami = kristendom' står fortsat ved magt. Som sagt er der ingen tvivl om, at

<sup>27</sup> Dvs. at de er blevet til i et kristent samfund, forfattet af kristne som svar på kristnes behov. Hvorvidt man kan skelne nærmere mellem en «clerical mode» og en «aristocratic mode» i historieskrivningen (jvf. Brandt 1966; Bagge 1991) og derved opfatte sagalitteraturen som nogenlunde løsrevet fra den kristne kulturproduktion i snævrere forstand, kan jeg ikke komme ind på her. Fremragende eksempler på «kontinuitetstesen» i nordisk historie fra førkristen til kristen tid er Jochens 1995 og 1996; et næsten skræmmende eksempel på Norden som «haltende bagefter» i forhold til resten af Europa er Kaufhold 2001.

<sup>28</sup> Hkr-*Haralds saga hárfagra* kap. 3–4, 9, 20.

monogami virkelig var et kristent projekt. Omvendt ved vi ikke, om polygyni var specifikt knyttet til hedenskab – bortset fra i hovederne på teologerne, for hvem flerkoneri og flerguderi næsten betingede hinanden.<sup>29</sup> Hvad angår social praksis, er vi simpelthen ude af stand til at afgøre, hvorvidt f.eks. det, der blev til Danmark eller Norge, i det 8. århundrede var udtalt polygynt eller ej. De få indikationer, vi har, såsom Ibn Fadlāns berømte skildring af norske rejssende, der kærtegner deres slavepiger offentligt,<sup>30</sup> peger faktisk på former for demonstrativ polygyni i eliten, men det er præcis formerne og ikke polygynien i sig selv (der var almindelig i både det muslimske og frankiske og også byzantinske aristokrati), der vakte de arabiske betragteres interesse. Berømte tekststeder, der ofte refereres i forskningen, såsom Dudo af Saint-Quentins beretning om, hvordan nordisk polygyni ledte til overbefolkning og herfra til vikingetogterne til bl.a. netop Normandiet,<sup>31</sup> er selvfølgelig mere værdifulde som kilder til de ideer om sammenhængen mellem barbari, utæmnet seksualitet og utæmnet vold, der cirkulerede i 1000-tallets frankiske intellektuelle miljø, end til sociografien om den tidlige vikingetids Skandinavien. Det forholder sig anderledes med Adam af Bremen, som er helt bevidst om ressourcopolygyniens sociale kontekst: «Hver og en har, alt efter hvad han har råd til, to, tre eller endnu flere kvinder på én gang».<sup>32</sup> Så i det mindste hvad angår det 11. århundrede kan vi være rimelig sikre på eksistensen af elitepolygyni – men igen, her lærer vi ikke meget om den sociale kontekst. Runesten, der ofte viser os kvinder i position til at rejse mindesmærker for deres mænd, kan ikke fortælle os, hvilken slags forhold («ægteskab?») den pågældende kvinde og mand havde, hvordan det var indgået, og om det var af eksklusiv art. Sagaernes vidnesbyrd, til slut, er fuldkommen forvirrende for enhver, der kigger efter en kronologisk orden i de seksuelle relationer. Polygyne konger, omend

<sup>29</sup> Nogle vigtige steder er Rg III 11 (Salomons kvinder, der indfører afguderi); Os 1 og Ez 23 (hor) og den nytestamentlige analogi brud=kirke, se ovenfor.

<sup>30</sup> Ibn Fadlāns, kap. 83; jvf. Karras 1988, 1990.

<sup>31</sup> Dudo af Saint-Quentin I 1: «Disse folk brænder med overmåde begær, og med enestående usædelighed begår de hor med mange kvinder, og gennem forbindelsen i ulovlige parforhold avler de utallige børn» (*illae namque gentes, petulanti nimium luxu exardescentes, feminasque quamplurimas singulari turpitudine stuprantes commiscendo, illinc soboles innumeros obscena illiciti connubii commixtione patrandō generant*).

<sup>32</sup> Adam af Bremen IV 21 (om *Sueonia/Svealand*): *quisque secundum facultatem suorum virium duas aut tres et amplius simul habet*. Adam har (III 27) nogle bemærkninger i samme retning om danerkongen Svend Estridsen og hans miljø, som bremerkanniken selv var nogenlunde fortrolig med.

ikke helt så formidable som den umættelige Harald Hårfager, forekommer i rigt mål fra start til slut i kongesagaerne (i Heimskringlas tilfælde helt frem til Magnus Erlingsson, *kvinnamaðr mikill*, en stor kvindemand),<sup>33</sup> mens de kun nævnes, hvis det er absolut umuligt at undgå i mere åbenlyst partiske værker såsom *Sverris saga* eller *Hákonar saga Hákonarsonar* – som tilfældet er med netop disse to konger, hvis fødsel begge er resultat af midlertidige og klart udenomsægteskabelige forhold. I islændingesagaerne, der primært foregår i det 9.-11. århundrede, og hvor man derfor skulle forvente en masse flerkoneri, er det mærkværdigvis næsten fraværende: Der optræder kun en håndfuld friller, mest i sammenhæng med historier om deres sønner,<sup>34</sup> på en baggrund af i øvrigt propre par. Samtidssagaerne, der beretter om dagens stormænd på 1200-tallets Island, vrimler i modsætning hertil med frilleforhold, de fleste af dem skildret nærmest i forbigående og ret selvfølgelig.<sup>35</sup> Det samlede materiale peger på, (1) at vi kan formode, der var elitepolygyni i vikingetiden, men vi ved ikke noget mere præcist om den, og (2) at elitepolygyni med sikkerhed var et lyslevende socialt faktum i Norden i højmiddelalderen, og at vi ved ganske meget om den – ja, takket være sagaernes snakkesalighed faktisk mere end i nogen anden del af højmiddelalderens Europa.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Hkr–*Magnúss saga Erlingssonar*, kap. 37. Jvf. Bandlien 2001, s. 53, om den nedsættende brug af betegnelsen «kvindemand», sidestillet med «drikkemand» i *Sverris saga* om samme kong Magnus, Sverres fjende. Men Snorre bruger betegnelsen i den sædvanlige *epitlogos* ved en enkeltasas slutning uden synlig negativ intention. Hos Snorre ser det ud, som om brugen kunne være både prydende og nedsættende, alt efter om kongen havde styr på sine kvindeforbindelser og forstod at bruge dem politisk «rigtigt». Om Snorres kongeideal – et uløst spørgsmål – se de divergerende syn i Bagge 1991; Ármann Jakobsson 1997; von See 1999.

<sup>34</sup> F.eks. fortællingen om Melkorka, den unge irske kongedatter, som bliver solgt som trælkvinde til islændingen Höskuld, med hvem hun får den overmåde ædle Ólaf pái i *Laxdæla saga*, kap. 12 ff.

<sup>35</sup> Se Auður Magnúsdóttir 2001 for en vellykket detaljeret fremstilling, samt Jochens 1995, s. 31–42.

<sup>36</sup> Der henvises én gang for alle til mit Habilitationsschrift *Der König und seine Frauen. Polygynie und politische Kultur in Europa (9.–13. Jahrhundert)*, forsvaret ved Humboldt-Universitetet i Berlin i 2007 (tysk udgave under forberedelse hos Akademie-Verlag, Berlin; engelsk udgave under forberedelse hos Brill, Leiden).



## Polygyniens sociale semantik

Hvilken plads er der så til ægteskab i et polygynt system? Der kan være mange forskellige. I dagens Europa, eller store dele af det, sameksisterer ægteskab ganske fint med både polygyne og polyandriske praksisser. Forekomsten af disse praksisser vil normalt passe ind i en livsstadie-model: Unge ugifte mænd og kvinder er (i hvert fald ifølge det billede, vores kultur gerne vil holde frem af sig selv i romaner, film og tv-serier) mere tilbøjelige til at eksperimentere med en ret hurtig rækkefølge af forhold, eller med samtidige forhold, uden dermed at udelukke muligheden for – og først og fremmest idealet om – et stabilt, monogamt forhold. Romantisk kærlighed, som den blev «opfundet» i det 12. århundrede<sup>37</sup> og givet sin nuværende skikkelse i årtierne efter 1800, forbliver den mentale standardmodel for et menneskeligt forhold, med to bemærkelsesværdige ændringer af nyere dato: Det behøver ikke længere være et heteroseksuelt forhold, og ægteskab er ikke længere et krav. På den anden side, hvis det *bliver* indgået, forudsætter ægteskab normalt romantisk kærlighed. Så stærkt et greb har den kraftige romantiske følelse, der i sidste ende stammer fra den revolutionerende ændring i kirkens lære, som i det 12. århundrede frembragte princippet om ægteskab ved samtykke, at vi kulturelt («instinktivt») misbilliger ægteskab, der er indgået af ikke-romantiske grunde såsom social fremgang eller økonomisk vinding. En god del af dagens debat om tvangsægteskaber blandt indvandrere er påvirket af ideen om, at et ægteskab, der ikke er baseret på gensidigt samtykke, slet og ret er forkert. Alt i alt ved vi af egen erfaring, at et samfund udmærket kan praktisere og acceptere polygyni/andri og på samme tid praktisere og promovere monogami. Det særlige ved nutidens samfund ville være, at monogami i nogen grad er blevet revet løs fra ægteskabet, givet at sidespring nu tilgives langt lettere end for nogle få årtier siden, mens den romantiske kærlighed forbliver solidt monogam, og «utroskab» i kærlighed betragtes som en absolut forbrydelse – faktisk belægges den langt hen ad vejen med samme vokabularium

<sup>37</sup> Efter romantikkens egen vurdering, jvf. Stendhal, *De l'amour* (1822), kap. 51, og ligeledes mange nutidige forskeres skøn, omend der hersker forskellige opfattelser om betydningen af henholdsvis høvisk kærlighed, kirkens moralteologi eller nye former for gudsdyrkelse og «opfindelse af selvet» i forlængelse af kristen lære. I alle tilfælde ville nutidens kærlighed være blandt de mange opfindelser fra 1100-tallet, på linje med lovene, byerne, universiteterne og forfølgersamfundet.

som middelalderlige forfattere ville anvende om både verdsligt forræderi og religiøst frafald.

Tesen om, at ægteskab kan eksistere i en polygyn kontekst (og normalt gør det), kræver nogle ord om terminologien. Ægteskab er som sagt en af de former, seksuelle forhold kan antage i et samfund, der praktiserer både monogyni og polygyni. Det er vigtigt ikke at forveksle *mono-/polygami* (at være gift med en/flere) og *mono-/polygyni* (at have en/flere kvinder).<sup>38</sup> I den videnskabelige litteratur anvendes *polygyni* i udbredt grad som betegnelse for en af de to former *polygami* kan antage (nemlig for en mand, der er gift med flere kvinder, i modsætning til denne forms teoretiske modstykke, *polyandri*, en kvinde, der er gift med flere mænd).<sup>39</sup> Jeg mener, man bør undgå denne anvendelse af ordet, for den gør i realiteten termen «polygyni» uegnet til brug i nogen som helst middelalderlig eller moderne europæisk kontekst, da det kristne Europa udtrykkeligt ikke tillader flere ægteskaber (bigami og videre derfra), så «polygyni» således forstået som «ægteskab med flere hustruer» ville være en selvmodsigelse.

