

Hilde A. Bliksrud

Mannen som mor.

Kjønnsoverskridelse som motiv i *Flóamanna saga*.

Masteroppgave i norrøn filologi
Institutt for lingvistik og nordiske studier

Universitetet i Oslo

Høsten 2008

INNHold

Innledning	5
Emne	5
Hypotese og begrunnelse	5
Metode og disposisjon	6
Sagalitteratur som genre i lys av litterær antropologi: tekstens form og funksjon	6
Sagalitteratur som historieforståelse og historiefortolkning	8
Oppsummering	9
Kapittel 1 <i>Flóamanna saga</i>	10
Overlevering: manuskripter, datering og tekstversjoner	10
<i>Datering: terminus post / ante quem</i>	11
Titler	12
Handling	13
<i>Flóamanna saga</i> i forskningen	17
<i>Utgaver og oversettelser</i>	17
<i>Studier i sagaen</i>	18
<i>Sagaen og forskningstradisjonens idéhistorie</i>	19
Sagaens intertekstualitet og historiske kontekst	21
<i>”Sagaens kristne element”</i>	21
<i>Historisk intertekstualitet og historisk kontekst</i>	21
<i>Litterær intertekstualitet</i>	23
Oppsummering	24
Kapittel 2 <i>Ære og nid i sagalitteraturen</i>	25
<i>Ære</i> som grunnleggende prinsipp i sagaunivers og samfunn	25
Norrønt <i>nid</i> i litteraturen: definisjoner og <i>ergi</i> -forestillingen	25
Kjønnsroller og maskulinitet i sagalitteraturen	27
Norrønt <i>nid</i> i samfunnet: spor i ikke-litterære kilder	29

Kjønnsoverskridelsens mytiske karakter: det androgyne i norrøn mytologi	30
Oppsummering	32
Kapittel 3 Brystets og ammingens symbolikk	33
Innledning	33
Morsmotiver og feminin symbolikk i bibeltekster og hos kirkefedre	34
<i>Brudesymbolikk</i>	34
<i>Morsmotiver</i>	35
<i>Motivenes syntese i Maria-skikkelsen</i>	36
Kjønn og kvinnelighet i cisterciensernes spiritualitet	37
<i>Kjønnsdikotomiens betydning</i>	38
<i>Bernards brudesymbolikk</i>	38
<i>Morsmotiver og cisterciensernes autoritetsforståelse</i>	40
<i>Morsmotiver og cisterciensernes avhengighets- og foreningsforståelse</i>	42
<i>Cistercienserne og Maria-syntesen</i>	44
Den feminine symbolikkens fysiologiske forutsetninger og konsekvenser	44
<i>Forståelsen av kroppsvæsker og kvinnelig biologi</i>	44
<i>Nattverdens sakramentale næring som komplementær union</i>	45
Arven fra 1100-tallet: femininisert fromhet og symbolikk på 12- og 1300-tallet	46
<i>Nedslag av europeisk spiritualitet i Norden</i>	47
<i>Tradisjonsstoffet om Bernard</i>	49
Oppsummering	51
Kapittel 4 Ammemotivet i <i>Flóamanna saga</i>: tekstanalyse	53
Innledning	53
Tekstlig autorisasjon	53
Ammemotivets utforming	54
<i>Ammingen som mandig handling: "drengiliga á karlmennsku"</i>	55
<i>Litterær påvirkning fra legendegenren</i>	56
<i>Ammemotivets bibelske allusjon: "fyrst (...) blóð, síðan blanda"</i>	58
Andre bærende motiver i sagaens "kristne element"	59
<i>Torgils blir kristen og strider mot Tor</i>	59
<i>Ergi-forestillingens tilstedeværelse i sagaen</i>	61
<i>Nid mot Torgils</i>	63
<i>Motivkjede: fra farsrolle til morskjærighet</i>	64
<i>To sekundære ammemotiver</i>	66

Forestillinger om føde	68
<i>Hellig føde</i>	68
<i>"Hedensk" føde</i>	70
Særegenhet og intertekstualitet	71
Kjønn og kvinnelighet i <i>Flóamanna saga</i> : sagaforskningens kjønnsmodeller	72
<i>Tokjønnsmodellen</i>	73
<i>Ettkjønnsmodellen</i>	74
<i>Kjønnsmodellenes fellesnevner og felles uløste problem</i>	77
Relevansen av cisterciensernes abbedmodell	78
<i>Applikasjon av abbedmodellen på Torgils</i>	79
<i>Det androgyne ideal og det androgyne kaos</i>	80
<i>Transformasjon av åndelig cisterciensermodell til norrønt sagamotiv</i>	82
Abbedmodellen som uttrykk for eller oppvurdering av kvinnelige kvaliteter	83
<i>Ulike kvinnetyper i samme saga</i>	86
<i>Nye kvinnelige eller allmenmenneskelige kvaliteter?</i>	88
Oppsummering	89
Konklusjon	92
Litteraturliste	95
Sammendrag	99

INNLEDNING

Emne

Emnet for denne masteroppgaven er islendingesagaen *Flóamanna saga* og et særskilt motiv i sagaen. Det kan karakteriseres som kjønnsoverskridelse og er knyttet til en bestemt begivenhet: hovedpersonen Torgils får melk i brystet og ammer sitt morløse spedbarn. På denne måten redder han sønnens liv, men gjør seg på samme tid funksjonelt til kvinne. At en mann ammer barn er et interessant motiv i seg selv, men særlig eiendommelig fremstår motivet på bakgrunn av det man i den norrøne litteraturen kaller for *nid* ("níð"): beskyldninger om pervers seksualitet og "kjønnsoverskridende" oppførsel. Det norrøne *nidet* rommer alltid en nedlatende seksuell tone, og overfor menn vil dette innebære anklager om å ha utgjort den passive parten i en (homo)seksuell relasjon, eventuelt beskyldninger om mer eksplisitte kvinnelige egenskaper, som for eksempel å føde barn.

I islendingesagaene forekommer *nid* relativt hyppig. Feighet og kvinnelighet fremstilles som to sider av samme sak, og *nidaktige* påstander fremstår så provoserende at ingen ærekjær hovedperson kan tillate seg å ignorere dem. Til tross for dette inntar Torgils i *Flóamanna saga* frivillig en entydig kvinnerolle. Han stiller seg dermed i en posisjon som i høyeste grad vil kunne påkalle *nid* mot ham. Men dette skjer bare tentativt i én eneste tekstpassasje, og Torgils fremstilles konsekvent som en edel og maskulin helteskikkelse gjennom teksten. Ammemotivet i denne sagaen fremstår unikt i sagalitteraturen, men har paralleller i flere utenlandske kilder og i en enkelt norrøn legendetekst. Ammemotiver er først og fremst velkjent innen kristen symbolikk, men finnes også innen andre religiøse tradisjoner, som for eksempel islamsk mystikk.

Hypotese og begrunnelse

Torgils' radikale, men tilsynelatende uproblematisk bevegelse mellom maskulinitet og femininitet i *Flóamanna saga* er ikke representativ for norrøn sagalitteratur. Forskere har observert Torgils' annerledes karakter, men de har unnlatt å kommentere den eller studere kjønnsmotivets egentlige betydning. I stedet er sagaen delvis ignorert i sagaforskningen og til en stor grad avskrevet som urealistisk og uhistorisk, og derfor også uinteressant. I forhold til de menneskelige normer som den norrøne sagalitteraturen vanligvis oppviser, impliserer sagaens ammemotiv et annerledes ideal og en alternativ kjønnsforståelse. En undersøkelse av

motivets religiøse forbilder og mytiske allusjoner vil kunne kaste interessant lys over *Flóamanna sagas* litterære, ideologiske og religiøse plassering blant islendingesagaene, og avdekke en kjønns- og moralforståelse i endring på Island i middelalderen.

Metode og disposisjon

Metodisk vil jeg legge meg på den linjen som Preben Meulengracht Sørensen representerer i sagaforskningen. Den kalles gjerne litterær antropologi og har som utgangspunkt en språklig og litterær tilnærming til teksten. Dens primære hensikt er på filologisk grunnlag å avdekke de forestillinger og mentaliteter som lar seg finne i tekstene, før man eventuelt kan studere virkeligheten *bak* dem, slik den historiske antropologien har som siktemål. Språklige og litterære aspekter må gjenkjennes og tolkes før konklusjoner kan trekkes vedrørende historisk realitet. Denne holdningen til kildene vil ligge til grunn også for min omgang med teksten.

I det følgende vil jeg redegjøre ytterligere for sagaforskningens litterære antropologi og diskutere islendingesagaenes egenart som genre og deres forhold til tiden som skapte dem. Jeg vil redegjøre for begrepet *nid* og for sagalitteraturens kjønnsperspektiv. Jeg vil også drøfte *nidets* rolle innenfor mytiske dimensjoner i norrøn litteratur.

Etter dette innledende avsnittet vil jeg anlegge arbeidet i fire kapitler. I avhandlingens første kapittel vil jeg redegjøre for sagaens overlevering og alder, dens handling og dens plass i forskningshistorien; i det andre vil jeg gjøre rede for islendingesagaenes tradisjonelle æresforståelse og *nidets* plassering i denne; i det tredje vil jeg gi en oversikt over relevante ammemotiver i utenlandsk litteratur og drøfte deres implikasjoner og betydning for sagaens motiv og i det fjerde vil jeg nærlese og analysere sagateksten og -motivet på bakgrunn av de foregående kapitlene og deretter drøfte sagaens generelle kjønnsforståelse. Til sist følger en konklusjon som oppsummerer og runder av arbeidet. Det vil forekomme enkelte narrative overlappinger i henholdsvis handlingsgjennomgangen og tekstanalysen, men de er etter min mening nødvendige for at begge redegjørelser skal fremstå oversiktlige. Når jeg siterer sagateksten, refererer jeg til *Íslensk fornrit*, bind XIII, (1991) og ikke til sagaens tittel. Alle oversettelser fra norrønt er mine egne.

Sagalitteratur som genre i lys av litterær antropologi: tekstens form og funksjon

Med sitt litterære-antropologiske utgangspunkt gjør filologen Preben Meulengracht Sørensen i avhandlingen *Fortælling og ære* (1993) rede for sin forståelse av islendingesagaene som et skriftlitterært fenomen som må betraktes som produkter av den tiden som skapte dem, det vil

si middelalderen på Island. Han setter opp tre typiske grunnkriterier for islendingesagaenes genrebestemmelse: for det første foregir de å være fortellinger som viderefører en muntlig tradisjon; for det andre gjør de krav på å bli lest som sanne fortellinger; og for det tredje har de en objektiv fortellerstemme. I tillegg til at deres emne er islendingers historie fra Islands landnåm til dets kristning, gjør dette dem til en særegen litteratur (Sørensen 1993: 53).

Videre hevder Meulengracht Sørensen at sagaenes kronologi og tilblivelse ikke i noen stor grad lar seg utgrunne, men at det er islendingesagaenes *genre*-historie forskningen har mulighet til å si noe om. I norrøne manuskripter fra 12- og 1300-tallet som er tilgjengelige for oss i dag fremgår det at en fast litterær konvensjon har etablert seg som typisk for genren: ”den klassiske sagastil” (Sørensen 1993: 118 og 1980: 13). Årsaken til at sagaene er blitt nedskrevet har i følge Meulengracht Sørensen med å gjøre at samfunnet etter kristningen gradvis er blitt skriftliggjort. Skriftligheten har medført en større tiltro til skriftlige kilder enn til muntlige (Sørensen 1993: 33-38, 118-119), og sagaskriverne har ønsket å skriftliggjøre islandsk litteratur¹. De har hatt mange kilder tilgjengelige, og på relativt fritt grunnlag har de kunnet bruke dem til å utforme forskjellige fremstillinger, tilpasset ulike situasjoner og formål (Sørensen 1993: 117). Meulengracht Sørensen skriver: ”Mødet mellem den stærke indenlandske tradition og den nye skriftlighed med dens interesse for sprog og digtning og oldtid blev til et kulturskifte, der også åbnede rum for islændingesagaerne og etablerte dem som historisk genre” (Sørensen 1993: 120).

I utgangspunktet vet vi lite om sagaenes kontekst og samtidige mottakelse hos publikum (Mundal 1998b: 21). Men den litterære antropologien forutsetter at islendingesagaene som tekstkorpus utgjør et hele bestående både av *tekst* og *kontekst*, av fortiden selv og forståelsen eller bedømmelsen av fortiden. Ordet ”saga” impliserer dette tosidige forholdet; det innebærer både historisk viten, form og fremførelse. På en dynamisk måte knyttes fortid og samtid sammen i den særegne sagagenren. På den ene siden fremstår tradisjonen som en *holdning* i fortellingen, mens fortellingens litterære mønstre og fortolkninger på den andre siden fremstår som historisk virkelighet (Sørensen 1993: 32, 55). Stoffet som fremstilles i sagaene er blitt en del av et verdensbilde og en historieforståelse som har rot i samtidens oppfatninger. Det er først og fremst som kilde til middelalderens historiske bevissthet og selvforståelse at sagaene i følge den litterære antropologien kan benyttes som kildemateriale. Som Meulengracht Sørensen skriver: ”Islændingesagaerne spejler et nytt syn

¹ Det såkalte ”literacy”-feltet har opptatt stor plass i norrønforskningen siden 70- og 80-tallet. ”Literacy” kan oversettes med ”skriftlighet” og er ment å betegne en kulturs samlede, tekstlige kompetanse.

på fortiden. Traditionens mangfoldighet af digte, love, slægtkundskab, myter og fortællinger får form i store prosafortællinger.” (Sørensen 1993: 119).