I stedet for foreslår jeg at definere polygyni som en tilstand, hvor en mand – faktisk eller foregivet – har socialt relevante seksuelle forhold med flere kvinder på samme tid. Et «socialt relevant» forhold er et, som iagttagere, adskilt i tid eller rum fra den faktiske kontekst, finder vigtigt nok til at notere sig. (I forhold til middelalderhistorie er denne del af definitionen overflødig, for hvis vi overhovedet kender til et forhold i nogen som helst detaljer, beviser dette allerede, at forholdet blev anset for relevant, da det blev bemærket, fortalt og nedfældet.) Fordelen ved denne definition er, at den ikke behøver arbitrær påføring af minimumsbetingelser – såsom en vis varighed, bestemte formelle kendetegn såsom en ceremoni, overførsel af ejendele, eller endda seksuel fuldbyrdelse – for at inkludere et forhold (fordi vi hverken kan eller behøver at bevise, at parterne faktisk gik i seng med hinanden, hvis vi fokuserer på, at det omgivende samfund skønnede, at de måske gjorde det).

<sup>38</sup> Polyandri (at have en/flere mænd) eksisterede ikke som almindelig socialt fænomen i middelalderen, omend vel som individuel adfærd samt som imaginær tankefigur.

<sup>39</sup> F.eks. Clunies Ross 1985; Bretschneider 1995. Clunies Ross og Karras 1990 foreslår at undgå brugen af begrebet «polygyni» og i stedet kalde en mands forhold med mange seksualpartnere for «polycoity» (fra «coitus»). Jeg er dog optaget af den sociale dimension af mand-kvindeforholdene, hvor det ikke er nødvendigt, at samleje faktisk finder sted, men at andre skønner, at det er muligt; se nedenfor.

Denne definition er ret anderledes end f.eks. den, der foreslås i den nye udgave af *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, og som indfører sådanne minimumsbetingelser.<sup>40</sup> Det er imidlertid afgørende ikke at lade arbitrære udelukkelser blænde for erkendelsen. Et forhold kan være vigtigt og have betydelige konsekvenser for de to mennesker og mange andre, selv om det (for at tage et groft eksempel) kun varede nogle øjeblikke, som i tilfældet med kong Sigurd Munn, der på sin omrejse gennem Norge på et tidspunkt omkring 1140 nød gæstfriheden hos en bonde og her tillod sig at lade gæstfriheden omfatte en trælkvinde, der malede korn og tiltrak ham med sin sang.<sup>41</sup> I dette tilfælde fik forholdet enorme politiske følger, for drengen, der blev født af denne meget kortvarige forening, blev adopteret som kongsemne af en af de stridende fraktioner, og det lykkedes ham faktisk at opnå kongedømmet som Håkon Herdebrei (k. 1157/61–1162). Hans fosterfader, bonden, og dennes to sønner kom til (og faldt fra) magten sammen med ham. Nu ville det selvfølgelig være muligt at vurdere den politiske relevans af kongens benyttelse af trælkvinden uden at tænke den i termer af polygyni. Den almindeligt anerkendte sædvane i Norge og i mindre grad Danmark, at en søn avlet af en konge havde krav på kongedømmet, uanset hvem moderen var (den ældre tyske retshistorie *Geblütsrecht*),<sup>42</sup> betød trods alt, at ethvert af kongens seksuelle

<sup>40</sup> Reichert 2002, s. 18: «Der Begriff N[e]benfrau bezeichnet Frauen in polygynen Eheformen von Ges[ellschaft]en, in denen die Rechtsordnung gestattet, daß ein Mann neben einer Hauptehe gleichzeitig eine oder mehrere weitere Bindungen von geringerem Rechtsstatus oder gleichrangige Ehen nebeneinander eingeht. Dadurch unterscheidet sich die Polygynie einerseits von Konkubinen, das sind Einehen mit geringeren Regelungen als das matrimonium, insbesondere im Scheidungs- und Erbrecht (Lebensgemeinschaften), andererseits von kurzfristig wechselnden oder illegalen sexuellen Beziehungen während einer Einehe.» Derefter indrømmer Reichert dog, at «[d]as Ausmaß der echten Polygynie ist ungewiß» ifølge denne definition, fordi hverken kirkelige kilder eller beretninger om konger skelner klart mellem de forskellige former for forbindelse.

<sup>41</sup> Hkr–*Haraldssona saga*, kap. 18; jvf. *Jómsvíkinga saga*, kap. 3, for en lignende begivenhed. «Seksuel gæstfrihed» er et gennemgående tema i middelalderhistorien; se Ennen 1984, s. 41 og Guerreau-Jalabert 1992, motiv T281, for Artus-litteraturen.

<sup>42</sup> Jvf. den klassiske formulering om merovingerne i Gregor af Tours, V 20: «uagtet kvindernes herkomst kaldes de børn for kongesønner, som blev avlet af konger» (*praetermissis nunc generibus feminarum, regis vocitantur liberi, qui de regibus fuerant procreati*). Jvf. Hoffmann 1976; Jochens 1987. Konger fra sådanne forhold, som jo i denne forstand netop ikke kan regnes for «illegitime», findes for Norges vedkommende overalt i kongesagaerne inklusive sagaerne om kongerne Sverre og Håkon Håkonsson, og for Danmarks vedkommende hos bl.a. Saxo om Svend Estridsens og Erik Ejegods sønner (i Danmark var det Valdemar 1., der omkring 1170 gennemtrumfede den nye dynastiske førstefødselsret). Der findes i Snorre et dejligt stykke iro-

forhold kunne frembringe et muligt kongsemne. Forholdet selv, hvor kort det end varede, havde imidlertid en social virkning, der rakte langt ud over den kendsgerning, at der blev en søn ud af det. Det at tage en kvinde fra husholdet som sin mage, mens han var på *veitsla*, et af de halvt påtvungne besøg under den uophørlige rejse gennem kongeriget, hvormed en højmiddelalderlig konge gjorde sit herredømme gældende,<sup>43</sup> var en del af denne gøren sig gældende. Hvordan kongen i det enkelte tilfælde udøvede sin hævde, og hvordan husholdet reagerede, var et af de afgørende momenter, hvor den kongelige magt blev forhandlet.<sup>44</sup> Forholdet var altså del af den kongelige polygyni, det udsprang af et politisk overskud og må ses som del af de handlinger, hvormed en konge og hans følge udøvede «magt». Der er ingen grund til at udelukke det fra det overordnede billede, blot fordi det i sig selv bare var en kortvarig (og for kvindens vedkommende formentlig tvungen) seksuel akt: Den havde en reelt modificerende indvirkning på de sociale relationer.

### «Hovedkvinder» og de andre: Hvad lovbøgerne fortæller

Efter at have fremført denne pointe om polygyni og dens politiske relevans vender jeg nu tilbage til ægteskabet og spørgsmålet om dets plads i systemet. Denne plads må være temmelig langt fra den slags forhold, kong Sigurd Munn havde med trælkvinden. Hvis vi forestiller os forskellige mand-kvindeforhold på en skala over social anseelse, ville de faktisk befinde sig i hver sin ende. Der kan næppe findes en mindre respektabel måde at have et forhold til en kvinde på, end den Sigurd Munn havde i kornhuset, hvorimod kirkens (og tidligere retshistorisk middelalderforsknings) fulde formelle ægteskab er den noget nær «højeste», mest højtidelige form, samfundet kender.

I de fleste middelaldersamfund, som vi kender dem, er fuldt formelt ægteskab netop et relationelt maksimum. Den eneste meningsfulde måde at bruge termen «ægteskab» på i beskrivelsen af et samfund er derfor, som i tilfældet med «polygynt forhold» ovenfor, at gøre sig af med faste kriterier. Hvis de anvendes, ville vi have «ufuldstændigt ægteskab», «næsten fuldt ægteskab»

nisk refleksion om Magnus Erlingsson og hans legitimitetskrav (Hkr–*Magnúss saga Erlingssonar* kap. 21).

<sup>43</sup> Jvf. Orning 2008.

<sup>44</sup> Jvf. Morkinskinna kap. 23 for en lignende, men dramatisk begivenhed om en storbondedatter, og Rüdiger, under udgivelse, for flere tilfælde.

og lignende udtryk, som godt kan være passende for nogle samfund (eksempelvis Dubys Nordfrankrig), men ikke nødvendigvis for alle. Spørgsmålet er i stedet af mere «etnologisk» art: Hævder et givent samfund ideen om, at der på skalaen over mulige former for mand-kvinde-forhold er en type, øverst på skalaen, der anses for det absolutte maksimum?

Vores eget samfund gør det; du kan ikke blive mere end gift. (Du kan naturligvis kombinere borgerlig og kirkelig vielse, men i det øjeblik, du er gift på den ene eller anden måde, kan du ikke blive mere end det.) Kejsertidens romerske samfund gjorde det f.eks. også, dog i grader; der var adskillige former for juridisk anerkendt ægteskab, som varierede afhængig af påbudte former, økonomiske konsekvenser, inddragelsen af det kultiske og graden af opløselighed.

Ifølge forskningen gjorde Norden i middelalderen det også: Ved siden af og ud over polygyn adfærd med trælkvinder eller fornemme friller af fin herkomst fandtes en sekulær ægteskabsmodel, der indbefattede en kvindes overgang til en ny slægtsstruktur (uden fuldstændig opløsning af tidligere bånd), samtykke fra et antal voksne mænd, overførsel af ejendom og (mindre håndgribeligt) en forandring af de sociale relationer mellem de to slægtsgrupper. Det kræver ingen anstrengelse at finde dokumentation for det: De to mest prestigøse kildetyper fra nordisk højmiddelalder, sagaerne (især, som nævnt, islændingesagaerne) og landskabslovene, omtaler i rigt mål «verdsligt ægteskab». <sup>45</sup> Hvis jeg lader sagaerne ligge et øjeblik og i stedet ser på lovene – «loven, menneskehedens håb og historikerens frygt!» <sup>46</sup> – er det, fordi de foregiver at indeholde håndfaste regler, mens sagastilen generelt undviger klar terminologi; hvis ikke jeg tager fejl, bruges der f.eks. ikke noget enkelt ord for forholdet mellem sådanne «ægtepar» som lad os sige Egil og Asgerd i *Egils saga* eller Njål and Bergtora in *Njåls saga*. Saga-vokabularet består af ord som *taka* «at tage», *fá* «at få» eller *eiga* «at eje/have» en kvinde, udtryk, som kan bruges om alle slags forhold, deriblandt åbenlyse frilleforhold (og selvfølgelig, set i et videre perspektiv, alle former for ejerskabsudveksling). <sup>47</sup> Alt efter kontekst kan

<sup>45</sup> Den seneste dækkende diskussion af emnet har været Bandlien 2001; se også Jochens 1995; Holtan 1996.

<sup>46</sup> Le Goff 1999, s. 770.

<sup>47</sup> Oversættelserne er ofte vildledende, idet de gang på gang bruger begreber som «ægteskab» og beslægtede ord, hvor originalen er langt mindre entydig. Oversætternes valg om at tolke de «åbne» oldnordiske begreber som ægteforhold og ordbøgernes tilbøjelighed til at glossere dis-

et verbum som eksempelvis *eiga* rumme såvel forestillingen om et kristent-mogamt forhold som det stik modsatte, nemlig asagudernes flerkoneri. <sup>48</sup> Hvis ordene (ifølge semantikernes ofte citerede formel) «ikke har betydninger, men anvendelser», så kan man ikke lede efter et entydigt «ægteskabsvokabular», men må undersøge de forskellige måder, ordene blev brugt på.

En gennemgang af den ældre Gulatingslov, landskabsloven for det norske Vestland, som delvis kan være blevet udformet før midten af 1100-tallet, men som i sin kendte form næppe er ældre end ca. 1200, <sup>49</sup> viser således to ting: Først, at der findes en klar forskel mellem ægteskabet og andre seksuelle forhold, og dernæst, at forskellen svarer til kirkens «augustinske» dikotomi, idet den oversættes til dagliglivet i vestnorske hushold, hvor husbonden har fri adgang til afhængige kvinders kroppe, f.eks. i Gulatingslovens bigamiforbud: «Hver mand skal [kun] eje én kvinde, som han har købt med brudepris og overenskomst» (*várr skal hverr eina kono eiga, þa er hann hever mundi keypt oc*

se ord som modsvarende ægteskabsterminologien styrker hinanden i en argumentationscirkel. Emnet kræver en særlig behandling, derfor nøjes jeg med et eksempel: I den berømte heroiske tale, hvor hun redegør for sin beslutning om at forblive ved siden af Njål, når deres gård skal brændes ned (kap. 130), siger Bergtora: *Ek var ung gefin Njáli*, ordret: «ung blev jeg givet til Njål», hvilket ofte oversættes som «ung blev jeg gift med Njål», fordi udtrykket «at give (*gefa*) en kvinde til en mand» tolkes som sagasprogets begreb for at indgå et ægteskab (jvf. Baetke 1965 s.v.; Cleasby / Vigfússon 1875 s.v.; Fritzner 1863–96 s.v.). Der er dog ingenting uden for denne argumentationscirkel, der tillader at tillægge ordet «at give» noget terminologisk mere præcist, end hvad det rummer i hverdagssproget. Sandelig var Bergtora helt klart «førstekvinden» i Njåls hushold; alt jeg vender mig imod, er antagelsen om, at hendes sociale position var afhængig af retsnormen og ikke omvendt. En kvinde som Bergtora blev «givet» og «modtaget» med større højtidelighed end eksempelvis en frille som Hrodny (også i *Njåls saga*), men ikke på en begrebsmæssigt helt anderledes måde. Jeg har kun fundet ét ord, der synes at rumme en særlig terminologisk tænkemåde: Det reciproke verbum *kvángast* (Jyske Lov: *qwænæs*), «at kvindes», for indgåelse af et højt anset forhold, altså for at «gifte sig». Et navneord for selve forholdet, svarende til «ægteskab» eller kirkerettens *coniugium* etc., synes dog helt at mangle. Kirkemændene brugte i sådanne sammenhæng undertiden ord som *hjon* (et eksempel diskuteres nedenfor), der dog mestendels betegner den primære bosættelses- og produktionsenhed, «husholdet», og ofte indbefatter børn og tyende.

<sup>48</sup> Jeg sigter her på *Skáldskaparmál* 84, som diskuteres mere indgående nedenfor.

<sup>49</sup> Der hersker stor usikkerhed om, hvorvidt i det mindste dele af loven virkelig går tilbage til 1000-tallet, sådan som de hævder. Der findes brudstykker fra omkring 1200, mens hele lovværket kun er overleveret fra midten af 1200-tallet. Især når det gælder enkelte formuleringer (og ikke det generelle indhold), skal man være meget varsom med at datere nogen del af loven (såfremt den ikke er påviselig) tidligere end til 1200-tallet. Jvf. Lönnroth 1987; Venås 1989; Rindal 1995; Røsstad 1997; Helle 1999; Hansen 1999; Sawyer 1999; von See 2006; samt mere generelt Sjöholm 1988.

*maldaga*).<sup>50</sup> Afsnittet indeholder også forbuddet mod at leve seksuelt sammen med to kvinder under samme tag: «Hvis en mand har sin trælkvind ved siden af sin kone [...]» (*ef maðr hever ambótt sína við sína kono*).<sup>51</sup> Formuleringen ligner meget kirkerettens tilsvarende bestemmelse: «Hvis en kristen mand, der har en kone, [også] har en frille [...]» (*si quis habens uxorem fidelis concubina[m] habet [...]*), og sanktionen er ligeledes den samme; forskellen er bare, at manden ifølge Gulatingsloven i tillæg til at gøre bod skal betale 12 øre i bøde til biskoppen. Den trønderske Frostatingslov bruger til og med begrebet *gera brullaup* for den ceremoni, der synliggør forskellen, interessant nok i et afsnit, der handler om, hvilken arveret børn født til parret før det «gjorte bryllup» har i forhold til dem, der bliver født senere (svaret er: Den samme).<sup>52</sup> De danske og svenske love bruger ord som «slegfred» (*sløkæfrith*) for kirkerettens *concubina* og «adelkone» (*apalkuna*) for *uxor*<sup>53</sup> – ordret betyder sidstnævnte ord dog noget i retning af «hovedkvinde», som om der normalt ville være andre ved siden af. Indtrykket er, at den «augustinske dikotomi» tydeligvis ligger til grund for begrebet om ægteskab i lovbøgerne, og at det fremstår i sin ældre form, da ægteskab var et familieanliggende, tilsyneladende uberørt af de mere revolutionære tiltag inden for den nyere kirkelige lære.<sup>54</sup> Andre seksuelle relationer (*hverja sem hann hefir við konu sína*, «hvad anden kvinde han end har ved siden af sin hustru») bliver set på med hævede øjenbryn.

Så meget for håndfaste regler. Men når man kigger nærmere efter, skifter billedet betydeligt. På den ene side fortsætter lovbøgerne dikotomien og skelner mellem afkom af ægteskabelige vs. ikke-ægteskabelige forhold ved at betegne et barn som *skilgetinn*, «ordentligt undfanget», eller ordret «undfanget på en måde, der gør en forskel» (dette er ordet, der bruges af Magnus Erlingsson i hans forgæves forsøg på at styrke sit skrøbelige krav på kongedømmet

<sup>50</sup> Ældre Gulatingslov 25; tilsvarende formulering i Frostatingslov III 13. Gulatingsloven fortsætter med at tage kirkerettens bestemmelser om bigami op: Har en mand taget to kvinder «med brudepris og overenskomst», så må han sende den, han har «købt» sidst, bort.

<sup>51</sup> Sst. Betegnelsen for trælkvinden som lever i huset er *arinelja*, «den anden kvinde, hende ved arnestedet». Om dette begreb se nedenfor.

<sup>52</sup> Ældre Frostatingslov III 11.

<sup>53</sup> Jyske Lov I, 27; Östgötalagen AB 13. Jeg vælger ikke at gå ind på de danske og svenske love her, da der i alle tilfælde ligger nogle «revolutionære» årtier mellem den begivenhed, jeg skal fokusere på i denne artikel, og landskabslovenes første for os synlige tekstform.

<sup>54</sup> Skønt det kan hævdes, at netop ved at lade som om disse idéer slet ikke eksisterede, gjorde lovbøgernes redaktører deres for at forsvare samfundet imod dem. Jvf. Nors 1987a, 1987b, 1998; Sawyer 1996 om samfundets reaktioner på det «nye» ægteskabsmønster.

ved at introducere en strikt arvefølgelov omkring 1163<sup>55</sup>) og sætte dette i modsætning til *laungetinn*, «hemmeligt eller upassende undfanget» og ved at udforme en terminologi om «hjørne-børn» og «krat-børn» (*hornungir*, *hrisungir*) for børn født ud af den ulovlige forening af en fri mand og en ufri kvinde eller vice versa. Men når det, hinsides disse juridiske spidsfindigheder, drejer sig om det afgørende spørgsmål om, hvilke rettigheder børn fra forskellige slags forhold har i forhold til arv, opløser kategorierne sig for øjnene af iagttageren. For det første er der rig anledning for disse børn til at blive accepteret på lige fod i slægtsgruppen; optagelsen i gruppen går under begrebet «ætledning». For det andet er sagens kerne på trods af et imponerende forsøg på at introducere en omstændelig procedure af tilsyneladende gamle ritualer – herunder, i én version, tilskæringen af en ceremoniel sko af oksehud, som deltagerne skal træde ned i en efter en – at faderen, støttet af de andre magtfulde mænd i slægtsgruppen, er ret fri til at optage, hvem af sine sønner der passer ham. Begrebet er ikke ulig det franske *laudatio parentum*, de mandlige slægtninges (normalt, men ikke altid) formelle ret til at give deres samtykke til de mere væsentlige former for afhændelse af ejendom: Det tillader rigelig plads til individuel manøvreren, men sørger samtidig for varetagelsen af interesserne hos dem, for hvem gruppesolidariteten stikker dybest.

Resultatet var, at enhver søn født af et hvilket som helst forhold kunne blive fuldt ligestillet med sønnerne født af et «ægteskab» – en kendsgerning, der effektivt gik imod bestemmelserne om det ulovlige ved at have «andre kvinder ved siden af konen». Hvad der er tilbage, er en differentiering: Nogle børn er født med en sølvske i munden, andre har en mere usikker status, og det er op til de store mænd i slægtsgruppen at bestemme, om de skal inkluderes som fæller eller ej.<sup>56</sup> Denne differentiering svarer til, hvad der blev sagt ovenfor om forskellene i status mellem de forhold, en mand måtte have med forskellige kvinder. Pointen er, at selv ikke lovbøgerne, som ellers deklamerer den «augustinske dikotomi», vil trække en kategorisk linje. Der er kvinder, der forenes med deres mænd under stor højtidelighed, og som af mange gode

<sup>55</sup> Gulatingslov 1. Magnus' ret var tvivlsom, fordi hans mor nok var kongedatter, men hans far ikke af kongeaften.

<sup>56</sup> Der er en bevægende fortælling i *Vatnsdæla saga* (kap. 42) om, hvor langt en dreng ville gå for at få sin far, i hvis hushold han åbenlyst lever, til formelt at anerkende faderskabet og dermed drengens tilhør til ætten: Nemlig til at tage faderens økse og på hans bud hugge en gæst ned. «Nu har han optaget sig selv i vores æt», siger faderen derpå.

grunde (herunder den selvbevidsthed, der følger med højtidelige former) ville være svære at tilsidesætte. Og der er andre kvinder. Men der er ingen skillelinje mellem den ene og den anden slags. Der er en gradation af formalitet – som beskrevet i lovene og som antydnet i sagaerne om Njål og Egil.

Ideen, der har været grundlæggende for den meste ældre forskning i middelalderens nordiske samfund, om, at lovbøgerne kunne bruges som deskriptive kilder, der nøgternt afspejlede (i modsætning til formede og omformede) den faktiske sociale praksis, er blevet afløst af et mere skeptisk syn. I dag betragtes de generelt som partsindlæg, som bidrag til en løbende social og kulturel debat, der dukkede op på bestemte historiske tidspunkter, en debat, hvori forskellige aktører promoverede forskellige og sommetider stridende synspunkter. Mens der ikke synes at være enighed om, hvem de aktører var, hvis mål redaktionen af lovbøgerne tjente (kongen, kirken eller lokale oligarkier), er der mere eller mindre enighed om deres partskarakter: Snarere end at registrere samfundets aktuelle tilstand var lovbøgerne beregnet på at påvirke dets fremtidige udvikling. Det betyder, at vi kan læse dem på linje med f.eks. sagaerne og klassificere dem som «narrativer» – i gængs kulturalistisk forståelse af ordet, og altså helt bortset fra, at lovbøgerne som bekendt faktisk rummer narrative træk i den mere snævre, stilistiske forstand.<sup>57</sup> På linje med sagaer, polemikker som kong Sverres *Tale mod bisperne* og utvivlsomt talløse andre fortalte og/eller nedskrevne «narrativer» tjente lovbøger (for at citere en kulturanthropologisk klassiker) som «tales they told themselves about themselves».<sup>58</sup> For nordisk middelalderens vedkommende kan man udmærket opfatte lovbøger og sagaer samt de (formentlig) modsvarende sociale praksiser på tinget eller ved drikkebordet i høvdingegårdens haller som sidestykker til balinesisk hanekamp – og tillige påvise, at der fandtes konkurrerende fortællinger, der gav rum for konflikt og forhandling. For ægteskabets vedkommende består udfordringen i at se, hvorvidt der ved siden af de historier, der «fortaltes» i lovbøgerne og i nogle af de mest prominente islændingesagaer, fandtes andre «stories they told themselves about themselves» med en anden

<sup>57</sup> «En mand stjæler en hest ...» Om stil i lovene (tegn på mundtlig overlevering eller trick for at iklæde nye tiltag traditionens kappe?), se litteraturen i fodnote 49.