I og med at Meulengracht Sørensen betrakter sagaene som litterært utformede produkter fra middelalderen, kan det se ut til at han delvis slutter seg til den såkalte bokprosateorien i sagaforskningen. Men sagasynet hans forutsetter at en muntlig tradisjon har gått forut for nedskrivningen av sagaene. ”Forfatteren” inngår etter hans mening som en del av denne tradisjonen, og er ingen individuell kunstner med ambisjoner om selvstendig, litterær komposisjon. Det verdensbildet som trer frem i islendingesagaene er ikke oppdiktet, men tilhører middelalderkulturens normer og oppfatninger.

Sagalitteratur som historieforståelse og historiefortolkning

Islands tidlige historie preges av tre avgjørende brudd: landnåmet fra rundt år 870, kristningen i år 1000 og fristatens slutt i årene 1262/1264. Disse bruddene tematiseres i islandsk middelalderlitteratur og danner grunnlaget for sagalitteraturens genreinndeling. Tiden før landnåmet skildres i *fornaldersagaene*, tiden mellom landnåm og kristning er *islendingesagaenes* anliggende, og tiden mellom kristning og fristatens slutt tematiseres i *samtidssagaene* (Sørensen 1993: 79-81).

Moralske konflikter er bærende elementer i sagaenes handlingsforløp. I løpet av ”sagatiden”, som er navnet på den historiske epoken islendingesagaene behandler, beveger det islandske samfunnet seg fra gammel tro, sed og skikk til en ny moralkodeks og nye handlingsmønstre; fra hedendom til kristendom. Dette medfører kontrasterende moralske paradigmer. Møtet mellom førkristen og kristen tankegang er dramatisk og innebærer store, samfunnsmessige omveltninger, noe som sagatematikken reflekterer. I tillegg klinger et ekko fra samtidens egne utfordringer i fortellingene om fortidens omveltninger. 1200-tallets Island står overfor historiens neste brudd: overgangen fra regional høvdingstyrt fristat til å gå inn under en sentralisert norsk kongemakt. Middelalderssamfunnets turbulente overgangssituasjon har i stor grad vært medvirkende til å fremkalle islendingesagaene som litterær genre. I en forvirrende tid hvor den gamle samfunnsinnretningen er på vei ut og islendingene mister sin selvstendighet, oppstår et behov for å dokumentere den stolte, frie fortiden. Islendingesagaene fremstår på den ene siden som historisk lektyre som skisserer forskjellene mellom fortid og samtid og på den andre siden som terapeutisk litteratur i en tid med strukturell og identitetsmessig endring. Genren opphører å være produktiv på et tidspunkt i senmiddelalderen, og samtidssagaene blir i stedet islendingenes levende litterære konvensjon.

Genrebyttet antyder at samfunnets strukturelle omveltning er fullbyrdet og en ny epoke i Islands historie er begynt (Sørensen 1993: 90-91).

Oppsummering

Litterær antropologi inntar altså en posisjon innen sagaforskningen som hovedsakelig betrakter islendingesagaene som levning fra tiden som skapte dem, og som lar filologiske og litterære hensyn være bærende for tolkningen av tekstene. Som det norrøne ordet "saga" impliserer, utgjør fortellingenes innhold (hendelsene) og form (bedømmelse av hendelsene) to sider av samme sak, som påvirker hverandre gjensidig: historien virkeliggjøres gjennom samtidens litterære fortolkning, og litteraturen skapes ettersom historien skrider fremover. I tråd med antropologifagets selvforståelse søker retningen å avdekke kulturelle oppfatninger og strukturer i sagaene, hovedsakelig i tekstens eget univers, og på grunnlag av dét i virkeligheten bak teksten. Den forestillingsverdenen som sagalitteraturen formidler, er en del av middelalderens historiefortolkning og verdensbilde. I likhet med sagatiden selv kan middelalderens Island sies å befinne seg i en overgangsposisjon mellom gammel, førkristen moralforståelse og samfunnsinnretning og den kristne kulturens nye moralbegreper og kirkelige struktur. Sagaenes kjønnsbilde og mannsideal kan i en litterær-antropologisk studie brukes som kilde til middelalderens oppfatning og fortolkning av disse.

KAPITTEL 1 *FLÓAMANNA SAGA*

Overlevering: manuskripter, datering og tekstversjoner

Flóamanna saga foreligger i dag i syv håndskrifter og finnes i to redaksjoner, den ene noe lengre enn den andre. De fleste håndskriftene er unge. Den lange versjonen er overlevert fragmentarisk i to håndskrifter, for det første i pergament AM 445 b, 4to (M), og for det andre i papirhåndskriftet AM 515, 4to (E) (ÍF² XIII 1991: CXXXIV). Det eldste av disse er M-manuskriptet, og det kan på paleografisk grunnlag dateres til omkring år 1400 (Perkins 1978: 14). I følge forskeren Richard Perkins er dette en del senere enn tidspunktet for komposisjonen av sagaen. M-manuskriptet rommer et skinnblad som inneholder det meste av sagaens 24. kapittel og begynnelsen av det 25., samt et blad med sagaens siste kapitler, 33 – 35³. E-manuskriptet er betydelig yngre. Dets opphavsmann skal i følge Agnete Loth være den islandske sysselmannen Einar Eyjólfsson som levde så sent som fra 1641-95. Loth påviser hvordan Einar i teksten har benyttet både den korte sagaversjonen og M-manuskriptet som forelegg, også de sidene av M-manuskriptet som nå er tapt. E-manuskriptet gjengir altså en versjon som både baserer seg på den lange og den korte redaksjonen. Fragmentet inneholder kapitlene 18-24, hvorav kapittel 19 skiller seg vesentlig ut fra manuskriptene som inneholder den korte versjonen (ÍF, XIII 1991: CXXXV). Fellessignatur for den lange versjonen, enten den stammer fra M-manuskriptet eller fra E-manuskriptets bearbejdede variant, er *LV* (Perkins 1978: 15).

I sin korte versjon foreligger sagaen i adskillige etterreformatoriske papirhåndskrifter. I tillegg til E-manuskriptet danner fem av disse grunnlaget for tekstkritisk utgivelse av sagaen i Richard Perkins' versjon av *Flóamanna saga* (1972) og i *Íslenzk fornrit*, bind XIII (1991). Disse har følgende signaturer: AM 516, 4to (K); AM 517, 4to (Á); Sth. papp. fol. nr. 60 (S); ÍB 45, 4to (B); og AM 165 m, fol. (J). K-manuskriptet skal være skrevet av sira Ketill Jörundarson som levde fra 1603-70, Á-manuskriptet av Ágeir Jónsson skal være skrevet i årene 1686-88 eller 1697-98, S-manuskriptet ble skrevet av Jón Eggertsson som levde fra 1643-89, B-manuskriptet ble skrevet i årene 1683-84 og J-manuskriptets opphavsmann skal være Jón Gissurarson som levde fra 1590-1648. Fellessignaturen for den korte redaksjonen av sagaen er *SV* (Perkins 1978: 15-16, ÍF, XIII 1991: CXXXVI).

² ÍF = *Íslenzk fornrit*

³ For øvrig inneholder M-manuskriptet fragmenter av *Landnámabók* (*Melabókargerð*), *Vatnsdæla saga* og *Eyrbyggja saga* (Perkins 1978: 14, ÍF, XIII 1991: CXXXIV).

SV skiller seg enkelte steder betydelig fra *LV* i både lengde og formuleringer. Perkins og Björn Sigfússon hevder begge at *LV* representerer den mest originale redaksjonen. Perkins mener også at *SV*-teksten bærer preg av forkortelser og adaptasjon som har bidratt til at sammenhengen og forståelsen av narrasjon og tematikk dels er forringet (Perkins 1978: 18). Theodor Möbius og Guðbrandr Vigfússon, som utgav sagaen i 1860, mener derimot at *SV* representerer den mest originale og stilistisk treffsikre versjonen (Möbius et al. 1860: xxvii, ÍF, XIII 1991: CXXXVIII).

I min undersøkelse vil jeg forhold meg til den korte tekstversjonen av *Flóamanna saga* og benytte den som tekstgrunnlag, slik den er gjengitt tekstkritisk i trettende bind av *Íslenzk fornrit*. Den er i motsetning til *LV* overlevert i sin helhet og dermed danner et komplett tekstbilde. Ammemotivet er imidlertid overlevert også i *LV*, og jeg vil enkelte ganger trekke den inn som støttende materiale, der den kan kaste lys over *SV*-versjonen og tillegge fortolkningen av ammemotivet ekstra dimensjoner.

Datering: terminus post / ante quem

Mange forskere inndeler islendingesagaene kronologisk i tre store grupper som overlapper hverandre i tid: arkaiske, klassiske og etterklassiske sagaer. Inndelingen er usikker, men forutsetter at de arkaiske sagaene er blitt komponert i tidsrommet 1200-1280, de klassiske fra 1240-1310 og de etterklassiske i tiden 1300-1450. Selv om de overleverte manuskriptene stort sett er adskillig yngre enn dette, tilhører *Flóamanna saga* som verk i følge denne inndelingen de såkalt etterklassiske isledingesagaene (Mundal 2004: 291). Som grunnlag for å fastslå *terminus post quem* for sagaen viser Perkins til *Sturlubók*-redaksjonen av *Landnámabók* som han mener det er tydelig at sagaens opphavsmann har brukt som kilde. Dateringen av denne er noe usikker, men man mener at Sturla Þórðarson, som døde i 1284, forfattet den i siste del av sitt liv. Perkins tar utgangspunkt i dette året, runder opp og foreslår året 1290 som *terminus post quem* for *Flóamanna saga* (Perkins 1978: 20-21).

M-manuskriptet mener han at baserer seg på et tapt forelegg fra omkring 1375, og dette kommer han frem til at med rimelighet kan være *terminus ante quem* for komposisjonen. *Flóamanna saga* ble altså trolig komponert i tidsrommet 1290-1375. Videre mener Perkins sannsynligheten er stor for at sagaen ble til i første halvdel av denne perioden, trolig før 1330 (Perkins 1978: 21-24).

Titler

Islendingesagaer som omhandler en enkelt helts liv og levnet er biografier og har gjerne heltens navn som tittel, som for eksempel ”Gísla saga Surssonar”. Andre omhandler personer fra forskjellige generasjoner, og i så fall har sagaen gjerne navn etter området som handlingen utspilles i. Et eksempel på slik tittel er ”Laxdæla saga” (Mundal 2004: 290-291). I *Flóamanna sagas* tilfelle finner vi en blanding av disse prinsippene; tittelen henviser riktig nok til hele befolkningen i Flói, selv om det utvilsomt er Torgils som er sagaens hovedperson gjennom nesten hele teksten. ”Flóamanna saga” er altså blitt sagaens formelle tittel, men titlene varierer noe mellom de forskjellige håndskriftene.

Den formelle tittelen ”Flóamanna saga” eller eventuelt ”Flóamannasaga” forekommer i papirhåndskriftene AM 395, AM 398 fol., Addit. 31, 4to og i det ovennevnte K-manuskriptet (AM 516, 4to). I E-manuskriptet (AM 515, 4to) og enkelte andre håndskrifter finner vi følgende lange tittel: ”Saga af nokkrum landnámsmönnum Sunnlendinga sjerdeilis Þorgils Þórðarsyni, kölluðum örrabeinsfóstra ok nokkrum Flóamönnum” (AM 164c, AM 163d og AM 165 m. fol.). Tilsvarende tittel i en annen rekkefølge forekommer også: ”Saga frá Þorgils Þórðarsyni, kölluðum örrabeinsfóstra, ok nokkurum landnámsmönnum Sunnanlands”, samt tilføyningen ”alpyðlega kölluð Flóamannasaga” (AM 932, 4to). Også en forkortet variant av denne forekommer: ”Sagan af Þorgils Þórðarsyni, kölluðum örrabeinsfóstra” (AM 426, fol.). I enkelte håndskrifter forekommer en kombinasjon av titlene ovenfor, som for eksempel: ”Flóamannasaga (eður sagan) af Þorgils örrabeinsfóstra” (Rask 30 og Sth. papp. fol. nr. 60), og ”Sagan af Þ. Þ. Örrabeinsfóstra eður Flóamannasaga” (AM 938, 4to). Disse titlene er i følge Finnur Jónsson, som redegjør for navnevariasjonen i forordet til sin utgave av sagaen fra 1932, unge tilføyelser. Betegnelsen ”flóamenn” forekommer ikke i noen middelalderkilder, og med mindre ”Flóamanna saga” er sagaens opprinnelige navn, må også dét være en relativt ung tittel (Perkins 1978: 32). Til tross for at Torgils er sagaens suverent viktigste skikkelse, hevder Finnur Jónsson det er naturlig at ”Flóamanna saga”, og ikke titlene med Torgils’ navn, er blitt stående som sagaens formelle benevnelse (Jónsson 1932: I-II).

For oversiktens skyld vil jeg i det følgende gi en sammenfatning av handlingsforløpet i sagaen. Den er ikke særlig lang, men det er på sin plass å bemerke at *Flóamanna saga* er en usedvanlig innholdsrik fortelling, med mange eventyrlige innslag og store bevegelser i tid og rom. Den tettpakkede handlingen medfører at sagaen som helhet kan fremstå noe fragmentarisk eller kaotisk. I min kortfattede gjengivelse av handlingen har jeg vanskelig

kunnet legge like stor vekt på alle episoder og har måttet forkorte noen og utelukke andre. Sagaen ytes selvsagt mest rettferdighet ved å leses i sin helhet.

Handling

I likhet med islendingesagaer flest har *Flóamanna saga* sin begynnelse i Norge under stridighetene som oppstår ved Harald Hårfagres rikssamlingsprosjekt i siste halvdel av 800-tallet. Sagaen åpner i velkjent stil med genealogiske opplysninger og slektsforhold; bl.a. blir ætten til Harald Hårfagre redegjort for og regnet tilbake til litterære og mytologiske skikkelser som Ragnar Lodbrok, Sigurd Fåvnesbane og selveste Odin. Dramatikken begynner ved at kong Harald vil gi myndigheten over Sognefylkene til mågen Håkon, men der råder allerede jarlen Atle som ikke vil gi fra seg herredømmet. Atle og Håkon går til kamp mot hverandre. Håkon vinner, og Atle flykter og dør siden av sårene fra kampen.