<sup>58</sup> Geertz 1973, s. 448. Kritikken mod Geertz som alt for harmoniserende (jvf. Pecora 1989) rammer ikke «thick description» som sådan, skønt den har gjort os opmærksom på nødvendigheden af at holde øje med konflikter og aktørernes interesser – netop noget den antropologisk inspirerede middelalderforskning har gjort siden 1970'erne.

drejning: Fortællinger om mænd og kvinder, hvor den slags formaliteter, der kommer til udtryk i lovenes *taka með mundi* og *máldaga* eller *gera brullaup*, og som sætter denne type forhold op mod alle andre, ikke findes fortællinger som simpelthen ser bort fra muligheden af et enten-eller. Hvad vi leder efter, er «fortællinger» om social praksis, som ikke opstiller en kategorisk, men en helt igennem relationel model, hvor nogle kvinder nok kan stå højere end andre, men hvor ingen kvinde opnår en grad af maksimal suverænitæt, der ikke kan overgås – den, der kommer til udtryk i «ægteskab» – hvis der skulle dukke en endnu mere fornem, endnu mere skøn eller endnu bedre beslægtet kvinde op og fortrænge hende. Altså fortællinger om noget, etnologer ville kalde et «medhustru»-system.

Sådan en «fortælling» findes formentlig ikke i retlige tekster eller dokumenter. Men et retsantropologisk perspektiv indebærer opfattelsen af, at regler ikke skabes af love eller nogen form for institutionaliseret magt. I stedet formes og omformes spillereglerne for social adfærd af meningsfuld social praksis. I nogle samfund kan det være en meget «ritualiseret» adfærd, som den Gerd Althoff beskriver for det tidlige middelalders Frankerrige, med dets rovgriske kongehus tyngt af imperiale visioner.<sup>59</sup> I andre samfund kan sådanne ritualer og det hierarkiske selvbillede, de forudsætter, være helt fraværende. Her er forhandlinger ikke iklædt billeder af social immobilitæt, men i stedet foregiver om paritær formløshed, som i det 11. og 12. århundredes Occitanien og store dele af Norden i samme periode.<sup>60</sup> Hvad en oprørers

<sup>59</sup> Althoff 1990, 1997, 2003; jvf. Leyser 1979; Reuter 1991, 2006; Jussen 2005.

<sup>60</sup> Begrebet «paritære» samfund (jvf. fransk *paritaire*) sigter til en social ordening, der lægger vægt på, at alle relevante aktører er lige og skal have lige vilkår. (Det er ikke det samme som «egalitær», hvor ligheden gælder for alle mennesker uanset hvad.) Disse samfund må ikke udvikle hierarkiske strukturer, dvs. at faktiske uligheder må ikke nedfældes i juridiske, ideologiske eller mentalitetsmæssige forskelle, fordi den åbne konkurrence om magt, prestige og «ære» ikke må forvrænges af startfordele som stand, privilegier, fødsel e.l. Eksempler på sådanne samfund findes som oftest i regioner, hvor ingen politisk magt evner at udvikle en uanfægtet forrangsstilling, og de plejer at skabe meget udviklede kulturelle koder for in- og eksklusion i topgruppen. Jeg kan ikke uddybe emnet nærmere her; jvf. Rüdiger 2000, 2001, under udgivelse. Om Occitanien, se Cheyette 1970; White 2005; om Island, Byock 1988, Miller 1990, Jon Viðar Sigurðsson 1999. Skønt enig med ham om mange punkter, kan jeg ikke dele opfattelsen i Durrenberger 1992, passim, om Island som et «stratified society without a state». Selve samfundet var ikke «stratified», selv om der fandtes store forskelle mellem mænd. At disse forskelle var overkommelige viser netop, at samfundet ikke var delt op i «strata» (som et stændersamfund), men simpelthen, at det havde store sociale forskelle ved siden af en lovmæs-

ceremonielle underkastelse (*deditio*) i det ottonske Sachsen, en gensidig overenskomst (*convenientia*) om ikke-aggression eller en aften med trubadurdigte i højmiddelalderens Tolosan og en norsk eller islandsk høvdinges gæstebud med mandeligning (*mannjafnað*) har til fælles, er, at de alle er vigtige øjeblikke, «begivenheder» i Kirsten Hastrups forstand: «Begivenheder er [...] hændelser af social betydning, og det er derfor de udskilles af den grå masse af handlen og mumlen, der altid omgiver os.»<sup>61</sup> For middelalderhistoriens vedkommende har bl.a. Fredric Cheyette, Stephen D. White og Dominique Barthélemy gang på gang understreget, at (med sidstnævntes ord) «der er ikke så meget et abstrakt begreb om suverænitet, men kun konkrete manifestationer, punktuelle, men regelmæssige, af en rettighed [...] Det er derfor, at sandheden om det politiske system ikke kan befinde sig [...] i et ubevægeligt tableau på et bestemt tidspunkt; den befinder sig kun i forløbet, i rækkefølgen af betegnende situationer (*situations caractéristiques*), behørigt memoreret af samtidens mennesker.»<sup>62</sup> Hvad Barthélemy her siger om 1000-tallets Frankrig og feudalherrernes rettigheder kan lige så godt gælde for 1100-tallets Norden og stormændenes forhold til kvinder. Når en konkret sag forhandles på tinget og afgøres i henhold til Gulatingslovens bestemmelser om ægteskabet, eller når en mand eller kvinde dukker op i kirken for at betale bøde og skrifte foran menigheden under højmissen, så findes ægteskabet – lige dér og lige da. Under andre omstændigheder findes det måske slet ikke. For at finde ud af det, vil jeg nu kigge nærmere på en «begivenhed» i Hastrups forstand, en «situation caractéristique» i Barthélemys forstand. Den foregik på Island omkring 1180.

### Manden, der altid er nødt til at komme først

Jon Loptsson (d. 1197), det mest berømte medlem af Oddaverjarlægten i det islandske Sydland, skylder i hovedsagen sit posthume ry to ting. For det første blev han tilfældigvis fosterfader til Snorre Sturlasson, hvad der satte et varigt mærke på hans hovedgård Oddi, kendt som den islandske historieskrivnings arnested. For det andet traf det sig, at han blev Henry II i forhold til sin klient,

sig lighed, som dannede grundlag for det daglige kapløb mellem mænd, der kendetegner det islandske og andre «paritære» samfund.

<sup>61</sup> Hastrup 1989, s. 17.

<sup>62</sup> Barthélemy 1995, s. 447.

biskop Torlak, som tog Thomas Becketts rolle i det berømte sammenstød skildret i prologen til den såkaldte *Oddaverja þáttr*, en omtrent samtidig interpolation i *Torlaks saga helga*, den helligkårede biskops levned.<sup>63</sup> Historien kort: Imprægneret med ideer om *libertas ecclesiae* vender den unge Torlak tilbage til Island fra sine studier ved skolerne i England og Frankrig efter at have forsikret sig om ærkebiskop Eystein af Nidaros' opbakning og fast besluttet på at holde på sit over for den magtfulde patron, som han (formentlig) skylder tak og en ubestemt, men ikke desto mindre meget virkelig troskab. Tak og troskab er, præcis hvad Jon på sin side forventer af sin jævnaldrende afhængige, som han og hans slægtsgruppe havde været behjælpelig med at udpege til bispesædet i Skálholt. Hvad han får, er en kirkemand, der med reformlovgivning i ryggen dukker op på Island og indleder en kampagne for at omfordele kirketienden, som de enkelte kirkers sponsorer traditionelt har tilegnet sig i henhold til loven (og derved mindske bøndernes andel og, vigtigere endnu, udfordre bønderne på deres rettigheder – en farlig ting at gøre ifølge sagaerne). Torlak vinder en række mindre sejre på sin rundrejse, indtil han støder frontalt sammen med Jon. Besejret på spørgsmålet om kirkeejerskab sætter Torlak trumf på sin oprindelige udfordring med nogle fornærmelser angående Jons mange kvinder («horer»), som har en særlig brod, fordi hans egen søster Ragnheid længe har været en af Jons friller. Efter en langstrakt serie af sammenstød forbliver kirkeejerskabet i det væsentlige uændret, mens Jon nogen tid senere går med på «frivilligt» at give afkald på sit forhold til Ragnheid.<sup>64</sup>

Jeg har hentydet til Thomas Becket: Underteksten for hele episoden i *Torlaks saga* er tydeligvis Canterbury-martyriet. Og mere end det: I betragtning af den formentlig meget høje grad af fakticitet i skildringen af den berømte konflikt mellem biskop Torlak og Jon Loptsson (om ikke hvad angår de konkrete ordvekslinger så i hvert fald det overordnede begivenhedsforløb) er jeg ret sikker på, at Canterbury-martyriet var subtekst allerede for begivenhederne

<sup>63</sup> Oddaverjar-fortællingen må være blevet indskudt i *Porlaks saga* før ca. 1250 (den er med i den yngre redaktion), og på grund af de pågældendes interesser forekommer det sandsynligt, at det skete adskilligt tidligere; se Ásdís Egilsdóttirs indføring i hendes udgave af *Biskupa sögur II* (2002), s. xxxi–lii. Om kildeværdien generelt, se Ármann Jakobsson/Ásdís Egilsdóttir 1999.

<sup>64</sup> Jeg kan ikke gå ind på alle etaperne af denne historie og fokuserer udelukkende på de dele, der er relevante for ægteskabsspørgsmålet. Derved ydes fortællingen som helhed selvfølgelig uret. For en uddybende diskussion, se Rüdiger under udgivelse; et vellykket biografisk essay om biskop Torlak er Sigurður Sigurðarson 1993.

omkring 1180. Det gjaldt med sikkerhed for Torlaks vedkommende; han må have fået stærke indtryk af Thomas Becket's liv og død – og derfor også for Jon Loptsson, som sikkert ikke havde nogen kirkepolitisk agenda på samme måde som den angevinske konge havde, men som blev presset til at spille det spil, biskoppen påtvang ham, (næsten) til ende. Mere end én gang er Torlak kun et enkelt øksehug fra martyriet.

At Jon tilskrives at have et frilleforhold med biskop Torlaks egen søster Ragnheid, lægger ekstra konfliktpotentiale til en situation, der syder af spænding allerede. Det tillader samtidig hverdags-polygynien at komme i fokus for en stund, at blive et centralt element i en «begivenhed», en «situation caractéristique».