De to fosterbrødrene Ingolv Arnesson og Leiv Hromundsson slår seg sammen med Atle jarls tre sønner Hallstein, Herstein og Holmstein og reiser på vikingtokter. Utbyttet og vennskapet er godt, inntil Herstein gir til kjenne at han ønsker å gifte seg med Ingolvs søster Helga. Ingolf avviser ham til fordel for Leiv. I kjølvannet av dette bryter det ut strid mellom Atlesønnene og fosterbrødrene, og Herstein og Holmstein faller i kampene i hver sin tur. Eldstebroren Hallstein dømmer da Ingolv og Leiv til landflyktighet, og de reiser til Island. Men samtidig står kong Harald Hallstein Atlesson etter livet, og også han flykter til Island, hvor han lever til han blir en gammel mann.

Etter Hallsteins død blir sønnen Atle drept som følge av en uenighet om skogsretten i området. Allerede som 15-åring hevner sønnen hans igjen, Tord, drapet på faren. Senere gifter Tord seg med Torunn Åsgeirsdatter, og de får sønnen Torgils, som siden er sagaens sentrale person. I et forsøk på å reise til Norge og gjøre krav på sin fedrende arv, forsvinner Tord imidlertid på havet noen år etterpå, og Torunn gifter seg på nytt med vikingen Torgrim. Han har etter et aktivt vikingliv fått tilnavnet "Arrbein" for sine arr og skrammer, og som Torgrims stesønn får Torgils tilnavnet "Arrbeinstjup".

Fem år gammel tar Torgils livet av stefarens hest, fordi kameratene hans setter som premiss at han skal ha drept noe levende for å få være med dem og leke. Denne egenrådige streken fører til at stefaren sender ham til fostring hos Loft Ormsson på Gaulverjabær. Når han er eldre, utmerker Torgils seg ved å bekjempe haugbrottstyver, og med Lofts hjelp reiser han siden til Norge for å befeste farens arvegods i Sogn. For å gjøre kravet gjeldende, drar han til den regjerende norskekongen, Harald Gråfell, som han kommer godt overens med. Harald

tilbyr ham å gå inn i kongshirden, men Torgils takker nei, noe som gjør forholdet til den innflytelsesrike kongemoren Gunnhild så dårlig at han må utsette kravet om å få arven sin tilbake.

Mens han ferdes i Norge, beseirer Torgils flere ganger spøkelser og drauger som plager de levende. Håkon Ladejarl kommer til makten, og Torgils kan atter reise kravet om arvegodset sitt. Hos jarlen blir Torgils kjent med Torstein Hvite og Eirik Raude. Som forutsetning for innkreving av godset, gir jarlen Torgils i oppdrag å innkreve skatt for ham på Sudrøyene, og Torstein Hvite følger ham på ferden. På veien strander de hos jarlen Olav i Skottland. Der befri Torgils jarlens søster Gudrun fra en illgjerningsmann, og som takk for hjelpen får han gifte seg med henne. Deretter krever de inn skatten på Sudrøyene og bringer den til Norge, og Torgils får råderett over godset sitt. Torgils og Torstein drar siden på vikingtokter til Irland. Der kommer de over en jordhytte, hvor en samling mennesker har skjult seg. De vil ta med seg to av kvinnene blant dem, men i bytte mot gode gaver og et prektig sverd lar Torgils seg overtale til å la kvinnene bli igjen. Sverdet får navnet ”Jardhusnaut”.

Torgils vil nå hjem til Island, og lar vennen Torstein overta kona Gudrun og ansvaret for det norske godset sitt, samt fostringen av den nyfødte sønnen Torleiv. På veien hjem reiser Torgils først til Sverige, hvor han slåss mot vikinger og befri enda en ung kvinne fra en illgjerningsmann.

Hjemme på Island er Torgils’ mor og stefar død. Han gifter seg nå med Torøy Torwardsdatter og slår seg ned på Arrbeins gård, Tradarholt. Torøys fosterbror Kol dreper en beiler til søsteren Gudrun. Åsgrim Ellida-Grimsson, som var gode for den drepte, får ham dømt fredløs. Kol får imidlertid amnesti hos Torgils, og Åsgrim vil derfor også ta livet av ham og arrangerer et drapsforsøk, men Torgils verger seg. Siden kommer kristendommen til Island, og Torgils er blant de første som slutter seg til den nye troen. Den hedenske guden Tor viser seg for ham i drømme og er rasende for at Torgils har sviktet vennskapet deres ved å forkaste sin gamle tro.

Fra Eirik Raude mottar Torgils invitasjon til å komme til Grønland og slå seg ned. Torgils’ norskfostrede sønn Torleiv er blitt voksen og kommer til Island, og sammen med ham og Torøys fostersøsken bur Torgils og Torøy seg til Grønlandsferd. Torøy er skeptisk til ferden, men avslår Torgils’ tilbud om å bli igjen på Island uten ham. Torøys fosterfar Jostein, hans kone Torgerd og sønn Torarin blir også med, samt en rekke trelles.

Både før de kaster loss og mens de seiler på havet, viser Tor seg igjen for Torgils i drømme. Han er rasende og sørger for dårlig bør og vanskelig ferd. Torgils står standhaftig

imot gudens forbannelser og forbyr all dyrkelse av Tor om bord. På et tidspunkt blir skipet ødelagt ved kysten av Øst-Grønland, men mannskapet berger seg, bygger hus og overvintrer på stedet. Torgils' følge disponerer ett rom i huset, og Josteins et annet. Josteins folk lager mye støy og spetakkel, Torgils ber derimot sine menn om å fare stilt om kveldene.

Mens de er der, føder Torøy sønnen Torfinn. Samtidig bryter det ut alvorlig sykdom i Josteins følge. De dør alle etter tur, og gjenferdene deres spøker for de gjenlevende. Torgils får likene brent, og det blir slutt på spøkeriet. Siden forteller Torøy Torgils om en vakker drøm hun har hatt, som Torgils tolker som et tegn på at hun snart skal dø og komme til himmelen.

Senere vil Torgils ut for å se om isen har løsnet, og Torøy blir alene igjen i huset med trellene deres. Når han kommer tilbake, venter et sørgelig syn: Torøy ligger myrdet i sengen, og trellene har rømt med all proviant og utstyr. Spedbarnet Torfinn ligger ved den døde morens bryst og vil die. Torgils vil hjelpe det sultne barnet, og mens han våker over ham om natten, bestemmer han seg for å la seg kutte i brystvorten sin for å fremkalle melk. Først renner det blod ut, deretter blandet væske, og tilslutt klarer han å presse ut melk som sønnen blir fostret opp på.

Endelig løsner isen, og det reduserte reisefølget kan seile videre. På et tidspunkt legger de til land på en øy, men om morgenen er båten forsvunnet for dem. Torgils mister motet og ber i fortvilelse mennene sine ta livet av Torfinn. De bærer barnet ut, men unnlater med vilje å skade det. Etterpå angrer Torgils på avgjørelsen og er takknemlig for at de trosset ordre og lot sønnen leve.

Siden drømmer Torgils at han er tilbake på Island og vinner en drakamp med Ásgrim Ellida-Grimsson på tinget. Neste natt drømmer han at han er hjemme på Tradarholt sammen med en vakker svane som ikke skjønner ham større oppmerksomhet, inntil han rister i den. Han drømmer også at det vokser prektige blomster fra kneet hans, hvorav én strekker seg over hodet hans. Torgils' eldste sønn Torleiv tolker farens drømmer som varsler om en fremtid på Island; for det første vil han vinne en stridighet med Ásgrim på tinget, for det andre vil han gifte seg med en kvinne som til å begynne med er lite interessert i ham, men siden blir kjærlig mot ham, og for det tredje vil han bli stamfar til mange gjeve slekter, og til én særlig stor mann.

Senere finner de båten igjen og setter til havs, men plagene deres fortsetter. Denne gangen mangler mannskapet drikkevann og skal i desperasjon til å drikke egen urin, i det Torgils driver forbannelsen vekk. Den har tatt form av en stor, stygg fugl som har fulgt skipet deres og trolig er Tors verk. Siden finner de igjen en av trellene som drepte Torøy og rømte sin vei, og de dreper ham.

Endelig kommer de til menneskelig bebyggelse. Her får lille Torfinn drikke melk av kvinners bryst, men han kommenterer at farens melk er ”ekki svá lita” – den ser annerledes ut i fargen. Litt lengre sør kommer de endelig til Brattalid og finner Eirik Raude. Han er i motsetning til Torgils fortsatt en ivrig dyrker av hedensk kult, noe som gjør stemningen kjølig mellom dem. Etter sine mange heltebragder er Torgils’ omdømme nå svært stort, og Eirik blir misunnelig på berømmelsen hans. Eirik er derfor mindre vennlig mot dem enn de hadde forventet. Her møter de også Torgils’ venn Torstein Hvite, Torleivs stefar. Lille Torfinn får en fostermor, men vil ikke drikke melk av henne før etter mørkets frembrudd.

Mens de er hos Eirik Raude, møter Torfinn en isbjørn som nesten slår ham fordervet, før Torgils springer til og hugger bjørnen i hjel. Dette gir ham enda større heder, til Eiriks økende misnøye. Eiriks og Torgils’ husfolk diskuterer seg i mellom hvem av de to som er karsligst. En av Eiriks menn anklager Torgils for å ha vært i fattige og elendige kår på reisen sin og dessuten for å være kjønnslig tvetydig; det er ikke godt å vite om Torgils er mest mann eller kvinne, påstår han. For denne fornærmelsen blir han drept av Kol i Torgils’ følge. Torgils sørger for forsoning med Eirik gjennom mannebot.

En røverbande herjer på Grønland, og sammen skal Torgils og Eirik bekjempe den. Men Eirik kommer ikke til avtalt tid, og lar Torgils i stikken i håp om at han ikke vil klare seg uten hans hjelp. Utkledd som den lokale tusten Ån den toskne beveger Torgils seg blant ransmennene og overhører en av dem fortelle en annen at han utrolig nok har hørt to av skipene deres føre samtale om utfallet av Torgils’ angrep: han vil vinne. Torgils tyner deretter røverne og vinner kampen uten Eiriks bistand.

Siden reiser Torgils fra Grønland, sammen med Torstein Hvite. De havner i Irland og får husly hos bonden Anakol. Kol kommer opp i krangel med en av bondens trelle, og sammen med andre i Torgils’ følge dreper Kol ham. Det bryter nesten ut kamp mellom vertskap og gjester, men så dukker Huge jarl opp og gjenkjenner Torgils. Han var blant folkene i det irske jordhuset, og i takknemlighet for at Torgils lot kvinnene i følget hans være, lar han dem reise videre i fred. De kommer først til Norge, hvor Torgils befriir en bondes datter fra en illgjerningsmann, og setter siden kursen mot Island.

På veien får de igjen stygt vær, og lille Torfinn blir skylt over bord av en stor bølge. I det samme blir Torgils motløs og gir ordre om å stanse øsingen av båten. Like etter skyller en annen bølge Torfinn opp igjen på farens fang, og straks vil Torgils at båten skal øses. Samme kveld dør allikevel Torfinn av sykdom. Da vil Torgils ikke skille seg av med liket hans. Da de er fremme ved Island, klarer Torstein og Kol med list å lure det døde barnet fra Torgils og får

det begravet på kirkegården. Torgils utbryter at han har forståelse med alle kvinner for at de elsker spedbarna sine høyere enn andre mennesker.

Hjemme på Island møter Torgils datteren sin Torny som nå er gift. Torgils ønsker selv å gifte seg igjen, og svigersønnen råder ham til å fri til den unge og vakre Helga, som Åsgrim Ellida-Grimsson også vil ha. Torgils får henne, men hun er til å begynne med ikke videre fornøyd med sitt nye liv hos den betydelig eldre ektemannen og rømmer tilbake til farens hus. Torgils henter henne bestemt hjem igjen. En dag ekteparet sitter ute på trammen, blir de vitne til at hanen tukter en av hønene ille, og Torgils minner Helga om at ektemenn med rimelighet kunne tukte uvillige koner på samme måte. Heretter går det bedre med forholdet deres, og de får flere barn.

Siden kommer Torgils igjen opp i stridigheter med Åsgrim Ellida-Grimsson. Åsgrim bestikker trelen Kol til å ta livet av Torgils, men Torgils oppdager drapsforsøket i tide og tar i stedet livet av trelen.

Sytti år gammel tar Torgils livet av nordmannen Helge, fordi han lo av ham etter et fall fra hesteryggen. Helges brødre krever bot for broren, og det får de med det samme.

Åttifem år gammel blir Torgils syk etter et gjestebud hos svigerfamilien. Etter en uke dør han og blir begravet. Det fortelles at mange store ætter er kommet fra Torgils Arrbeinstjup.

Flóamanna saga i forskningen

Utgaver og oversettelser

I forordet til *Íslenzk fornrit*, bind XIII, nevnes den viktigste utgivelseshistorien til *Flóamanna saga* kort. Den ble utgitt for første gang i 1838 av Finnur Magnússon⁴, som hovedsakelig baserer utgivelsen på K-manuskriptet og delvis på M-manuskriptet. Utgaven bærer preg av mange utelatelser. I *Fornsögum* fra 1860 sørget Guðbrandr Vigfússon og Theodor Möbius for at sagaen ble utgitt i sin helhet for første gang. Her blir K-, Á- og E-manuskriptene, samt deler av M-manuskriptet, lagt til grunn for utgaven⁵. På grunnlag av Möbius og Vigfússons utgave er sagaen blitt gitt ut flere ganger mellom 1884 og 1926. Finnur Jónsson gav ut sagaen for

⁴ Magnússon, Finnur. 1838. *Grønlands historiske Mindesmærker*. København.

⁵ Möbius, Theodor og Guðbrandr Vigfússon. 1860. *Fornsögur. Vatnsdælasaga, Hallfreðarsaga, Flóamanna saga*. Leipzig

”Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur” i 1932⁶, og han baserer sin utgave på K-manuskriptet. I 1947 utgav Guðni Jónsson sagaen i skriftserien *Íslendinga sögur*, basert på Finnur Jónssons utgave. Perkins utgav som nevnt sagaen i tekstkritisk versjon som doktorgradsavhandling i 1971. Hans forelegg har vært K-manuskriptet, som inneholder tilføyelser og rettelser av Árni Magnússon, samt Á-manuskriptet. Avhandlingen er ikke blitt trykket i sin helhet, men en del av den ble utgitt som artikkel i *Studia Islandica* i 1978. Videre er sagaen utgitt i *Íslenzkar Fornögur* i 1973, 1985 og 1987. I trettende bind av tekstserien *Íslenzk fornrit* finnes *Flóamanna saga* som sagt i tekstkritisk versjon fra 1991, og den bygger i stor grad på Perkins’ doktorgradsarbeid (ÍF, XIII 1991: 165-166).

Av oversettelser nevner forordsforfatterne i *Íslenzk fornrit*, bind XIII, Birgir Torlacius’ og Finnur Magnússons danske oversettelser fra henholdsvis 1809 og 1838, Albert Joleiks nynorske oversettelse fra 1925, og Åke Ohlmarks svenske oversettelse fra årene 1962-65. På tysk finnes sagaen i to oversettelser fra 1912 og 1929, og på engelsk finnes et utdrag av sagaen fra 1905. En latinsk oversettelse foreligger i manuskriptet Ny kgl. sml. 1241, fol., samt i et fragment av Kall 620, 4to (ÍF, XIII 1991: 166).

Studier i sagaen

Det er skrevet ganske lite om *Flóamanna saga* innen norrøn sagaforskning, og nedenfor vil jeg kort drøfte mulige årsaker til det. Først vil jeg imidlertid nevne enkelte viktige bidrag til studier i den:

Finnur Jónsson behandler sagaen kort i litteraturhistorien sin fra 1923, hvor han knytter dens motiver til det ”æventyrlige og folkesagnagtige” (Finnur Jónsson, II 1923: 752). Björn Sigfússon gjorde i årene 1954-58 en undersøkelse av forholdet mellom *SV* og *LV*, og som sagt diskuterer Richard Perkins sagaens komposisjonskriterier og historiske kontekst i sin studie fra 1978. Piets Onno Nijhoff har også studert sagaens sammensetning i avhandlingen *De Flóamanna saga* fra 1937⁷. Mens emnene for Sigfússons, Perkins’ og Nijhoffs arbeider stort sett dreier seg om sagaens ytre konstitusjon og dens overlevering, er lite skrevet om sagaens innhold. Þórhallur Vilmundarson og Bjarni Vilhjálmsson, som har skrevet innledningen til *Flóamanna saga* i trettende bind av *Íslenzk fornrit*, knytter i likhet med med

⁶ Finnur Jónsson. 1932. *Flóamanna saga*. Udgivet for Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur. København

⁷ Nijhoff, Piets Onno. 1937. *De Flóamanna saga*. Een text-kritische beschouwing over de samenstelling en de bronnen. Assen

Finnur Jónsson sagaens motiver til islandsk folkediktning og folkekultur. Ammemotivet nevner de i forbifarten som eksempel på et av disse trekkene, mens Jónsson unnlater å nevne ammemotivet i det hele tatt.

I et essay fra 1943 tar forfatteren Sigrid Undset for seg *Flóamanna saga*, parafraserer handlingen og gjør noen tolkninger hen ad veien. Hun mener sagaen godt illustrerer de brytninger som foregikk i overgangen mellom hedendom og kristendom i sagatiden, både i det norrøne samfunnet generelt, og også i den enkeltes sjel (Undset 1952: 140). Filologen Eldar Heide gjør kort bruk av sagaen som støttemateriale i en artikkel fra 2001, hvor emnet er to kvinnelige protagonister i *Laxdæla saga* som begge hevner seg på mennene sine. Heide diskuterer forestillinger om brystets og brystvortens betydning i hevnen, fordi kvinnes handlinger i begge tilfeller innebærer kniv- eller sverdstikk i brystvorten. Med støtte i Helga Kress' studier hevder han at å såre en mann til blods i brystvorten er en sterkt ladet symbolhandling som innebærer dyp skam for mannen. At Torgils tilsynelatende bevarer sin maskulinitet, til tross for "såret" i brystvorten sin, nøyer Heide seg med å forklare som del av et kristent element i sagaen. Han foreslår videre at skammen for Torgils' del synes mindre enn i de andre brystvorte-tilfellene han omtaler, fordi han selv har villet forårsake den blødende brystvorten (Heide 2001: 81-82, 84-85). Den svenske historikeren Henric Bagerius gjør i 2001 også bruk av *Flóamanna saga* i en diskusjon om genuskonstruksjoner i islendingesagaer. Han nevner ammemotivet spesielt, og anvender det som eksempel på den kjønnsforståelse han mener er til stede i genren. Bagerius' tolkning kommer jeg nærmere inn på i fjerde kapittel, hvor jeg analyserer sagateksten.

Sagaen og forskningstradisjonens idéhistorie

At *Flóamanna saga* er viet relativt lite interesse gjennom sagalitteraturens forskningshistorie, har trolig å gjøre med handlingens innslag av overnaturlige fenomener og tekstens kristne holdning. Sagaforskningens historie bærer preg av forskjellige litterære retninger og metoder som har farget tilnærmingen til og forståelsen av tekstene. Renessansehumanistene på 1500-tallet fattet interesse for den norrøne litteraturen som kilder til de nordiske lands historie, og gjorde bruk av sagaene mer eller mindre uten kildekritikk. Senere ble islendingesagaene, med romantikkens forestilling om syntese mellom historie, litteratur og folkeånd, tidlig på 1800-tallet betraktet som historieskrivning i litterær form (Mundal 1998b: 23).

På slutten av 1800- og begynnelsen av 1900-tallet vokste bokprosateorien frem i sagaforskningen, samtidig med den historisk-biografiske metodens inntog i litteraturvitenskapen (Mundal 1998b: 23, 26). I motsetning til den romantiske forestillingen om muntlig overlevert diktning fra folkedypet, tenkte man seg nå at enkeltforfattere sto bak hver saga. Man ble opptatt av verkenes litterære kvaliteter og knyttet dem til en forestilling om bevisst kunstnerisk komposisjon. Dermed ble sagaene vurdert primært som fiksjonslitteratur med liten historisk verdi. Med den realistiske og senere nyrealistiske dreiningen i litteraturhistorien blir islendingesagaene oppvurdert som genre. Realismen har i det hele tatt hatt avgjørende betydning for bedømmelsen av sagalitteraturen i vår tid (Mundal 1998b: 36). I *Flóamanna sagas* tilfelle fremstår narrasjonen trolig lite realistisk i forhold til enkelte andre islendingesagaer, og dermed tilfredsstillende den neppe retningens idealkriterier. I etterkrigstiden vokste nykritikken frem som litteraturvitenskapelig retning, med strengt tekstorientert fokus. Denne fikk aldri større metodisk innflytelse innen norrøn filologi, som legger en bred og kontekstualiserende teksttilnærming til grunn, men kan allikevel ha fremmet nærlesningen av sagaene til en viss grad (Mundal 1998b: 26).

Den tekstlig baserte, litterære dreiningen i sagaforskningen fra bokprosateori til nykritikk burde i prinsippet ha lagt et grunnlag for økt interesse i en lite utforsket og særs motivmangfoldig saga som *Flóamanna saga*. At sagaen allikevel er forblitt oversett i forskningstradisjonen, skyldes kanskje at sagaen ikke har fremstått helstøpt nok som litterær komposisjon.

Den antropologiske dreiningen i sagaforskningen på 1970-tallet innebærer enda et nytt syn på islendingesagaenes kildeverdi, hvor vekten blir lagt på mentale og kulturelle handlingsmønstre som lar seg utlede av tekstene. Også den historiske antropologien burde ha dannet et egnet metodisk utgangspunkt for å studere det norrøne samfunnets mentalitet og sosiale mekanismer gjennom *Flóamanna saga*. Men muligens har sagaens eventyrlige elementer, som Perkins gir navnet "the decline of realism" (Perkins 1978: 21), også her ført til at sagaens plassering er forblitt perifer gjennom forskningshistorien.

Generelt kritiseres middelalderforskningen for ikke å ha tatt kjønnsdimensjonen eller kvinnelige perspektiver på alvor, heller ikke på det symbolteoretiske planet (Bynum 2004: 13). Kanskje kan forskningens generelle mannsskjevhet være en grunn til at den kvinnelige siden hos Torgils i *Flóamanna saga* og dens symbolske implikasjoner ikke er blitt nevneverdig utforsket.

Sagaens intertekstualitet og historiske kontekst

”Sagaens kristne element”

Finnur Jónsson kommenterer motivmangfoldet i *Flóamanna saga* i *Den oldnorske og islandske litteraturs historie* (1923). Her skriver han om sagaen at den er ”ret godt og underholdende fortalt, men den er fuld af opdigtede begivenheder, overdrivelser og gentagelser af motiver”, og videre at ”Om Torgils ophobes der de forskjelligste bedrifter, kraftprøver og æventyrlige ting; det er som om det havde været hensigten i én saga at samle alle mulige motiver” (Jónsson 1923: 751).

Flóamanna saga inneholder i tillegg flere trekk som gjør at den er regnet som mer kristent inspirert enn noen annen islendingesaga fra samme periode (Perkins 1978: 12). Perkins nevner Torgils’ snare omvendelse til kristendommen og hans religiøse pietet, hans konfrontasjoner med guden Tor og hustruen Torøys visjonsaktige drøm som eksempler på kristne særtrekk, og samler dem i betegnelsen ”sagaens kristne element”. Han hevder at disse motivene må være modellert etter andre forbilder og kilder enn resten av sagaen, som kirkelig litteratur, helgenlegender, visjonslitteratur og bibelske fortellinger. *LV*-versjonen oppviser flest kristne motiver, mens det kristne elementet i *SV* er tonet ned (Perkins 1978: 11, 18). Perkins’ påpekning av sagaens kristne relaterte motiver og uttrykket ”sagaens kristne element” synes velegnet, og jeg vil benytte betegnelsen i min videre behandling av sagaen.

Historistisk intertekstualitet og historisk kontekst

I enkelte historiske kilder finnes det visse holdepunkter for at Torgils kan ha vært en historisk person. I følge det latinske historieverket *Historia de antiquitate regum Norvagiensium*, skrevet av den norske munken Theodoricus mot slutten av 1100-tallet, skal en ”Thorgils de Aulfasi” ha vært en av de første islendingene som lot seg kristne av kong Olav Tryggvasons geistlige utsending til Island. Det er uenighet om hvorvidt denne ”Thorgils” kan være den samme som *Flóamanna sagas* hovedperson. Björn Sigfusson mener at navnet refererer til samme person, og at ”Aulfasi”, som tilsvarer det islandske Ölfus, i så fall henviser til et område hvor Torgils bodde kortvarig og siden ble gravlagt. Andre påstår imidlertid at det ikke kan være snakk om den samme Torgils, eller eventuelt at vi står overfor en sammenblanding av to personer med samme navn (ÍF, XIII 1991: 149-150).

I sin studie av *Flóamanna saga* har Richard Perkins til hensikt å belyse de historiske forholdene rundt komposisjonen, blant annet ved å foreslå forfatter og oppdragsgiver til

sagaen. Forfatterjakt av denne typen innebærer en forestilling om at opphavsmennene lar seg lokalisere til de områdene hvor sagaenes handling utspiller seg. Forestillingen bunner kanskje i at den islandske forskerskolen har latt bokprosateorien gå litt for vidt og latt den ende i en form for ideologisk trend. Skolens argumentasjon for at navngitte personer har fungert som sagaforfattere kan derfor være spekulativ. I tråd med denne trenden mener Perkins det er god grunn til å anta at forfatteren av *Flóamanna saga* har vært bosatt i Flói, et område sørvest på Island, og videre at det er rimelig å anta at opphavsmannen har vært prestelært. Etter hvert som kirken ble mer autonom på Island på 1300-tallet, har skriftkyndighet i nesten utelukkende grad vært geistlighetens privilegium, og sagaen bærer preg av en særskilt religiøs hengivenhet og stor litterær og teologisk kunnskap som det er nærliggende å tilskrive en geistlig forfatter (Perkins 1978: 24-26).

Med utgangspunkt i dette fremmer Perkins en teori om at *Flóamanna saga* ble forfattet i kirken på Gaulverjabær i Flói på oppdrag av den islandske embedsmannen Haukr Erlendsson. Han skal i følge *Annales regii* ha opprettet et "lærðra manna spítall" her i 1308, og Gaulverjabær, som ligger i nærheten av stedet hvor Tradarholt skal ha ligget, kan ha vært et sentrum for manuskriptproduksjon (Perkins 1978: 26-29). Perkins hevder at man i teksten skimter en generell interesse for dette området. Som tekstlig belegg for sagaens tilknytning til stedet trekker han for eksempel frem episoden med Torgils' drap på stefarens hest og hans påfølgende fostring hos Loft Ormsson på Gaulverjabær. Disse episodene mener han kan ha fått plass i sagaen for å føre oppmerksomheten hit (Perkins 1978: 28-29). Haukr Erlendsson skal ha kunnet føre slekten sin tilbake til Torgils Arrbeinstjup, noe som i følge Perkins sannsynliggjør at han står bak tilblivelsen av *Flóamanna saga*. Enkelte av sagaens skildringer av landnåmsmennene i Flói spiller liten rolle for narrasjonen, men Perkins fremholder at den tjener en viktig hensikt: ved å belegge Hauks slektslinjer har den skullet legitimere hans rett til land og ressurser, samt kunnet føre slektslinjen hans tilbake til en de første mennene på Island som konverterte til kristendommen (Perkins 1978: 30, 37-38, 41).