For Oddaverjarslægten havde polygyni tilfældigvis været mere end et hverdagsanliggende, længe før Jon blev født. Jons farfar, Sæmund Sigfusson «den lærde» (1056–1133), almindeligvis betragtet både som den første islænding, der studerede ved de vesteuropæiske lærdomscentre i Nordfrankrig og som grundlægger af den islandske historieskrivning, må have haft tilstrækkelig høj status i cirklerne omkring norskekongen Magnus Barfod (k. 1093–1103) eller hans sønner til at erhverve sig Magnus' frilledatter Tora til sin egen søn Lopt. Denne nød senere yndest blandt sine svogre, Magnus' sønner, som blev konger efter deres far, og da Lopt og Tora fik en søn omkring 1127, valgte de et sigende navn til ham: Ligesom sønnens mor var blevet opkaldt efter sin bedstemor på fædrene side, Tora Jonsdatter (frillen med hvem kong Olaf Kyrre havde fået Magnus Barfod – et tegn på, at hun nød anseelse hos sin far), således valgte de nu navnet på den første Toras far til deres søn og kaldte ham Jon. Det bibelske navn var på den tid stadig meget sjældent i Norden og pegede derfor umisforståeligt på lille Jons tipoldefar på mødrene side – og på den kongelige forbindelse, der fulgte med denne afstamning.<sup>65</sup> Tilsvarende blev det arrangeret, at Jon blev opfostret i huset hos en præst i Konghelle, dengang et kongeligt begunstiget sted, der mest var kendt for at huse det relikvie af Kristi kors, Sigurd Jorsalfarer havde bragt med hjem fra Byzans. Efter omvæltningerne i midten af århundredet anstrengte Oddaverjarne sig for at præsentere Jon i følget omkring den nye kong Magnus og hans far Erling Skakke for at forvise sig (formentlig købslå) om formel anerkendelse af deres

<sup>65</sup> Einar Ólafur Sveinsson 1936 har i sin undersøgelse af Oddaverjarnes navneskik ikke denne forbindelse med, men nævner kun «Jon» som et meget avanceret eksempel på brugen af et bibelsk navn på Island.

relation.<sup>66</sup> Det var en delikat operation, for den nye konge var ikke søn af en konge, men «kun» af en kongedatter – ligesom Jon. Men der er ingen tegn på, at Oddaverjarne nogensinde overvejede at sætte deres helt eget kongsemne ind i kampen om kongedømmet i Norge.

Hvad de imidlertid gjorde, var at få mest muligt ud af den kongelige afstamning, som det var lykkedes dem at skaffe sig. Deres handlerum var Island, hvor den sociale historie for os fremtræder som en evig kamp om overherredømme, en kamp, hvor behændig manøvreren på tinge eller ved gæstebud alternerede med hensynsløs og brutal vold, kvikke vittige bemærkninger eller velsmedede vers og dygtige allianceomslag, altid med det mål at sætte sig igennem over for en modstander. En af landvindingerne ved den tilgang, der ligger til grund for denne artikelsamling, er, at den hjælper til at forstå rationalet bag dette system, hvor den overdrevne konkurrencelyst ikke udvikledes, fordi stormændene var nødt til at være konkurrencedygtige for at ophobe rigdom, status og magt, men omvendt: Stormændene var nødt til at ophobe rigdom, status og magt for at være konkurrencedygtige. *Mannjafnað*-etikken, den permanente «sammenligning af mænd» (som kunne tage form af den offentlige udveksling af pralerier, som i sagaerne går under den betegnelse, men som gennemtrængte praktisk taget al offentlig adfærd blandt disse stormænd<sup>67</sup>), var givetvis tilspidset af ressourceknapheden og de usikre livsbetingelser på øen, men det alene kan næppe forklare prioriteringen af den form for generel anerkendelse af udmærkelse, som nogle forskere har betegnet med sagaordet *sæmð*, og som man fra komparativt hold ville benævne «ære».<sup>68</sup> Alle sagalæsere er fortrolige med den etik, der ofte sætter den «politiske» fornuft i modsætning til økonomisk og social fornuft, hvorfor prisen for at gå sejrrikt ud af konkurrencer somme tider kan være temmelig

<sup>66</sup> Hkr–*Magnúss saga Erlingssonar*, kap. 21: *Par var ok Jón Loptsson, dóttursonr Magnúss konungs berfætts. Þá hafði Magnús konungr ok aðrir frændr Jóns tekitt við frændsemi hans.*

<sup>67</sup> Med Preben Meulengracht Sørensen's ord: «Institutionen *mannjafnaðr* rummer det helt fundamentale princip i den sociale orden: sammenligningen og udligningen mellem mænd, der inden for forholdsvis snævre grænser er lige, men som ikke desto mindre inden for disse grænser kappes om prestige og forrang. [...] Kun ved at mænd udfordrer hinanden og besvarer udfordringen, kan det rette mål af ære og den stabile sociale ligevægt findes. Og kun ved at udfordringen sker på det personlige niveau, hvor den enkelte har det fulde ansvar for sig selv, kan de principper for lighed, som samfundet bygger på, opretholdes.» Meulengracht Sørensen 1993, s. 203; jvf. Swenson 1991.

<sup>68</sup> Jvf. Meulengracht Sørensen 1993, især s. 188 f.; Miller 1990; Guðrún Nordal 1998; Helgi Þorláksson 2002.



ødelæggende. I et paritært samfund som det islandske pågik forhandlingen og genforhandlingen af status så at sige hver eneste dag. De, der var med i kapløbet, kunne ikke slippe af et øjeblik. Og det endnu mindre, da Island i det 12. århundrede skiftede «fra godedømmer til riger»,<sup>69</sup> fra en mangfoldighed af troskabsgrupper omkring flere dusin goder til fem eller seks slægtsgrupper, herunder Oddaverjarne, der reorganiserede magten, så den fungerede territorielt og dermed endnu mere forpligtende for de berørte bønder. Kort sagt, Oddaverjarne var nødt til at være vindere.

For spørgsmålet om polygyni har dette betydelige implikationer. Således var deres samkvem med kvinder (deres *kvennafar*, for at bruge en samtidig fællesbetegnelse) lige så meget genstand for det offentlige blik, som al deres øvrige adfærd, og kunne, hvis situationen skulle opstå, blive trukket ind på «ærens» arena. I Oddaverjarnes særlige tilfælde var et af deres største aktiver tillige baseret på polygyni – nemlig deres royale forbindelser formidlet gennem kong Magnus Barfods frilledatter. Oddaverjarne gjorde meget ud af det. Man behøver bare se på *Nóregs konunga tal*, en godt halvfems strofer lang episk hyldest på *kviðuháttir* versemål, formentlig forfattet på Oddi omkring 1190 og dermed et af de tidligste vidnesbyrd om norsk historieskrivning på Island. Her trækkes kongelinjen i et lige stræk fra kong Halvdan Svarte, far til Harald Hårfager, til Magnus Barfod (str. 3–48), og derfra splitter den op i to: Først linjen af konger ned til den regerende kong Sverre (str. 49–72) og så, idet der springes tilbage til Magnus Barfod, frem til Jon Loptsson (str. 73–78), med et spring bagud gennem Jons mandlige Oddaverjar forfædre (str. 79–80). Digtet slutter med en lovprisning af Jon som højdepunktet af islandsk høvdingedømme med kongeligt blod:

Nu vil ingen udmærket mand måle sig i kappelyst med kongeætlingen [Jon]; den venesæle gulduddeler [fortsat Jon] har lykken med sig, som rimeligt er.

Den kongeslægt har udmærket Oddaverjarnes hele slægt; den udmærkede dattersøn af kong Magnus [Jon] vinder hæder oftere, end der er dage.<sup>70</sup>

<sup>69</sup> Efter udtrykket og beskrivelsen i Jón Viðar Sigurðsson 1989: *Frá godorðum til ríkja*.

<sup>70</sup> *Nóregs konunga tal*, str. 76 og 80, i Finnur Jónssons oversættelse (*Nú vill kapp / við konungs frænda / afreksmaðr / engi deila; / giptudrjúgr, / sem glíklígt es, / verðr vinsæll / vella deilir. [...]*

Det slutter ikke her. Når man husker, at Sæmund «den lærde», Jons farfar, almindeligvis anses for at være den første til at skrive en historie om Norges konger med den grundlæggende handling, vi senere finder i bevarede værker som *Heimskringla*, så fremstår elementer som den omdiskuterede såkaldte Harald Hårfagers arvefølgelov – «alle kongens sønnesønner skulle blive konger, alle kongens dattersønner skulle blive jarler»<sup>71</sup> – i et noget andet lys i den: Sæmund, der selv sørgede for at hans søn blev en konges dattersøn, kan nok have næret mere end blot antikvarisk interesse for kongehistorie.

Med en sådan byrde at bære var Jon Loptsson helt enkelt nødt til altid at komme først. *Oddaverja þáttir* karakteriserer ham ærligt og redeligt: Jon mestrer selvfølgelig den sædvanlige *íþróttir*, fra at stå på ski og ro til skjaldevers og runer. Som bonus har han også klerikal uddannelse og udmærker sig også på dette felt (*hann var inn vísasti á klerkligar listir*). Kirkerne, han begunstiger, er naturligvis de prægtigste, og sådan stables superlativerne oven på hinanden. Jon var kort sagt «i den grad en 'konkurrencemand' (*metnaðarmaðr*) og så kappelysten (*kappsamr*), at der næppe har været nogen ligemand; han ville aldrig give efter for nogen eller lægge noget fra sig, når han én gang havde taget det op.»<sup>72</sup> Den pragtfulde formulering opsummerer den enorme konkurrenceorientering, der prægede hans liv: Jon ikke bare udmærker sig i alting; selve hans ønske om at udmærke sig bliver i sig selv genstand for en konkurrence: «Ingen andre var helt så konkurrencelystne som han.» En sådan mand kunne ikke tåle at fejle. Det anbragte ham i en meget sårbar position vis-a-vis biskop Torlak, der vidste, at Jon var nødt til at besvare hver eneste udfordring, han blev mødt med.

## Biskoppens søster

Hvordan passer så Jon Loptssons kvinder ind i historien?

Jon havde en kvinde (*kona*), der hed Halldora, datter af Brand. Deres søn' var Sæmund. Jon var meget modtagelig for kvinders kærlighed

*Pat hefr ætt / Oddaverja / jöfra kyn / alla þrýdda; / dóttursonr / så dögum optar / fremsk margnýtr / Magnús konungs).*

<sup>71</sup> Hkr–*Haralds saga hárfagra*, kap. 33: *ok setti þat í lögum, at hans ættmanna skyldi hverr taka konungdóm eptir sinn föður, en jarldóm så, er kvensift var af hans ætt kominn.*

<sup>72</sup> *Þorláks saga helga*, version B, kap. 18: *Metnaðarmaðr var hann svá mikill ok kappsamr at varla varð meiri, þvát at hann vildi fyrir öngum vægja eða af þvát láta sem hann tók upp.*



(*mjök fenginn fyrir kvenna ást*), så han havde mange sønner med forskellige kvinder (*konur*): Torstein og Halldor, Sigurd og Einar.

Pål, der senere blev biskop, og Orm, der senere boede på Breiðabólstaðir, var sønner af Ragnheid, datter af Torhall, søster til biskop Torlak. Hun og Jon havde elsket hinanden, siden de trådte deres barnesko, men hun havde børn med flere andre mænd. Hendes sønner med Jon, Pål og Orm, var voksne, da Torlak vendte tilbage til Island som biskop. Pål boede på Ytri-Skarð og Orm på Breiðabólstaðir. Jon holdt længe Ragnheid hjemme på Oddi.<sup>73</sup>

Denne række af kvinder sættes sædvanligvis i følgende orden: Jon er gift med Halldora og har en legitim søn, Sæmund. Han har adskillige andre forhold til friller, og sønnerne fra disse relationer erhverver sig senere en vis status. En af frillerne, Ragnheid, stikker ud, for det første fordi hun føder Pål Jonsson, den fremtidige biskop af Skálholt (efterfølger af sin onkel Torlak og medvirkende til dennes helgenkåring i 1199), og for det andet fordi hun bliver et af stridens æbler i kampen mellem hendes mand og hendes bror.