Til sist nevner Perkins muligheten for at *Flóamanna saga* kan knyttes til biskop Jón Halldórsson i Skálholt (1322-1339). Jón var dominikaner og skolert både i Bologna og Paris, og i tråd med dominikanerordenens selvforståelse har et didaktisk aspekt vært viktig for hans forkynnelse. Han skal ha vært særlig kjent for sine *dæmisögur*, og den lille anekdoten om hanen og hønen i 31. kapittel kan således være et forsøk fra Jón på å vende verdslig litteratur til kirkelige læresetninger (Perkins 1978: 55). Men Perkins understreker at en eventuell

forbindelse til biskopen ikke utelukker at sagaen samtidig lar seg knytte til Hauk Erlendsson og Gaulverjabær.

Litterær intertekstualitet

Den litterære intertekstualiteten som gjør seg gjeldende i *Flóamanna saga* utgjør et viktig moment i min fortolkning av sagaens ammemotiv. Derfor kommer jeg nærmere tilbake til sentrale intertekstlige forhold i analysen i fjerde kapittel. Her vil jeg allikevel nevne noen generelle tilfeller av motivlikheter med annet norrønt materiale.

I innledningen til *Íslensk fornrit*, bind XIII, påpeker Þórhallur Vilmundarson og Bjarni Vilhjálmsson at sagaen står i intertekstuelle forhold til en mengde sagaer, både islendingesagaer og fornaldersagaer. I likhet med forfatterjakt-tendensen innen islandsk forskningstradisjon er noen av de påpekte tekstlige sammenhengene nok overdrevet, for det ligger til sagalitteraturens litterære konvensjon å gjøre bruk av en rekke ”felles” sagamotiver. Jeg nøyer meg her med å gjengi noen av de mest relevante motivlikhetene som påpekes.

Når det gjelder sagaens ti første kapitler, samt det attende, viser disse en slående likhet med *Landnámabók*. Enkelte passasjer er dels gjengitt ordrett etter denne, og det dreier seg etter Perkins mening om *Sturlubók*-redaksjonen snarere enn *Hauksbók*-redaksjonen (Perkins 1978: 20, ÍF, XIII 1991: 144-145). Forbindelsen uttrykkes sågar eksplisitt gjennom frasen ”sem segir í Landnámabók” i tredje kapittel av *Flóamanna saga*. Også andre motiver i sagaen følger fortellingene i *Landnámabók*, som episoden med jordhuset i Irland og den strabasiøse Grønlandsferden, hvor det opptrer rømte mordertreller og mannskapet blir utsatt for voldsom tørste (ÍF, XIII 1991 s. 145-146).

Narrasjonen preges også av likhetstrekk med *Egils saga Skallagrimssonar*. Som barn tar Egil livet av farens rådsmannt etter en fornærmelse, noe som minner om Torgils’ barnlige drap på stefarens øk etter fornærmende å ha blitt bortvist fra gutteleken. Også senere i sagaen synes de to sagaene å ha parallelle handlingsganger. Torgils’ første utenlandsferd har, i likhet med Egils, til formål å hente farsarv i Sogn, og begge faller i unåde hos kongemoren Gunnhild på ferden. Besøket hos enken Gyda og vennskapet med Torstein Hvite er også analoge med Egils opplevelser, og selv navnene på antagonistene er her like i de to sagaene. Både Torgils og Egil får videre i oppdrag å kreve inn skatter for kongen, og begge utkjemper dueller og frelser jomfruer fra berserkeres vold (ÍF, XIII 1991: 146). Da Egil kommer til Norge, er riktig nok Eirik Blodøks regjerende konge, mens det på Torgils’ Norgesbesøk er

Harald Gråfell som sitter ved makten. Perkins skimter i dette et forbilde i fortellingen om Hrut i *Njáls saga*, som også kommer til landet under Harald Gråfells velde og som i likhet med både Torgils og Egil etter hvert får et problematisk forhold til Gunnhild. Sagaforfatteren kan her ha ment å gi en idealiserende fremstilling av Torgils, fordi han i motsetning til Hrut motstår Gunnhilds fristelser (ÍF, XIII 1991: 147).

Flóamanna saga har også likhetstrekk med islendingesagaer som *Eiríks saga rauða*, *Grænlandinga saga* og *Grænleninga Þáttr* som alle har Grønland som sentral skueplass. I *Eiríks saga* reiser Torbjørn Vilfilsson i likhet med Torgils til Grønland etter invitasjon fra Eirik Raude og kommer ut for mange av de samme strabasene på ferden. Torgils' metaforiske drøm om sine etterkommere kan være en parallell til volvens spådom om etterkommerne til Gudrid Torbjørnsdatter i den samme sagaen, men motivet kan også være inspirert av *Bárðar saga*. I *Grænlandinga saga* fortelles det om en død kvinne som ikke vil ligge stille i kisten sin, og her forekommer det også språklig likhet med den avdøde Gyda i *Flóamanna saga*. I tillegg oppfordrer kapteinen på ferden i *Grænlandinga saga* sitt reisefølge til stillferdighet under overvintringen på Grønlandskysten, akkurat slik Torgils' gjør overfor sitt følge (ÍF, XIII 1991: 148).

Oppsummering

Flóamanna saga, som den vanligvis kalles, er overlevert i to versjoner, hvorav den ene er lengre enn den andre og kun fragmentarisk bevart. Denne versjonen betegnes *LV*, mens den korte som er overlevert i sin helhet betegnes *SV*. Begge versjoner inneholder ammemotivet. De fleste manuskriptene som inneholder hele eller deler av *Flóamanna saga* er unge og etterreformatoriske, med unntak av M-manuskriptet som dateres til omkring år 1400. Alt i alt peker filologene mot første halvdel av 1300-tallet som tidspunkt for utformingen av sagaen.

Sagaen er generelt lite studert og synes til dels oversett i sagaforskningen. Dette skyldes trolig handlingsforløpets til tider eventyrlige innslag, som ammemotivet gjerne regnes blant, i tillegg til at sagakomposisjonen kanskje fremstår lite fullendt som verk. Slike faktorer har ikke tilfredsstilt den norrøne forskningshistoriens varierende gjenstandsfelt, som tekstenes historisitet og litterære kvaliteter. Enkelte av sagaens motiver og narrative trekk alluderer til andre islendingesagaer.

KAPITTEL 2 ÆRE OG NID I SAGALITTERATUREN

Ære som grunnleggende prinsipp i sagaunivers og samfunn

I tråd med litterær-antropologisk tilnærming til sagalitteraturen vil jeg ta utgangspunkt i at det er middelaldermenneskenes *forståelsesbakgrunn* som forklarer deres handlinger. I forståelsesbakgrunnen inngår morlaske normer og tankemønstre. Meulengracht Sørensen fremholder *ære* som sagemenneskenes viktigste rettesnor i handlinger og adferd, og han slutter derfor også at æren som moralsk utgangspunkt har vært avgjørende for menneskene i middelalderen. ”Ære” definerer han som den verdi et menneske har i egne og andres øyne, som har vært bestemmende for ens status i samfunnet. Ærens motsetning er skammen. Om ære og mannsideal i saga og samfunn skriver Meulengracht Sørensen: ”En mand var kun en mand, så længe han havde kraft, mod og manddom til at være det. Sådan var den også, den tid, der forfattede sagaerne.” (Sørensen 1993: 108).

Etter Meulengracht Sørensen er æren ikke en medfødt egenskap hos sagaenes personer, men må tilegnes og stadig gjenerobres. Derfor er utfordring av andres ære sentralt i det sosiale spillet, og æren fungerer som en regulerende norm som sikrer sosial balanse. I forlengelse av dette hevder han at æren er en forutsetning for suksess, mens andre forskere, som for eksempel historikeren Sverre Bagge, hevder at ære er en bivirkning av suksess. Meulengracht Sørensen og Bagge fremsetter forskjellige syn på menneskelige handlinger i sagaene; i tråd med Max Webers handlingsdefinisjoner har den første et verdirasjonelt syn på æren (”*wertrational*”), mens den andre har et målrasjonelt syn (”*zweckrational*”) (Weber 1968: 24-26).

Meulengracht Sørensen skiller mellom to typer ære i islendingesagaene: tradisjonell og hierarkisk ære. Den første typen omslutter individets status og integritet i sitt hjemlige, islandske miljø. Den andre typen er knyttet til tjeneste i utlandet og innebærer innordning under en konge, noe som ikke medfører skam for de islandske hirdmenn, men snarere øker deres ”æreskapital” hjemme på Island (Sørensen 1993: 207, 224-226).

Norrønt nid i litteraturen: definisjoner og *ergi*-forestillingen

Det norrøne nidet fungerer som nærliggende krenkelse innenfor sagauniversets ærekodeks. Ordet *níð* lar seg ikke presist definere, men kjernen i begrepet er, som nevnt ovenfor, beskyldinger av nedlatende seksuelt innhold (Sørensen 1980: 12). De kan være enten i versifisert eller prosaisk form. Johan Fritzner forklarer det tilhørende verbet ”*níða*” som en

språkhandling som har til hensikt å ”søge at nedsætte en person i andres omdømme ved at omtale eller fremstille ham som en foragtelig person” (Fritzner, II 1973: 818). Det dreier seg altså om en negativ latterliggjøring, og Fritzner knytter det til uttrykket ”hvers manns níðingr” som kan oversettes med ”niding i alles øyne” (Fritzner, II 1973: 817-818). I følgende scene fra *Njáls saga* fremfører Skarphedin en nidaktig påstand overfor Flose ved utbetalingen av manneboten som Flose rettmessig har krav på. Fornærmelsen medfører at Flose avviser hele boten, og scenen resulterer i et endelig brudd i fredsforhandlingene:

Síðan tók Skarphedinn til sín slæðurnar, en kastaði brókum blám til Flosa ok kvað hann þeira meir þurfa. Flosi mælti: ”Hví mun ek þeira meir þurfa?” Skarphedinn mælti: ”Því þá – ef þú ert brúðr Svínfellsáss, sem sagt er, hverja ina níundu nótt ok geri hann þik at konu.” Flosi hratt þá fénu ok kvazk þá engan penning skyldu af hafa ok sagði, at vera skyldi annat hvárt: at H□skuldr skyldi vera ógildir, ella skyldi þeir hefna hans. Vildi þá Flosi engi grið selja ok engi taka ok mælti til Sigfússoða: ”G□ngum nú heim! Eitt skal yfir oss ganga alla”⁸ (ÍF, XII 1954: 314).

I enkelte tilfeller blir nid også uttrykt i skulptural form, en såkalt nidstang (*níðstang*). Slik skjer det i følgende scene fra *Gísla saga Súrssonar*, hvor berserken Skegge planlegger ”trenid” (*trénið*) mot Kolbjørn og Gisle:

Refr hét maðr, er var smiðr Skeggja. Hann bað, at Refr skyldi gera mannlíkan eftir Gísla ok Kolbirmi – ”ok skal annarr standa aftar en annarr; ok skal níð þat standa ávallt þeim til háðungar”⁹ (Jónsson 1946: 5).

Eksemplene ovenfor er ment å portrettere homoseksuelle akter. Sammen med kvinnelighet er homoseksualitet et sentralt element i en negativ moralsk forestilling om mannlig ære i norrøn litteratur. Forestillingen er forbundet med begrepene *ergi* og *ragr/argr*. ”Ergi” er et substantiv som i *Gamalnorsk ordbok* (1963) blir oversatt med ”utuktig lyst” og ”vondskap”. De metatetiske adjektivene ”ragr” og ”argr” oversettes med ”ræddhuga”, ”rædd”, ”umannsleg”, ”kjerringsleg”, ”sedlaus” osv. (Hægstad 1962: 26, 131, 526). Metatetiske former av ord kan

⁸ Deretter tok Skarphedin silkedrakten til seg og kastet et par blå bukser til Flose og sa at dem kunne han ha mer bruk for. Flose sa: ”Hvorfor skulle jeg ha mer bruk for dem?” Skarphedin sa: ”Fordi folk sier at du Svinefjellstrollets brud hver niende natt, og da gjør han deg til kvinne.” Da sparket Flose til sølvet og sa at han ikke ville ha en øre av det, og at enten skulle Høskuld ligge ubøtet eller så skulle de hevne ham. Flose ville nå ikke gi noe forlik og ingenting ta imot, og han sa til Sigfussønnene: ”La oss gå hjem! Dette står vi sammen om.”

⁹ Rev het en mann som var Skjegges smed. Han ba Rev om å lage en figur som lignet Gisle og Kolbjørn – ”og den ene skal stå bak den andre; og dette nidet skal bli stående for alltid, dem til spott.”

være uttrykk for et særlig grovt eller tabuisert, leksikalsk innhold, og at ordene som betegner denne typen akter forekommer som både ”argr” og ”ragr”, kan derfor skyldes en bevisst, ”formildende” fordreining av uttalen som følge av ordets kraftige innhold. For enkelhets skyld vil jeg heretter bare benytte formen ”argr”.

Scenen fra *Gísla saga* antyder at en mann som penetreres av en annen mann seksuelt fyller en kvinnerolle, noe som i høyeste grad forbindes med skam, tabubelagt seksualitet og umandighet. Dette er essensen i *ergi*-begrepet. Nidets seksuelle metaforikk skal først og fremst illustrere iboende umoral, heller enn faktiske, seksuelle handlinger (Sørensen 1980: 23-24). Men litteraturen antyder at homoseksualitet må ha forekommet som reelt, og ikke bare litterært, fenomen. Meulengracht Sørensen skriver:

Det er på baggrund af det stærke tabu over for homoseksualitet, som vi kan konstatere bag de ærerørige beskyldninger, ikke overraskende, at vi ikke finder eksempler på egentlig homoseksualitet i den oldislandske litteratur. Heller ikke lovene omtaler den. Sammenholder vi denne tavshed om det faktiske forhold med den fremtrædende rolle, som *beskyldninger* for homoseksualitet havde, må vi slutte, at homoseksuel disposition og handlemåde også i konkrete tilfælde er blevet tolket som udtryk for mænds moralske habitus (Sørensen 1980: 31).

Å fremstå som ”argr”, altså umandig, impliserer lav moral og forkastelig karakter. Forutsetningen for at de moralske og seksuelle forestillingene kan kjedes sammen, er i følge Meulengracht Sørensen at ”at den modstilling af det maskuline og det feminine, som det seksuelle symbol bygger på, er blevet forstået” (Sørensen 1980: 24). Kontrasten må ha hatt sitt motsvar i virkeligheten, slik at kvinnelige særtrekk alltid ble tolket umandig, når de ble heftet på en mann (Sørensen 1980: 29).

Kjønnsroller og maskulinitet i sagalitteraturen

Nidet har sin virkekraft på bakgrunn av et markant skille mellom mannlige og kvinnelige egenskaper og oppgaver i norrøn litteratur og samfunn (Sørensen 1980: 24). Allikevel er det i større grad akseptabelt for en kvinne å bevege seg inn på den mannlige handlingsdomenet enn det er for en mann å gjøre det motsatte. Der mannlige aktører mangler eller svikter, kan kvinner innta menns posisjon og rettmessig hevne drepte slektninger eller arve sine fedre (Clover 1986: 40-41, Sørensen 1980: 26-27). Også dette antydes både i lovtekster og sagalitteratur. Her er noen eksempler:

I den islandske lovsamlingen *Grágás* redegjøres det detaljert for hvilke slektninger som skal betale eller motta bøter ved manndrap. Listen består utelukkende av mannlige slektninger, med ett unntak:

Su er oc kona ein er bæðe scal bauge bœta oc baug taca ef hon er einberne. En su kona heitir baugrygr. En hon er dottir ins davða, enda se eigi scapþiggiande til höfuð baugs en bœtendr life, þa scal hon taka þrimerking sem sonr, ef hon toc eigi full sætte at vigs bótom til þess er hon er gipt; enða scola frændr alengr taca. Nu er hon dóttir veganda, en engi er scapbötande til höfuð baugs, en viðtakendr se til, þa scal hon bœta þrimerkingi sem sonr til þess er hon kömr ivers huilo; en þa kastar hon gjolldom i kne frændom¹⁰ (Finsen, I 1852-83: 200-201).

I islendingesagaen *Laxdæla saga* tar den forsmådde Aud selv affære når mannen forlater henne til fordel for nabokonen. Aud gjør seg funksjonelt til mann ved å ri av sted til eksmannens leie hos den nye konen og stikke sverdet i ham bakfra – en nidaktig handling som antyder dobbel skam for mannens del: for det første blir han ”penetrert” bakfra som av en annen mann, og for det andre gjøres dette av en kvinne som på grunn av sitt kjønn skulle være ham underlegen.

Meulengracht Sørensen skriver om det nordiske middelaldersamfunnet: ”Samfundet var i megen høj grad bygget på en militant maskulin moral. Den var så dominerende, at det kunne opfattes som en dyd også for kvinder at følge den” (Sørensen 1980: 25). Kjønnenes forhold til hverandre og til den militante samfunnsmorale i sagalitteraturen blir forsøkt illustrert i to forskjellige modeller av ulike forskere. Amerikanske Carol Clover setter opp en ettkjønnsmodell som utradierer kjønnsdikotomien. Hun trekker en oppadgående kurve fra et lavt ytterpunkt som hun gir navnet ”blauðr” (”blaud”, ”ræddhuga”, ”modlaus” eller ”kvendeleg”) opp til et høyt ytterpunkt som hun kaller ”hvatr” (”kvass”, ”urædd”, ”djerv” eller nettopp ”mannlig”) (Hægstad 1963: 60, 320). ”Maskuline verdier” ligger høyt oppe på kurven, mens de ”feminine” hører hjemme i nedre kurvedel. Menn befinner seg i utgangpunktet i nærheten av ”hvatr”, men står derfor i konstant fare for å falle nedover mot ”blauðr”. Kvinner tenderer i større grad til å plasseres ved ”blauðr”, og de har mulighet til å klatre oppover, men liten eller ingen mulighet til å synke i status (Clover 1993: 365-366, 370,

¹⁰ Det finnes også en kvinne som både skal betale og motta ring-bøter, hvis hun er enebarn. Denne kvinnen kalles ring-kvinne. Hun som mottar bot er datter av den døde, dersom ingen rettmessig mann til hovedboten finnes og skyldnere lever; da skal hun, som en sønn, få en tre marks bot, dersom hun ikke er fullt forlikt ved manneboten; og dette inntil hun er gift, men deretter får frendene hennes den.

Hun som betaler bot er datter av en drapsmann, dersom ingen mannlige skyldner til hovedboten finnes, men mottakere lever, da skal hun, som en sønn, bøde en tre marks bot; og dette inntil hun kommer i en ektemanns seng og dermed overlater gjelden til frendene.

386-387). Clovers modell antyder at det ikke er dikotomien ”mannlig” – ”kvinnelig” som nidet spiller på, men motsetningen mellom ”mektig” og ”maktesløs” (Bandlien 2005: 10). I motsetning til dette kan Meulengracht Sørensen fortolking av norrønt kjønnsrollemønster, sammen med synspunktene til den dansk-amerikanske forskeren Jenny M. Jochens, stilles opp i en tokjønnsmodell, der kategoriene ”mannlig” og ”kvinnelig” er grunnleggende og ikke lar seg overstige (Sørensen 1980: 24, 29). Tokjønnsmodellen impliserer at kvinnelige særtrekk og egenskaper i seg selv ikke var kvalitativt stigmatiserende, men ville være til stor skade for omdømmet til menn som fikk dem heftet ved seg. Meulengracht Sørensen hevder altså at det er aktørens kjønn, og ikke handlingens iboende kvalitet, som bestemmer moralsk kvalitet i sagaene.

Motsatsen til maskulinitet forstås ikke nødvendigvis som femininitet. Forskere har i senere år brukt ”monstrøsitet” som kontrær kategori til den maskuline kategorien (Bandlien 2005: 43), en oppstilling som impliserer det mytiske forholdet mellom kaos og kosmos. Dette kommer jeg nærmere inn på nedenfor.

Norrønt nid i samfunnet: spor i ikke-litterære kilder

Som vi allerede har sett forekommer nid-fenomenet ikke bare i sagaenes litterære univers, men også i andre norrøne kilder. I islandske og norske lovtekster fra 1100-tallet er ”níð” og ”ýki” (overdrivelse) omtalt som forbudte aktiviteter, og brudd på forbudet kan kreve lovens strengeste straff, fredløshet, eller legitimere blodhevn som bøtemiddel for den fornærmede parten. I *Grágás* står følgende om slike tilfeller:

Ef maðr gørir ýki um mann oc varðar þat fiörbavgs garð; þat er yki ef maðr segir þat fra avðrom manne eða fra eign hans nokorre er eigi ma vera oc gørir þat til háþungar honom. Ef maðr gørir nið um mann oc varðar þat fiör bavgs garð oc scal søkia við .xii. quið. Þat ero nið ef maðr skerr tré nið manne. eða ristir eða reisir manne niþ stavng. Þav ero orð þriú ef sva mioc versna máls endar manna. er scog gang varða avll. Ef maðr kallar man ragan eða stroðinn. eða sorðinn. Oc scal sva søkia sem avnnor full rettis orðr. enda a maðr vígt ígegn þeim orðum þrimr. Jam lengi a maðr vígt um orð sem vm konor oc til ens næsta alþingis hvartveggia. oc fellr sa maðr oheilagr er þessi orð mælir fyrir avllom þeim mönnom er honom fylgia til vettvangs er þessi orð voro við mælt¹¹ (Finsen, II 1852-83: 392)

¹¹ Hvis en mann sier overdrivelser om en annen mann, kan det straffes med gårdsarrest. Det er overdrivelse, når en mann sier om en annen mann eller om noe i hans eie noe som ikke kan være riktig, og gjør det for å håne ham. Hvis en mann gjør nid om en annen mann, kan det straffes med gårdsarrest, og saken skal anlegges med tolv vitneutsagn. Det er nid, når en mann skjærer trenid mot en annen mann eller rister eller reiser nidstang mot en mann. Det er tre ord som er særlig alvorlige og som straffes med fredløshet: hvis en mann kaller en annen ”ragr” eller ”stroðinn” eller ”sorðinn”. Og i så fall skal det anlegges sak som ved andre ord som kan straffes med

Tilsvarende forbud finnes i den norske Gulatingsloven. Norrøne lovtekster er tradisjonelt tillagt stor sannhetsverdi som historisk kilde. Meulengracht Sørensen hevder på sin side at lovene ikke utgjør en mer ”sann” genre enn sagaene, men er med på å utgjøre et forståelsesbakteppe for middelalderens litteratur (Sørensen 1993: 18). Men uavhengig av norrøne teksters genretrekk og innbyrdes forhold bekrefter lovene og sagaene i fellesskap *ergi*-forestillingens sentrale posisjon i middelalderens moralforståelse.

Oppsummerende kan vi si at nid fyller en viktig litterær funksjon i norrøne sagaer, og med lovtekstenes supplerende forbud og fordring om strengeste straff, står det klart at nidet har hatt en voldsom provokasjonseffekt.

Kjønnsoverskridelsens mytiske karakter: det androgyne i norrøn mytologi

Til tross for det skarpt definerte skillet mellom kjønnene, eller kanskje på grunn av det, holdes androgynitet frem som en sterkt mytisk ladet kategori. Androgynitet og kjønnsoverskridende handlinger finnes som motiv i den norrøne mytologien, i tekster som for eksempel gudediktene i *Den eldre Edda* og *Snorre-Eddas* ”Gylfaginning”¹².

I artikkelen ”Androgyny as an image of chaos in Old Norse mythology” (1998) gjør filologen Else Mundal bruk av Claude Levi-Strauss’ strukturalistiske mytemodell i diskusjonen omkring det androgyne i norrøn mytologi. Med utgangspunkt i den hevder hun at den norrøne mytologiens kosmos består av binære motsetninger, og at inndelingen av dikotomier som ”mannlig” og ”kvinnelig” må forstås som en kosmisk innretning. Mytologiens androgyne størrelser representerer imidlertid kaoskreftene, i konstant opposisjon til kosmos. Sentral i denne dimensjonen er den problematiske gudeskikkelsen Loke. Han er av androgyn natur, noe som innebærer at han motsetter seg den gjeldende verdensordenen, og sammen med andre ”kaos-representanter” streber etter verdens undergang, *ragnarøk* (Mundal 1998a: 6-7). Loke kan forstås som en ”trickster”-figur som skamløst krysser de moralske og kjønnsbaserte grensene. Både seksuelt og biologisk fungerer han som kvinne: han er *argr*, og han har født avkom.

fulle bøter (*fullrettisorð*); og en mann har rett til å hevne seg med manndrap for disse tre ordene. Like lenge har en mann rett til å drepe for ord som kvinner, og det vil i begge tilfeller si inntil neste Allting. Og den mannen som sier disse ordene, kan drepes som uhellig av alle de menn som var sammen med den som disse ordene ble sagt til på åstedet.

¹² Også disse tekstene er med den litterære antropologiens utgangspunkt egnet som kilder til middelalderens forståelse av historien og av førkristen mytologi. De inngår i middelalderens intertekstualitet, på lik linje med for eksempel islendingesagaene, og kan på den måten benyttes til å belyse sagaverdenens forestillinger.

Levi-Strauss' modell impliserer at myten har til funksjon å mediere verdensordenens binære motsetninger. Denne funksjonen kommer tydelig til syne i Lars Lönnroths bruk av modellen i tolkningen av gudediktet *Skírnismál* fra 1977. Guden Frøy og jotunkvinnen Gerd utgjør her to motpoler som i kosmisk forstand er vesensforskjellige kontraster, men som gjennom *Skírnismál*-myten kan forenes legitimt (Lönnroth 1977: 160-162, 177-178). Foreningen har fruktbarhet og grøde som resultat, og den symboliserer tilsvarende forhold mellom størrelser som himmel og jord, kultur og natur, mann og kvinne.

I følge Mundal er androgyni vesentlig i den norrøne skapelsesmyten, slik den er overlevert i *Snorres Edda*. Snorre forteller at verden blir til av det store tomrommet "Ginnungagap" ved at kontraster møtes: det varme ytterpunktet med det kalde. Møtet mellom tilværelsens motpoler skaper universets første levende vesen, jotnen Yme som avler en sønn med seg selv. Margaret Clunies Ross og Jenny M. Jochens hevder at Yme er en maskulin skikkelse, selv om noen feminin motpol til ham ikke er nevnt. Mundal fremholder derimot at hans natur er androgyn, og hun påstår at nettopp androgyniteten er avgjørende for verdens skapelse og første skapninger. Fra androgyn kaos stiger de kosmisk ordnete kategoriene "mannlig" og "kvinnelig" frem (Mundal 1998a: 3, 6). På dette kosmiske bakteppet fungerer nidet som en dramatisk talehandling, hvor den forurettedes kosmisk bestemte plass trekkes i tvil og utfordres.