Hvem er nu Ragnheid? *Höfðu þau elskazt frá barnæsku*, de havde elsket hinanden, siden de var børn sammen på Oddi: Sådan udtrykkes det i fortællingen med et absolut usædvanligt strejf af samtidig vesteuropæisk romantik. Så usædvanlig, at det må sammenholdes med «Becket»-underteksten, som også på sin måde er resultatet af kulturel kontakt med det angevinske Europa. Det betyder ikke, at Ragnheid ikke er en «virkelig» person, eller at hendes forhold til Jon ikke var velkendt i sin tid; men forholdets særlige skær i *Torlaks saga* er resultatet af sammenstillingen med andre importerede modeller: Barnsølskende som *Floris et Blanchefleur* eller Cligès og Fénice, heltene i den samtidige romance *Cligès* af Chrétien de Troyes, tilhører en anden verden end

<sup>73</sup> *Porlaks saga helga*, version B, kap. 22: *Konu átti hann sér er Halldóra hét ok var Brandsdóttir. Sönr þeira var Sæmundr. Jón var mjök fenginn fyrir kvenna ást, því at hann átti marga sonu aðra með ýmsum konum, Þorstein ok Halldór, Sigurð ok Einar.*

*En Páll er síðan varð byskup ok Ormr er síðan bjó á Breiðabólstað váru synir þeira Ragnheiðar Þórhallsdóttur, systur Porlaks byskups. Höfðu þau Jón elskazt frá barnæsku; þó átti hon við fleirum mönnum börn. Váru þeir þá frumvaxti Páll ok Ormr, synir þeira Jons ok Ragnheiðar, er Porlákr byskup kom til Íslands með byskupstign. Bjó Páll í Ytra-Skarði en Ormr á Breiðabólstað. Löngum helt Jón Ragnheiði heima í Odda.*

den, der endte med at sætte sig igennem i sagatraditionen (på det tidspunkt endnu i sin vorden) – ligesom en biskop «rejst af støvet»,<sup>74</sup> der vækker anstød i den sekulære elite, gjorde det. Bortset fra dette strejf af samtidig romantik fremstår Ragnheids historie i passagen citeret ovenfor meget mere farveløs og dagligdags; hun og broderen Torlak voksede op på Oddi, født af uanselige forældre, hvis daglige brød afhang af Oddaverjarnes patronat. Hun var formentlig et par år yngre end Jon (vi kender ikke hendes fødsels- og dødsår, men hendes bror blev født i 1133, seks år efter Jon) og på samme selvfølgelig måde, som hendes bror blev udvalgt som lovende kandidat til en kirkelig karriere og sendt til England og Frankrig, må hun være blevet frille hos det berømmede fremtidige overhoved for Oddaverjarne under et af hans ophold på ættegruppens gård. I 1155, da Jon var i slutningen af tyverne og Ragnheid måske fem-ti år yngre, blev hendes første søn født. Det var på omtrent samme tid, som Sæmund, Jons søn med «hustruen» Hálldora, kom til verden. På den tid, hvor han stødte sammen med biskop Torlak, var Jon omkring halvtreds år, Ragnheid fyrrer eller ældre. Herimellem havde hun fået «børn med andre mænd». En romantisk kærlighed ser anderledes ud, selv i en 1100-tals romance. Så vidt passer historien imidlertid nøjagtig med, hvad Auður Magnúsdóttir i sit mesterlige studie af frillehold på Island har fundet ud af, var den gængse skæbne for stormandsfriller: De holdes ærefuldt i husholdet eller gives («giftes») til lokale bønder. På denne måde sørger stormændene for sine klienter i bytte for solidaritet, når der er behov for det, og styrker samtidig grebet om deres *riki*, magtområde. Tilsvarende er det normalt piger af selvejerbønder, *bóndi*, som bliver stormandsfriller, sædvanligvis med samtykke fra alle involverede.<sup>75</sup> Set i dette lys er der intet usædvanligt ved Ragnheids liv, undtagen dette ene: At hun havde en biskop til bror.

Det er sådan Ragnheid pludselig kommer i centrum for en styrkeprøve mellem Jon, der (som han er nødt til) står i spidsen for alle de islandske kirkeejere, og Torlak, der i sin rolle som bannerfører for den post-gregorianske kirkefrihed er fast besluttet på at trumfe sin sag igennem. Sammenblandingen af dette tema med spørgsmål om dårlig moral var ikke Torlaks påhit, den lå implicit i forbindelsen mellem simoni og «nikolaitisme», de to hovedpunkter på reformagendaen lige siden 1060erne. Den gregorianske kampagne sigtede

<sup>74</sup> For at bruge titlen på Ralph Turners bog *Men raised from the dust* (1988) om «upward mobility» i England netop på Jons og Torlaks tid; jvf. psalm 113,7.

<sup>75</sup> Auður Magnúsdóttir 2001, s. 47–59.

på klerke, der levede med konkubiner, men den teoretiske forbindelse til et mere generelt angreb på den urene verden (*mundus immundus*, et favoritordspil blandt reformtilhængere) fandtes længe før ærkebiskop Eystein af Nidaros i 1173 tog spørgsmålet op i et sendebrev til Island. Blandt de mange aspekter af den lokale politik, som islændingene her kritiseres for, såsom fejder og drab, er der et, ærkebiskoppen finder særlig vederstyggeligt: «Jeg har erfaret, at der lever mænd her, der har forladt deres hustruer og i stedet taget sig horer, nogle af dem to på samme tid, som lever i deres hus, og de lever et så urent liv, at alle kristne trækkes ned i synd.»<sup>76</sup>

Syv år senere – omkring den tid, hvor Torlak drog til Island med henblik på sin kampagne, og måske som led i samme koordinerede aktion – overgik ærkebiskoppen dette brev med et andet og endnu skarpere. Og mere end det, denne gang var det ikke vagt henvendt til alle troende i de to islandske bispedømmer, men direkte til biskop Torlak foruden fem individuelle høvdinge. To af dem var Jon Loptsson og Orm, hans søn med Ragnheid, biskoppens søster. Brevet er bevaret i syv kopier alene på Island, hvilket betyder, at det må have cirkuleret vidt og bredt. Ragnheid befandt sig altså i centrum for den offentlige bevågenhed, kløvet mellem sin bror, sin søn og sin (tidligere?) mand. Og ærkebiskoppen lagde ikke fingrene imellem. Jon og Gissur Hauksson, en anden prominent høvding, bliver fremhævet ved navn for deres «urene liv og kvindesager», skældt ud for at leve et «dyrisk liv» og for at «lade hånt om ægteskabet, der er en hellig forening, som ingen må bryde».<sup>77</sup>

Så da Torlak, tilsyneladende besejret af Jon på spørgsmålet om kirkeejendom, pludselig vælter sine fornærmelser om hans «horer» (*hórkonur*) ud over ham, griber han egentlig bare et af de redskaber hans støtter i Nidaros har udstyret ham med. Den kendsgerning, at Torlak tillader sig selv at udfordre den mægtige høvding yderligere frem for at lede efter en måde at de-eskalere striden på og nå en quid-pro-quo, er et udtryk for, hvor meget også han var et barn af det samme samfund, der havde skabt Jon. Han har reelt indladt sig

<sup>76</sup> DI I n° 38 (ca. 1173): *Mier er þat til eyrna komit. at hier sitia sumer þeir menn er... hafa konur sinar latit. ok horkonur under þær tekít. sumer hafa hvarartveggju. jnan hus [med] sier og lifa so ogæzsku life. er alla kristna menn dregur til synda.*

<sup>77</sup> DI I n° 54 (1180): *En of engan hlut synest oss meira aa fatt. hellingur en um ohreinlife manna hier. og kvenna far. [...] En þier hafit þat med suivirding firrtz ener agætustu menn. lifit bufiar life. rekit eigi hiuskap. ne þat helga samband er eigi ma slitna. – Her bruger ærkebiskoppen (eller hans skriver) ordet *hiuskap* (> *hjon*), der normalt henviser til husholdet, i sammenhæng med kristent ægteskab.*

på en *mannjafnað* med høvdingen, og det en højst ujævn en af slagsen, for alle ved, at Torlak under normale omstændigheder ikke engang ville have været i stand til at rette en udfordring mod Jon, så meget mindre en mand han er. Kun den institutionelle magt, Kirken udstyrer ham med, sætter ham i en position til at udfordre den «ukronede konge af Island».<sup>78</sup>

Når Jon (og sikkert også andre) bliver så meget mere fortørnet over denne ændring af spillets regler, er det, fordi de indser, at en ny og ukontrollabel faktor er kommet ind på banen. Jon kan ikke give sig en tomme. Selvfølgelig er han nu nødt til at holde på alle sine «horer», og mest af alle på Ragnheid. Ved at holde på hende, biskoppens søster, gør han faktisk mere end blot fornærme klerken i Torlak: Som talrige veldrejede historier i sagaerne antyder, var det værste, en mand kunne gøre, når han tog en kvinde som frille, at gøre det «uden hendes slægtnings samtykke».<sup>79</sup> Det svarede til at komme med en utilsløret erklæring om de sociale relationer, en der virkelig sårede, især hvis kvindens slægtninge vitterlig ikke kunne hindre foreningen. Så ved demonstrativt at holde Ragnheid ved sin side (måske den første gang i mange år, at hun og Jon havde været virkelig tæt på hinanden), viste Jon ikke bare, at han engang havde taget hende, uden at Torlak havde haft noget at sige, men også, at han nu ville beholde hende, uanset hvad Torlak ville have at sige. Og ifølge Carol Clovers forskning var dét ikke at være i stand til at «have noget at sige» (*ráða*) tæt på at være umandigt – den værste af alle fornærmelser.<sup>80</sup> Fra da af står der meget på spil for begge parter, og et virkelig destruktivt kapløb er sat i gang – destruktivt i den forstand, at Jon (som til sidst må gå med til at sende Ragnheid bort, ifølge aftalen med en vis forsinkelse, så han ikke taber ansigt) og Torlak (der ingenting har opnået på spørgsmålet om kirkeejendom, og som det ikke engang er lykkedes at få sig et seriøst martyrium for hænderne af Jons øksebærere) og ikke mindst Ragnheid (som igen og igen er blevet stemplet som *hórkona*) alle ender med at stå værre end før.

<sup>78</sup> Efter udtrykket af Halldór Hermansson 1932, s. 11.

<sup>79</sup> *Egils saga*, kap. 56: en pige var blevet *tekin* [...] *frillutaki*, ok ekki at frændaráði. Jvf. Ebel 1993; Bredsdorff 1995; Jón Viðar Sigurðsson 1997; Auður Magnúsdóttir 2001, især s. 101–109.

<sup>80</sup> Clover 1993; jvf. Meulengracht Sørensen 1980.

## Høvdingens kvinder

Det står altså klart, at stormændenes polygyni under ret tilfældige omstændigheder blev genstand for en højspændt strid i 1170'erne. Monogamt ægteskab var en mærkesag for den ene part, så polygyni blev naturligt en mærkesag for den anden. Men at hævde, som jeg gør, at polygynien på 1100-tallets Island, sådan som vi møder den i begivenheden her, er et system uden ægteskab i det hele taget, er at gå et skridt videre. Tidligere forskning har trods alt betragtet Halldora – kvinden, der først blev nævnt i portrættet af Jon citeret ovenfor, mor til Sæmund, overhoved for Oddaverjarne efter Jon – som hans hustru. Denne betragtning vil jeg anfægte ved at tage udgangspunkt i terminologien.