Også eddadiktene i *Den eldre Edda* tyder på at androgynitet impliserer en mytisk dimensjon. I gudediktet *Lokasenna* retter Loke nid mot både guder og gudinner: gudinnene anklages for løsaktighet, mens Odin hånes for å ha opptrådt i "trollkjerring-ham", på norrønt "vitca líki", (Holm-Olsen 1985: 118, Neckel/Kuhn 1962: 101) under *seid*, en magisk praksis som nettopp har utfordret skillet mellom kjønnene (Steinsland 2005: 308-309).

I det første heltediktet om *Helge Hundingsbane* egger Sinfjotle og Gudmund hverandre med nid før et slag mellom hærene deres. Den ene beskylder den andre for å være "volve" (völva), "kjerring" (scollvís kona) og "Granes brud" (brúðr Grana). Sinfjotle påstår sågar at de to sammen har avlet ni ulver som Sinfjotle er far og Gudmund mor til, en antydning som igjen spiller på forestillingen om menns seksuelle og alminnelige overlegenhet overfor kvinner i kraft av å utgjøre den penetrerende parten.

På samme måte som androgyniteten er en forutsetning for oppdelingen i kjønnskategorier, er monstrositet et nødvendig begrep i konstruksjonen av maskulinitet. Som nevnt ovenfor har man i middelalderforskningen de senere årene oppført monstrositet som motsats til det maskuline, og på tilsvarende måte som androgyne innslag er nødvendige for at kosmos får sin form, fungerer monstrositet konstituerende for skillet mellom menneskelighet

og dyriskhet (Bandlien 2005: 43). Nidet spiller ofte også på dikotomien ”mannlig” – ”monstrøs”, slik beskyldningen om å ha opptrådt i ulveham impliserer.

Oppsummering

Som vi har sett er æresbegrepet bærende for sagaenes forståelsesbakgrunn og for middelaldersamfunnets moral. Nidet fremspringer av den strenge norrøne æresmoralen og får sin mening ved å spille utfordrende på etablerte kjønns kategorier og den norrøne *ergi*-forestillingen, som begge deler knytter seg til en mytisk dimensjon. Å gjøre nid om noen innebærer beskyldinger om umandighet eller eventuelt dyriskhet, som på sin side innebærer å trekke en persons fundamentale, kosmiske plassering i tvil. Anklagen er så alvorlig at den kan føre til krav om fredløshet eller rettfærdiggjøre blodhevn.

På denne bakgrunnen er det at ammemotivet i *Flóamanna saga* fremstår som et usedvanlig og nærmest fremmed innslag i islendingesagagenren. Hvordan kan det ha seg at den mannlige protagonisten i hovedsak får gå i fred for sin kvinnelighet og til og med fremstilles som en heltmodig og maskulin skikkelse? I det følgende vil jeg gi en oversikt over en annen forståelsesbakgrunn enn den norrøne, som knytter seg til europeiske, spirituelt inspirerte tekster. Den kan trolig kaste lys over Torgils' kjønnsverskridelse som tilsynelatende går på tvers av sagalitteraturens æreskodeks. Deretter vil jeg analysere sagaens ammemotiv med utgangspunkt i både den norrøne og den europeiske forståelsesbakgrunnen.

KAPITTEL 3 BRYSTETS OG AMMINGENS SYMBOLIKK

Innledning

I og med at den islandske sagalitteraturen hovedsakelig bør forstås som produkt av sin tid, og dermed av kristen skrift- og allmennkultur på Island i middelalderen, er det nærliggende å undersøke hvilke religiøse og litterære bilder fra middelalderen som ammemotivet i *Flóamanna saga* kan alludere til. I europeisk middelalderlitteratur kommer enkelte teologiske forestillinger om kvinnelighet og kjønn til uttrykk gjennom såkalt ”feminin” eller ”maternal” religiøs symbolikk; et bildespråk som innebærer at kvinnelige egenskaper og biologiske særtrekk brukes allegorisk eller metaforisk som illustrasjoner av forholdet mellom Gud og mennesket. Den feminine symbolikken har en lang tradisjon innen religiøst språk, men dens bruk tiltar i tekster fra 1100-tallet, hvor den samtidig rommer nye symbolske innslag. Til grunn for dette ligger en ny spiritualitet i monastisk kultur og fromhet, som cistercienserabbeden Bernard av Clairvaux er toneangivende for. Han regnes gjerne som cistercienserordenens egentlige grunnlegger, og hans innvirkning på utviklingen av samtidens monastiske spiritualitet er av helt avgjørende karakter. Bernards skrifter er den mest sentrale kilden til middelalderens nye, feminine symbolikk, men også andre cisterciensere bidrar til dens utforming.

Forskeren Caroline Walker Bynum er en viktig bidragsyter i forskningen av middelalderens spiritualitet, og i det følgende kapitlet vil jeg hovedsakelig støtte meg på hennes fremstilling i boken *Jesus as Mother* (1982). Bynum bruker gjerne betegnelsen ”maternal imagery” om den feminine symbolikken, og hun hevder at den representerer et nytt og signifikant element innen teologi og litteratur fra 1100-tallet og fremover. Men selv om den representerer en interessant litterær og teologisk nyvinning, understreker hun at symbolikken først og fremst forekommer i tekster fra visse monastiske miljøer, og aldri er utbredt i noen vesentlig grad i andre miljøer på 1100-tallet.

I det følgende vil jeg kort gjøre rede for bakgrunnen for fromhetslitteraturens feminine symbolikk, deretter diskutere den betydning som feminine bilder spiller hos Bernard av Clairvaux og til sist drøfte de forståelser av kjønn, fysiologi og slektskap som den feminine symbolikken innebærer.

Morsmotiver og feminin symbolikk i bibeltekster og hos kirkefedre

Middelalderens tenkning bygger i stor grad på bibelske tekster og kirkefedres skrifter (Cadden 1993: 11), og i begge disse teksttypene forekommer feminin symbolikk. Den lar seg sortere i to kategorier: brudesymbolikk og morsmotiver.

Brudesymbolikk

I brudesymbolikken tematiseres det erotiske forholdet mellom mann og kvinne, og det fungerer metaforisk for menneskets lengsel etter Gud. I relasjonen mellom mennesker og guddom representerer her det kvinnelige elementet det menneskelige og jordbundne, mens det mannlige representerer det guddommelige. Salomos høysang i Det gamle testamente er brudesymbolikkens viktigste tekst, og den virker konstituerende for alle senere brude- og bryllupsbilder. Høysangens første kapittel lyder som følger:

Han kysser mig med kyss av sin munn! For din kjærlighet er bedre enn vin. Liflig er duften av dine salver, ditt navn er en utgytt salve; derfor elsker jomfruene dig. Drag mig! Vi vil løpe efter dig. Kongen har ført mig inn i sine kammer; vi vil fryde og glede oss i dig, vi vil prise din kjærlighet mere enn vin; opriktig elsker de dig. (...) Min elskede er mig en myrrakule, som hviler mellem mine bryster. Min elskede er mig en cyperdrue i En-Gedis vingårder. Hvor fager du er, min venninne, hvor fager du er! Dine øine er duer. Hvor du er vakker, min elskede, hvor skjønn du er! Og vårt leie er grønt (Bibelen¹³, Høys. 1: 2-4, 13-16)

Den direkte talen antyder at det her foregår en lovprisende dialog mellom ”bruden” eller ”venninnen”, som symboliserer den israellittiske menigheten, og ”brudgommen” som representerer den himmelske Messias som menigheten venter med lengsel på. De to skal knyttes sammen ”i et ekteskap” – en hellig og evigvarende relasjon. Tekstens erotikk kommer blant annet til syne i en stadig tematisering av legemsdeler som gjerne forbindes med seksuelle følelser, som bryster, lepper, hals og øyne, som for eksempel i fjerde kapittel:

Hvor fager du er, min venninne, hvor fager du er! Dine øine er duer bak ditt slør (...) Dine leber er som en skarlagensnor, og din munn er yndig; som et stykke granateple er din tinning bak ditt slør. Din hals er som Davids tårn, bygget til våbenhus; tusen skjold henger på det, alle krigsmennenes skjold. Dine bryster er som to rådyrkalver, tvillinger av et rådyr, som beiter blandt liljer (Bibelen, Høys. 4: 1-2, 3-5).

¹³ Jeg refererer her til Bibelselskapets bibeloversettelse fra 1933 som ligger tilgjengelig på nettsiden www.mf.no/bibel.

I forlengelse av Høysangens brudesymbolikk anvender den kristne kirken i sin ekklesiologi motivet som bilde på seg selv: bruden representerer den jordiske kirken og brudgommen den himmelske Kristus. Derfor betegner kirken seg ofte som ”Kristi brud”. Bildekomplekset skisserer en forestilling om gjensidig lengsel mellom partene og gjensidig avhengighet i møtet mellom dem, men innebærer også en forståelse av kjønnes ulike kvaliteter og det ene kjønns forrang over det andre: guddommen representerer den ”mannlige”, og dermed overlegne (opphøyde, himmelske) og ”penetrerende” (okkuperende), parten i relasjonen, mens israelittene eller kirken representerer den ”kvinnelige”, underlegne og jordiske parten. Denne kjønnsdikotomien dominerer store deler av kristen og vestlig tenkning og er en arv fra gresk filosofi og særlig den platonske dualistiske tradisjonen, hvor ”mann” og ”kvinne” blir forstått som henholdsvis en positiv, åndelig og en negativ, materiell kategori. Men mens den platonske filosofien kan sies å være misogyn i den grad at den søker det mannliges absorpsjon av det kvinnelige, og dermed kvinnens overflødighet (Songe-Møller 1999: 24), forutsetter den jødisk-kristne brudesymbolikken kvinnelig erotikk og seksualitet som fenomen, og lar det fungere som nødvendig komponent i motivet – som metafor for sjelens begjær etter guddommen og dens forløsende forening med den.

Morsmotiver

Den feminine symbolikkens neste kategori omfatter motiver som bygger på en forestilling om ”Gud som mor”. I Det gamle testamente fremstilles Guds visdom som et feminint prinsipp, og enkelte steder forekommer det at Jahve omtaler seg selv som en mor overfor israelittene (Bynum 1982: 125): ”Som en mor trøster sitt barn, således vil jeg trøste eder; i Jerusalem skal I få trøst.” (Bibelen, Isa. 66: 13), og videre: ”Glemmer vel en kvinne sitt diende barn, så hun ikke forbarmer sig over sitt livs sønn? Om også de glemmer, så glemmer ikke jeg dig” (Bibelen, Isa. 49: 15).

Det nye testamente er i mindre grad enn Det gamle testamente preget av feminint bildespråk, men i Matteusevangeliets kapittel 23:38 forekommer et viktig unntak, der Jesus sammenligner seg selv med en hønemor: ”Jerusalem! Jerusalem! du som slår i hjel profetene, og stener dem som er sendt til dig! hvor ofte vilde jeg samle dine barn, likesom en høne samler sine kyllinger under sine vinger! Og I vilde ikke“ (Bibelen, Matt, 23: 38). Vi ser altså at både den gammeltestamentlige gudeskikkelsen Jahve og den nytestamentlige gudesønnen Jesus tar i bruk morsbilder om seg selv.

Allerede i skrifter fra kirkens første århundrer beskrives Gud som moderlig. Enkelte kirkefedre, som for eksempel Klemens av Alexandria, fremstiller i det 2. århundret Kristus

som en moderlig og ammende skikkelse som nærer de troendes sjeler. Andre kirkefedre, som i løpet av de første fem århundrer benytter motivet til å poengtere sider ved forholdet mellom Gud og mennesker, er Origenes, Irenaeus, Johannes Chrysostomos, Ambrosius og Augustin (Bynum 1882: 126). Fellestrekk i deres bruk av morsmotiver er fremhevingen av kvaliteter som moderlig omsorg og evnen til å gi næring.

Den feminine symbolikkens to kategorier benytter altså forskjellige kvinnelige særtrekk i sitt bildespråk: den første forutsetter en bruds renhet og hennes underlegne posisjon i ekteskapet, og den andre en mors kjærlige omsorg og evnen til å beskytte barnet sitt. Begge kategorier har til hensikt å illustrere forholdet mellom mennesker og Gud, og gjør det ved å fremheve ulike sider av menneskelige (kvinnelige) og guddommelige kvaliteter. Som sagt baserer brudesymbolikken seg på en forestilling om en mannlig gudeskikkelse som den kvinnelige jordskikkelsen står i et underlegent forhold til og finner sin eksistensielle mening og glede i å tjene, mens morsmotivene fremstiller Gud som et kvinnelig, moderlig vesen som fremstår opphøyet i forhold til det barnlige, jordiske vesenet.

Motivenes syntese i Maria-skikkelsen

De to symbolske kategoriene representerer altså forskjelligartede forståelser av Gud og betoner samtidig ulike kvinnelige kvaliteter. Kategoriene står i utgangspunktet i motsetning til hverandre og lar seg tilsynelatende ikke kombinere; brudens renhet finnes ikke lenger hos en kvinne som er blitt mor, og morskjærligheten finnes ennå ikke hos en jomfruelig brud. Kvalitetene forenes imidlertid i Marias skikkelse: ”jomfrumoren”. Hos henne opptrer på en og samme gang den jomfruelige renheten og den moderlige omsorgen, og hennes person fungerer som en syntese av de to kvinnelige idealene. Med Bynums ord er hun på den ene siden ”withdrawn from the world” som en jomfru, og på den andre siden ”expanding and converting” som en mor (Bynum 1982: 127). Språklig kommer syntesen til uttrykk ved at hun både kalles ”Kristi brud” og ”Kristi mor”. Allerede hos de tidlige kirkefedrene blir Maria en yndet ekklesiologisk metafor, fordi hennes personlige egenskaper faller sammen med kirkens selvforståelse. I Lukasevangeliet betegnes hun for første gang som ”ancilla Dei” som betyr ”Herrens tjenerinne”: ”Se, jeg er Herrens tjenerinne. Det skje meg etter ditt ord” (Bibelen, Luk. 1: 38), og i hymnologien kalles hun videre ”mater misericordia” som betyr ”barmhjertighetens mor”. Marias forhold til Gud er altså både tjenende og moderlig, på samme måte som kirken forstår seg selv som tjenende overfor Gud og moderlig overfor menneskene. Marias nære og ”komplette” forhold til Kristus kvalifiserer henne til mediator mellom ham og mennesker, og dette gjør henne velegnet som bilde på selve kirken.