Halldora betegnes som *kona*. På oldnordisk betyder *kona* så vidt jeg kan se og ifølge standardordbøgerne «kvinde». I modsætning til moderne dansk – men svarende til moderne tysk eller fransk sprogbrug – bærer ordet imidlertid ingen specifik konnotation til «hustru».<sup>81</sup> (Hvis det gjorde, ville Jon være utvetydigt skildret som temmelig umuligt polygam, da det eksplicit siges, at han havde andre sønner *með ýmsum konum*, «med forskellige kvinder».) Når alt kommer til alt, er Jon «meget modtagelig for kvinders kærlighed», hvilket betyder, at deres og hans afkoms antal var del af den udmærkelse, han så desperat søgte at opnå på hvert eneste område, hvor han havde besluttet at prøve sig selv. Det er ikke nok at sige, at det er en typisk adfærd for en «alfahan». Jon kunne lige så vel have besluttet at udmærke sig i «afholdenhed» i stedet for i kvindernes kærlighed.<sup>82</sup> Men siden han nu har valgt kvinder, må han udmærke sig på den måde. I *Oddaverja þáttr* er der to kvinder, der omtales ved navn plus «flere» andre, der nævnes indirekte via deres sønner, samt (formentlig) et uvist antal andre, der ikke får nogen individuel omtale,

<sup>81</sup> På nudansk betegner «kone» udelukkende kvinden i ægteskabet; det almindelige ord «kvinde», som svarer til oldnordisk *kona*, hidstammer fra dette ords genitiv flertalsform *kvenna*. På tysk og fransk hedder kvinde «Frau» hhv. «femme», som man bruger med ejestedord («meine Frau», «ma femme») for at henvise til ægtehustruen. I moderne sprogbrug ville det ikke gå an at kalde en kvinde, man ikke er gift med (dvs. en «kæreste»), for «meine Frau» / «ma femme». Men det er ikke derved sagt, at en ordret modsvarende formulering i en middelalderkilde havde samme betydning.

<sup>82</sup> Såsom Kjartan Olafsson i *Laxdæla saga* (kap. 45), der blev beundret for at være en større affholdsmand end nogen anden. Det er sandt, at der er tale om at faste, men det er samme tankegang: Det er ikke umandigt for en høvding at afholde sig fra legemlig fornøjelse akkurat som den mest ydmyge munk, bare han er den bedste til det.

simpelthen fordi deres sønner ikke gør det. Yderligere tre optræder ved navn i forskellige sammenhænge i *Sturlunga saga*,<sup>83</sup> og det er umuligt at sige, hvor mange flere der var, som vi aldrig vil få en chance for at vide noget om, selv om der må have været tilstrækkeligt med kvinder til, at rygtet om Jons formåen kunne spredes så langt væk som til Norge, hvor ærkebiskop Eysteinn pegede ham ud for hans «dyriske liv».

Hvem er disse kvinder? Vi får det ikke at vide. Halldora, der traditionelt betragtes som Jons hustru, fremtræder som én *kona* blandt flere, der i sagaen alle betegnes<sup>84</sup> og behandles ens. Mere end det: Modsat hvad man skulle forvente af en kvinde, der blev givet til «ægteskab», får vi intet at vide om gruppen af «givere». Faderens navn, Brand, er alt, hvad vi får oplyst, og vi ved ikke, hvem han er. Det er overraskende i betragtning af, hvor snakkesalige sagaerne ellers er, når det gælder genealogiske anliggender. Som teksten står, behandles Halldora faktisk i forhold til afstamning på samme måde som Ragnheid (begge betegnes ved deres far, om hvem vi intet ved), og det overordnede indtryk er, at ingen af Jons kvinder rigtig er værd at tale om, hvad angår herkomst eller magtmæssig tyngde.

Der er akkurat én ting, der løfter to af Jons kvinder – Halldora og Ragnheid – ud af anonymiteten: Deres sønner. Halldoras søn er Sæmund, der kom til at fortsætte i sin fars fodspor som ubestridt overhoved for Oddaverjarne, lede dem til højdepunktet af deres magt og stige så højt, at han var i stand til at indgå forhandlinger om «ægteskab» med jarlen af Orkney om dennes datter, hvorved han endelig førte slægten ind i jarlernes klasse.<sup>85</sup> Ragnheids søn er den hellige biskop Pål. Begge er «store mænd», og deres mødre derfor af betydning. I fraværet af dokumentation for det modsatte, mener jeg, at den kendsgerning, at disse sønner blev «store mænd», i realiteten er det eneste,

<sup>83</sup> Auður Magnúsdóttir 2001, s. 48 ff.

<sup>84</sup> Ordet *eiga* optræder rigtignok i sammenhæng med Halldora (Jon havde/ejede en kvinde, som hed Halldora ...). Hvis man antager, at udtrykket *eiga konu* «betyder» «være gift med en kvinde», så er Halldora Jons hustru. Jeg synes dog, at de følgende argumenter imod denne tolkning vejer tungere, og ville nødig lægge mere end syntaktisk betydning i det faktum, at verbet *eiga*, som forekommer flere steder i det omtalte tekststed, ellers har Jons børn og ikke deres mødre som objekt.

<sup>85</sup> Forbindelsen blev ikke til noget, efter sigende fordi man ikke kunne komme overens om, hvor bryllupsfesten skulle finde sted (for hændelsesforløbet jvf. Helgi Þorláksson 1979). Det betyder, at Oddaverjarne til slut alligevel ikke kunne gennemtrumfe deres ambition om at stå på lige fod med jarlerne.

der gør deres mødre til henholdsvis en «hustru» og en «evig barndomskærlighed». Da Halldoras søn blev det nye overhoved for Oddaverjarne efter Jon, må hun have befundet sig i en situation mage til den ottomanske *sultan valide* eller abbasidernes *umm walad* («moder til sønnen», nemlig den nye hersker), eller, for at tage et bibelsk eksempel, Batseba, der behændigt overlistede nogle svære konkurrenter og førte Salomon frem til tronen efter Davids død, så hun kunne blive ført frem med ham. Hele den genealogiske tankemåde, der er så afgørende for tilblivelsen af den tidlige norrøne litteratur, er i virkeligheden – på linje med dens gammeltestamentlige model – optaget af fader-sønforholdene. Ættetællingerne lægger lige så lidt vægt på den præcise retslige status, som fortidens mødre havde i forhold til deres mænd, som bibelen f.eks. gør det ved de forskellige mødre til Jakobs sønner, Israels stamfædre. Nok er nogle mødre mere *kynstórir* («ætstørre») end andre, men mens dette utvivlsomt påvirker sønnernes livschancer (og karakterpræg), har det ingenting med mødrenes retsstilling at gøre. Omvendt påvirkede sønnernes succes øjensynligt deres mødres position. Da Sæmund havde udkonkurreret sine mange brødre, steg på tilsvarende måde hans mors status inden for den store, flydende gruppe af kvinder med tilknytning til Oddi. Noget lignende gælder Ragnheid, hvis hævde på udmærkelse var hendes sønner, den ene (Orm) en ganske imponerende jordejer, den anden (Pål) biskop.<sup>86</sup>

Man kan således ikke hævde, at Sæmund som Jons eneste «legitime» søn af et rigtigt ægteskab fulgte sin far som overhoved for Oddaverjarne gennem et kvart århundrede, men aldrig selv indgik ægteskab og aldrig havde andet end friller, hvorved der ikke var nogen søn til at overtage arven, og Oddaverjarnes

<sup>86</sup> Fremstillingen af Ragnheid præges til en vis grad af problemet omkring *defectus natalis*. «Fødselsdefekten» (f.eks. illegitim fødsel), der gjorde det umuligt for en mand at opnå de højere gejstlige ordener, var et højt ømtåleligt kirkeretligt spørgsmål netop på tiden for Páls episkopat. En af grundene til, at sagaen (hvis tilblivelse biskop Pál ifølge tekstens udgiver Ásdís Egilsdóttir havde haft en væsentlig hånd med i) i den grad insisterer på Jon og Ragnheids barndomskærlighed, kan være, at deres partnerskab ifølge den nyeste kirkelære om konsensus dermed blev gjort gyldigt: (1) de havde indgået forholdet frivilligt; (2) i Jons liv kom det først og havde dermed forrang for alle senere forhold. Set fra rigtigt reformorienteret hold var Jon og Ragnheid virkelig «gift» – hvad der må have beroliget dem, der var bekendte med det seneste i kanonisk ret. Men vi kan ikke gå ud fra, at denne type argument ville have haft megen vægt blandt biskop Páls mulige fjender. Sagaens argument for biskop Pál Jonssons rettigheder må derfor hvile på den kendsgerning, at der ikke var noget vanærende ved hans forældres forhold.

formue derfor blev spredt.<sup>87</sup> Det er i virkeligheden lige omvendt: Sæmund var den klare vinder blandt sine brødre, og hans mor stak derfor ud sammen med ham; blandt Sæmunds sønner var der ingen, der udmærkede sig på samme vis (Halfdan, der synes at have haft megen lokal opbakning, bakkede selv ud<sup>88</sup>), så i retrospekt var og forblev alle Sæmunds kvinder derfor friller.

Mens vi leder forgæves efter et ord for «hustru» og for ægteskabsterminologien i det hele taget, findes der faktisk et leksikalsk udtryk for den modsatte, polygyne tankemåde: Det sjældne, men veldokumenterede substantiv *elja*. Vi er heldige at have en autoritativ definition i *Skáldskaparmál*, håndbogen over skjaldediktion i anden del af den yngre Edda (eller Snorres Edda), der lyder således: «Kvinder, der har den samme mand, kaldes *eljur*» (*þær konur heita eljur, er einn mann eignu*<sup>89</sup>). Definitionen fortsætter med en forklaring af visse mytologiske kenninger: Den personaliserede Jord kan f.eks. omskrives som *elja Friggjar ok Rindar ok Gunnlaðar*, da alle disse er kvinder, Odin har været i seng med. *Elja*, der etymologisk er beslægtet med det latinske *alia*, betyder helt enkelt den «anden kvinde», én manden også har et forhold til. Nu er der selvfølgelig væsentlig forskel på kvinderne i *Skáldskaparmál*-eksemplet: Frigg er en asagudinde, hun er faktisk for Odin, hvad Juno er for Jupiter, hvor Rind og Gunnlöd er kæmpekvinder, der er blevet narret til samleje af den snedige gud, og den befrugtede Jord er igen noget andet. Men Snorre gør sig store anstrengelser for at forklare, at termen *elja* kan bruges begge veje: Frigg er også Rinds og Gunnlöds og Jords *elja* og så fremdeles. Så på trods af betydelige statusforskelle holder den grundlæggende definition: Odins kvinder er alle hinandens *eljur* – og det er nøjagtig den ovenfor beskrevne situation på Oddi, hvor nogle kvinder nok kan rangere højere end andre, men hvor alle basalt set er de øvrige «medkvinder».<sup>90</sup>

<sup>87</sup> Sådan er den vanlige tolkning; jvf. Halldór Hermansson 1932; Einar Ólafur Sveinsson 1937; Egill Stardal 1967; Jón Thor Haraldsson 1988; Auður Magnúsdóttir 2001, s. 54f.

<sup>88</sup> Jört Viðar Sigurðsson 1999, s. 99 f.

<sup>89</sup> *Snorra Edda, Skáldskaparmál* kap. 84. Det nyeste leksikalske storværk, *Ordbog over det norrøne prosasprog* (bd. 3, 2004), definerer *elja* som «rivalinde, kvinde, der deles om mand med anden kvinde, medhustru».

<sup>90</sup> Se Ebel 1993, s. 148 ff. for uddybende diskussion. Ordrugen i *Stjórn* (Lv 18,18: *sororem uxoris tuae in pelicatum illius non accipies* bliver oversat til: *systur konu þinnar skaltu eigi taka eða elju hennar*) synes at skyldes syntaktisk forvirring, idet *pelicatus* bliver opfattet som betegnelse for en person, ikke for en forbindelse. Alligevel understreger brugen, at ordet var almindeligt nok til at virke indlysende i incestlovgivningen.

Dette peger på en basal lighed og gensidighed mellem de kvinder, der er hinandens *eljur*. Hvor indlysende dette leksem end måtte være – og uanset hvor fint det passer med det, der er blevet sagt om Jons kvinder – går det direkte imod moderne sprogbrug såvel som middelalderlig lov at antage, at termen og den sociale praksis, den relaterer til, virkelig betyder noget i retning af «medkvinde». Selv begrebet «co-wife», opfundet af antropologer i arbejdet med ikke-europæiske kulturer, svarer ikke helt til det, fordi termen «wife» altid klinger af en status, der nægtes andre kvinder, som ikke er hustruer. Odins og Jon Loptssons kvinder er imidlertid alle hustruer – eller også er ingen af dem det.<sup>91</sup>

### Konklusion: Konkurrerende mænd, konkurrerende narrativer

Alt dette naturligvis ikke for at sige, at Oddi var ubekendt med tidens kirkeretlige strømninger; om ikke andet ville det have været tilstrækkeligt at høre ærkebiskoppens breve (og Torlaks prædiken). Tværtimod viser samtidige kilder som kong Sverres *Tale mod bisperne*, hvor nøje man fulgte med i den aktuelle kirkelæres implikationer for de lokale magtspil. Så hvordan kan en fortælling som *Oddaverja þátr* ignorere ægteskab? Svaret må være dét, som nyere

<sup>91</sup> Den mest berømte brug af ordet *elja* optræder i *Njáls saga*. Njál er i seng med Bergtora – «sagakvinden» over dem alle, Njáls partner i livet og i husholdet – da pludselig Hrodny, en af Njáls andre kvinder, stormer ind i soveværelset. Njál har i sin tid sørget for Hrodny, der nu har sin egen gård i nærheden af (og underlagt) Njáls og Bergtoras høvdingesæde. Det betyder, at selv om hendes faktiske seksuelle forhold til høvdingen måtte høre fortiden til (det må dog have været nogenlunde samtidig med Njáls liv med Bergtora at dømme efter alderen på kvindernes respektive afkom), så opretholder hun sin respekterede position et sted i udkanten af magtsfæren. Hvad hun har at fortælle høvdingen, er af stor vigtighed: Deres fælles søn er blevet dræbt. Nu råber hun: «Stå ud af sengen, væk fra min *elja!* ...» (*státt þú upp ör binginum frá elju minni* ...). Hvis man tænker «medkvinde» i retning af en modsætning mellem hustru og frille, giver denne passage ingen mening. Det er sandt, at Hrodny er ualmindelig frembrusende. Men at lægge yderligere til denne adfærd ved at fornærme Bergtora, husets frue (hvis støtte eller i det mindste accept Hrodny er afhængig af), ville være virkelig tábeligt. Der er da heller ingen, der viser tegn på misbilligelse: Njál står op og gør, hvad der må gøres, og der er intet i sagaen, der antyder, at han eller Bergtora nu bærer nag til Hrodny. Det må således konkluderes udfra intern (retorisk) bevisfølgelse, at *elja* i *Njáls saga*, selv når det bruges om én af Bergtoras rang, ikke i sig selv er en fornærmelse. For casen om Jon Loptssons kvinder betyder det, at når selv forskellen mellem Bergtora, Njáls mægtige frue og livspartner, og korttidsfrillen Hrodny, der ikke engang bor på gården, kunne sløres af gensidigheden i ordet *elja*, så gælder det samme i endnu højere grad for kvinderne omkring Jon – af hvilke ingen havde status som Bergtora.

politisk kulturhistorie kalder «forhandling».<sup>92</sup> Vi ser, i det samme samfund og somme tider ansigt til ansigt, fortalere for begge synspunkter. Der pågår en forhandling, som vi kender resultatet af: Hundrede år senere ville ideen om *elja* have været temmelig meningsløs for Jon og Ragnheids oldebørn. Men omkring 1180 finder vi et samfund, som i det mindste delvis (og i eliten) ikke praktiserede ægteskabet. Og Oddaverjerne var ikke alene på dette punkt. Ifølge alle samtidssagaerne og lidt senere kongesagaerne bekymrede ægteskabet sandelig heller ikke kong Harald Hårderåde. Ved siden af alle sine øvrige kvinder «fik» han som opgående stjerne først Elisabeth, datter af den nordiske konge i Holmgård/Novgorod, og vendte hjem fra Byzans for at kræve sin del af kongedømmet. Da han havde etableret sig, tog han lidt senere i tillæg en datter af en stormand fra en af de magtfulde grupper i Møre og Trøndelag, Arnessønnerne.<sup>93</sup> Naturligvis kunne kongen ikke være bigamistisk, eftersom det i enhver kristen kultur er en selvmodsigtelse.<sup>94</sup> Naturligvis ville det også have været en rigtig skidt taktik at fornærme enten hans allierede i Novgorod eller høvdingene i Møre. Og naturligvis var forholdene derfor ikke nedværdigende for nogen af parterne. Måske nød kongedatteren en smule mere prestige end stormandsdatteren, selv om versionerne af *Haralds saga harðráða* synes at antyde, at begge holdt på deres. Uanset hvad var disse to højbårne, velbeslægtede kvinder hinandens *eljur* på højt plan. Hvad der har været af forskel på de to kvinder, var et resultat af en forskel på kvinderne selv, på deres herkomst og forbindelser.<sup>95</sup> At «tage» en kongedatter var sandsynligvis

<sup>92</sup> For at sige det med Anne Knudsens ord: «Kultur skabes gennem diskussion og forhandling, gennem overvejede valg inden for et ganske stort udvalg af mulige elementer. [...] For det andet er kulturel praktiseren *altid*, selv når deltagerne i egen bevidsthed reproducerer traditionen, et spørgsmål om forhandling, om valgmuligheder, om beslutninger.» Knudsen 1996, s. 9 f.

<sup>93</sup> *Útfararsaga* om den senere kong Haralds bedrifter i verdenshovedstaden ved Bosporus er en af de fornemste elementer i kongesagaernes repertoire og bekræftes af en del skjaldekvad. Elisabeth/*Ellisif*, bærer af den russiske forbindelse (og meget guld), og Tora, mor til den næste konge, var begge to velkendte skikkelser. At begge to lever fredeligt ved siden af hinanden gennem hele Haralds tyveårige regeringstid (1047–66), viser, at kongesagaernes læsere/tilhørere, halvandet århundrede senere, udmærket kunne begribe en verden uden ægteskab.

<sup>94</sup> Jvf. *Grágás* (*Konungsbók* a: 226; b: 240; *Staðarhólsbók*: 70), hvor det er muligt at tage to «koner» (*tvökvænni*), hvis det sker i forskellige lande. Der tales dog om polygyni; faktisk legitimeres det retsligt. Ingen ville kunne ændre på selve Paulus' påbud om monogami som eneste mulige form for ægteskab.

<sup>95</sup> Et lignende tilfælde er kong Knud den Stores kvinder, Ælfgifu af Northampton og dronning Emma. Jeg henviser til den uddybende diskussion om dem i Rüdiger under udgivelse; jvf. Campbell 1971; Stafford 1983, 1997.

en større begivenhed end at tage en bondedatter, men der var tale om en gradforskkel, og efter alt hvad vi ved, kan begge handlinger være blevet socialt visualiseret i form af en offentlig begivenhed, der lignede *brullaup* – en velgjort fest med nogle utvetydige gester eller handlinger er en praktisk måde at sikre bæredygtig social erindring. Selv ikke de mest basale karakteristika, der angiveligt skulle adskille ægteskab fra ikke-ægteskab, passer til billedet, for som Auður Magnúsdóttir har vist, hang den traditionelle islandske frille normalt sammen med indgåelse af en familiealliance, herunder overdragelsen af en vis mængde gods, somme tider mere, somme tider mindre. Hvis der var nogen som helst kategorisk forskel på «legitime» og «illegitime» forhold, var det i form af en skelnen mellem frivilligt vs. ufrivilligt eller åbenlyst vs. skjult, motiveret af det centrale begreb, der er nedfældet i verber som *mega* og *ráða*: Evnen til ikke at handle under tvang. Jon og Ragnheids saga handler i sidste ende om netop dette.

1100-tallets nordboere var altså ikke uvidende om ægteskabsbegrebet, men nogle af dem var ikke (eller foregav ikke at være) interesseret i det. Jeg hævder ikke dermed, at denne demonstration af ukendskab simpelthen var et redskab for et specifikt, anti-kirkeligt miljø, der ønskede at skabe ballade. Bortset fra det usandsynlige i noget sådant, ville det være at sammenblende mål og midler: En mand som Jon Loptsson var ikke nødt til at vise biskop Torlak, at han kunne *ráða*, fordi han ønskede at besejre kirkemanden; han var nødt til at besejre kirkemanden for at bevise, at han kunne *ráða*. Det er heller ikke nødvendigt at betragte kirken som eneste fortalere for ægteskab (selv om det givetvis var tilfældet i Jon–Torlak striden); andre aktører kunne se deres interesse i at adoptere det monogame «augustinske» syn på seksuelle forhold – Valdemar 1. af Danmark, for at nævne én. På den anden side må den polygyne model have været tilstrækkelig udbredt. Vi kan se lovbøgernes redaktører slås med vokabulariet: I forsøget på at oversætte kanonen om ikke at måtte have mere end en kvinde ad gangen, griber de for *uxor* til begreber som *kaupa mundi* (erhverve sig gennem overførsel af gods) eller synlige formaliteter som *gera brullaup*, eller de begår sigende fortællelser som *aðalkona* («hovedkvinde»), mens de for *concupina* prøver med *ambátt* (slavinde), *arinelja* («arne-medkvinde») og *meinkona* («problemkone»), men omhyggeligt undgår *frilla* og mudrer sætningerne til på det syntaktiske plan. Dette ikke for at sige, at de var kluddermikler, tværtimod; givet den opgave, de havde med i en temmelig uvanlig udtryksform at opfinde en mod-fortælling over for en

narrativ konvention (sagaen), der var under hastig etablering, gjorde de det godt – og sejrede. Pointen er, at på den tid, hvor Jon og biskop Torlak stødte sammen, og hvor Ragnheid fungerede som et (ufrivilligt?) *signum* for de store spørgsmål, der stod på spil, kunne begge parter stadig foregive at ignorere selve grundlaget for den andens ræsonnement, for de var virkelig uforenelige.

Det handlede – for at gøre det helt klart – ikke om et sammenstød mellem en bagudskuende lokal kultur over for det 12. århundredes fremskredne kirkelige kultur, sådan som man kunne tænke sig i lyset af «europæiserings»-modellen. Vi ved ikke, om Norge-Island før 1100-tallet var mere polygynt end på sagaforfatternes tid. Vi har intet belæg for at antage, at polygyni i Norden skyldes «hedensk» tid i modsætning til den mere nylige «kristne» tid. 1100–1200-tals polygyni er et samtidigt fænomen, som vi ikke kan begribe, hvis vi reducerer det til et levn fra en tidligere, hensvindende «føreuropæisk» æra. Polygyni var tværtimod i høj grad dagens orden, eftersom det kunne gøres til en fuldt færdig symbolsk udtryksform, ved hvis hjælp man kunne forlene handlinger med mening inden for en sammenhængende ramme – ja, det kunne gøres til «fortælling», både i snæver forstand – det blev «fortalt», *sagt frá*, og gjort til sagaer – og i bredere forstand – det kunne bidrage til at sætte enkeltpersoners handlinger i en meningsgivende kontekst. Love, som de der er blevet citeret ovenfor, og de handlinger, der blev udført i overensstemmelse hermed, repræsenterede den konkurrerende narrativ. Jons kamp med Torlak er en måde at kaste lys over denne konkurrence. Så længe den pågik, er det rimeligt at sige, at ægteskab for nogle mennesker, noget af tiden, ikke fandtes.