Som vi ser er det altså en viss tradisjon for feminint bildespråk i så vel bibelske tekster som hos kirkefedrene, og Maria-skikkelsen sammenfatter den feminine symbolikkens uforenlige kategorier. Dette danner utgangspunkt for at utviklingen av religiøst språk finner sted i Europa, hvor den tidligere omtalte nye spiritualiteten blomstrer opp på 1100-tallet, og hvor nye teologiske og litterære aspekter ved kjønn og kvinnelighet gjør seg gjeldende. Denne dreiningen får konsekvenser for hele middelalderens litterære og ikonografiske utvikling og er trolig avgjørende for at ammemotivet i *Flóamanna saga* finner veien til islendingesagaene et par hundre år etterpå.

Kjønn og kvinnelighet i cisterciensernes spiritualitet

Det er altså den nyopprettede cistercienserordenen som spiller den mest avgjørende rollen for den nye spiritualiteten på 1100-tallet, og cistercienser-forfattere bidrar i sine skrifter til å etablere et religiøst språk som vektlegger kvinnelige kvaliteter og særtrekk på en ny og dels positiv måte. Utviklingen av den denne spiritualiteten henger blant annet sammen med nye fromhetsidealer i den monastiske kulturen, fremveksten av mystikk og økende vektlegging av ekklesiologien, hvor jomfru Maria utgjør en hovedmetafor. Alle disse elementene er viktige i den gregorianske reform, som blant annet preget kristningen i Norden.

Cistercienserordenen oppstår som en reformbevegelse innen benediktinerordenen KLN¹⁴, I 1956: 452). På 1100-tallet distanserer den seg fra den benediktinske cluniacenserordenen¹⁵, med det formål å etterleve benediktinerregelen i dens opprinnelige, asketiske skikkelse. Mens cluniacenserne var posisjonert sentralt i forhold til økonomisk og kulturelt liv, søkte cistercienserne ensomheten og etablerte seg i ødemarken. De forkortet officiet, frigjorde seg i betydelig grad fra den føydale økonomien og baserte sin tilværelse på egen kroppslige arbeidskraft. Allikevel innvirker ordenen enormt på både kirkepolitiske beslutninger og spirituell utvikling. Cisterciensernes enkle og fromme ideal skapte gjenklang i hele kristenheten, og ordenen spredte seg med høy hastighet over store deler av Europa (KLN¹⁴, II 1957: 565-568).

Et viktig kjennetegn for den spiritualiteten som cistercienserne bidrar til å utvikle, er at teologien nå i større grad enn tidligere begynner å interessere seg for *imago Dei*: forestillingen om at mennesket er skapt i Guds bilde, og at menneskene gjennom Kristi menneskelighet står

¹⁴ *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*

¹⁵ Benediktinerne utgjorde aldri noen samlet organisasjon i middelalderen. Munkene var først og fremst bundet til det enkelte kloster, snarere enn til sin "orden" slik vi forstår termen i dag. Til gjengjeld hadde klostrene til felles at de alle fulgte Benedikts regel (KLN¹⁴, XII 1967: 664).

i en uløselig forbindelse med det guddommelige. En mer følelsesladet religiøs hengivenhet blir viktig i større grad enn før, og en emosjonell pietet med vekt på Kristi menneskelighet blir sentral i litteraturen (Bynum 1982: 129-130). I stedet for å konsentrere seg mest om Kristi offer på korset som en kosmisk nødvendighet, blir teologien i større grad opptatt av hans blodige lidelse – et fokus som har til formål å stimulere til medmenneskelig kjærlighet. 1100-tallets interesse for *imago Dei*-komplekset innebærer også at teologien i større grad vektlegger dynamikk og optimisme i sitt menneskesyn og lærer at menneskene, til tross for sin syndighet, alltid vil bevege seg mot og strebe etter sitt mål, som er Gud (Bynum 1982: 133, 160). Som en konsekvens av dette begynner feminin symbolikk å bli meningsbærende for det religiøse språket.

Kjønnsdikotomiens betydning

Kjønnsdikotomi og -forskjeller utgjør generelt en viktig del av middelalderens tenkning, både i fysiologi og medisinske resonnementer, og i litteraturen. Innenfor teologi og ontologi er det karakteristisk at ”nøkkelbegreper” forklares på allegorisk måte ved å bli betegnet som enten ”mannlige” eller ”kvinnelige”. Egenskaper som medfølelse, ømhet, kjærlighet, oppfostring og trygghet blir karakterisert som kvinnelige (”female”) eller moderlige (”maternal”), mens egenskaper som autoritet, dømmekraft, befaling, strenghet og disiplin blir karakterisert som mannlige (”male”) eller faderlige (”paternal”). Enkelte kvaliteter knyttes til begge kjønn, som for eksempel veiledning, fruktbarhet og skaperkraft (Bynum 1982: 148). Denne kjønnsstereotypiske begrepsorteringen ligger blant annet bak cisterciensernes feminine symbolikk og virker bestemmende for tolkningene av den.

Bernards brudesymbolikk

Som nevnt er Bernard av Clairvaux (1090-1153) trolig den største eksponenten for 1100-tallets feminine symbolikk. Hans innflytelse er helt avgjørende for den religiøse utviklingen i Europa og det feminine bildespråkets utforming. Bernard bruker både brudesymbolikk og morsmotiver i sitt bildespråk, til dels på overlappende vis. I sine *sermones* (prekener) utlegger han *Salomos høysang* i Det gamle testamente på en ny måte. Mens Høysangens brud tradisjonelt har vært tolket som bilde på kirken, transformerer Bernard bildet. Han lar bruden fungere som metafor for selvet. Han forestiller seg at forholdet mellom sjel og guddom tilsvarer forholdet mellom kirken og Kristus, og videre at foreningen mellom de to vil skje analogt med den fysiske fullbyrdelsen av ekteskapet mellom mann og kvinne, som kirkens ekteskapsteologi fordrer for at ekteskapet skal anses gyldig. Møtet mellom sjelen og Kristus

forstås altså som en parallell til det seksuelle møtet mellom kvinne og mann bryllupsnatten, hvor brudgommen ”inntar” bruden og deres to kjød blir ett. Kvinneliggjøringen av selvet tjener den hensikt å fremheve menneskets ringe status overfor Gud, og den er analog til den lave og svake natur som Kristus frivillig påtok seg ved å bli menneske. Videre fremholder motivet et absolutt skille mellom det menneskelige og det guddommelige (Engh 2006: 117). Bernard anvender altså feminin metaforikk for å betegne menneskenes svakhet, en svakhet som gjennom ydmykelse blir opphøyet.

Feminiseringen av det religiøse språket impliserer imidlertid neppe noen bedring av kvinners stilling i samfunnet, men gjenspeiler snarere den asketisme og misogyni som preget den monastiske spiritualiteten på 1100-tallet¹⁶. Dette drøfter Line Cecilie Engh i hovedoppgaven sin, hvor hun analyserer forekomsten av feminin og erotisk metaforikk i den monastiske kulturen. Hun kommer frem til at kompleksiteten i Bernards utlegninger av Høysangen skyldes hans reverseringsteknikk: død blir liv, svakhet blir styrke, fornedrelse blir opphøyelse. Fordi Bernard ønsker å sette verden og verdens verdier på hodet, fungerer det feminine bildespråket som egnet virkemiddel. Også de monastiske fattigdoms- og ydmykhetsidealer kommer til syne i dette omvendte bildespråket (Engh 2006: 18, 117). I sine utlegninger setter Bernard Høysangens erotiske symbolikk i sammenheng med mødres moderlige og nærende funksjon overfor barna. Dette gjør han også metaforisk bruk av i beskrivelsen av abbeders ”moderlige” og ”nærende” ansvar overfor munkenes sjeler i klosteret de forvalter (Bynum 1982: 117). Den første strofen i Høysangen lyder i den latinske Vulgata-Bibelen: ”quia meliora sunt ubera tua vino, fragrantia unguentis optimis” (Weber 1983: 997), og kan oversettes med ”for dine bryster er bedre enn vin, duftende av de beste salver” (Engh 2006: 128). Bernard tolker den på følgende måte:

Quod autem dicit: *Meliora sunt ubera tua vino*, hoc est. Pinguedo gratiae, quae de tuis uberibus fluit, efficacior mihi est ad spiritualem profectum, quam mordax imprecatio praelatorum¹⁷ (PL¹⁸, 183, col. 817D).

¹⁶ Klosterkulturens asketisme innebærer gjerne en total avvisning av det kvinnelige. I enkelte kvinnelige middelalderforfatteres skrifter forestiller forfatteren seg som ”mann”. Trolig bygger dette på en tidlig monastisk forestilling om at sjelen må frigjøres fra sine kvinnelige elementer og bli ”mannlig” for å kunne motta frelsen (Bynum 1982: 138-139).

¹⁷ When she said, then, “Your breasts are better than wine,” she meant: “The richness of the grace that flows from your breasts contributes far more to my spiritual progress than the biting reprimands of superiors (Walsh 1971: 57-58).

¹⁸ PL = *Patrologiae cursus completus: Series latina (Patrologia latina)*

Her setter Bernard det erotiske ved brystet i forbindelse med kvinnens moderlige egenskaper. Det er altså brystets (spirituelt) *nærende* funksjon, og ikke dets erotiske konnotasjoner, som her er hovedsaken hos Bernard. I følge Bynum står brystet for ham som ”a symbol of pouring out towards others of affectivity” (Bynum 1982: 115-117). Brudesymbolikkens åpenbare erotiske elementer anvendes altså til å illustrere moderlige og nærende egenskaper. Hensikten med den feminine symbolikken er ikke å trigge erotiske assosiasjoner knyttet til reelle begjær, men derimot å vende oppmerksomheten bort fra det kjødelige begjæret og la det erstattes av begjær etter det guddommelige. Slik gjør Bernard erotikken kysk (Engh 2006: 85).

Den feminine symbolikken bidrar tilsynelatende til å transformere femininitet til noe positivt, men impliserer likevel en kjønnsdikotomi som fastholder femininitet som negativt og kvinnens underlegne stilling i forhold til mannen. Bernards feminine bildespråk bærer dermed i seg og bekrefter forestillingen om ”kvinnen” som en lavtstående kategori. Som nevnt tar denne misogynien utgangspunkt i en dualistisk verdensforståelse med røtter i platonisk filosofi. Bernards symbolikk står som vi ser solid plantet i tradisjonen. Hans feminisering av det religiøse bildespråket er allikevel ikke en repetisjon av kirkefedrenes metaforer, men representerer nye spirituelle trender (Bynum 1982: 129).

Morsmotiver og cisterciensernes autoritetsforståelse

For cisterciensernes feminine symbolikk er det særlig karakteristisk at morsmotiver ofte benyttes om abbeder, prelater og andre med kirkelig myndighet, og felles for 1100-tallets cistercienser-forfattere er at de selv var abbeder. I flere tekster omtaler Bernard for eksempel seg selv som ”mor”. Han appliserer også morsmotiver på religionens mannlige, grunnleggende autoriteter. I tillegg til Jesus selv, hvis hønemetafor han gjerne refererer til, karakteriserer han også Moses, Peter og Paulus som mødre (Bynum 1982: 115, 116). Myntet på menn med tildelt autoritet og pastoralt ansvar skriver han følgende:

Matres fovendo, patres vos corripiendo exhibeatis. Mansuescite, ponite feritatem; suspendite verbera, producite ubera; pectora lacte pinguescant, non typho turgeant. (...) Cur morsus a serpente parvulus fugit conscientam sacerdotis, ad quem eum magis oportuerat tanquam ad sinum reverrere matris?¹⁹ (PL 183, col. 885B-C)

¹⁹ Show affection, like a mother would, correct like a father. Be gentle, avoid harshness, do not resort to blows, expose your breasts: let your bosoms expand with milk not swell with passion. (...) Why will the young man, bitten by the serpent, shy away from the judgement of the priest, to whom he ought rather to run as to the bosom of a mother? (Bynum 1982: 118)

Denne formen for applikasjon av kvinnelig bilde på mannlig figur er en nyvinning ved 1100-tallets spiritualitet og representerer altså noe nytt i forhold til bibeltekstene og kirkefedrenes feminine bildebruk (Bynum 1982: 129). Her kommer en særcisterciensisk oppfatning om autoritet til syne: det feminine bildespråket har til funksjon å illustrere en ny og annerledes forståelse av autoritet. Ordenen har trolig sett et behov for å myke opp eller komplementere forestillingen om lederskap, og å sette autoritet i forbindelse med kjærlighet og medfølelse. I tråd med middelalderens kjønnsbaserte allegorier fremstilles slike kvaliteter som ”kvinnelige” eller eventuelt ”maternale” egenskaper, slik jeg nevnte ovenfor. Den feminine symbolikken medfører dermed at visse kvinnelige, kvalitative dimensjoner blir tillagt forståelsen av lederskap og autoritet. Formålet er ikke å *erstatte* forestillingen om en faderlig, streng Gud med en moderlig, mild sådan, men snarere å knytte sammen det mannlige og det kvinnelige i en *utvidet* forestilling om Gud (Bynum 1982: 149). Også Anselm av Canterbury (1033-1109) benytter hønemetaforen og betegner Jesus som en mild mor:

Sed et tu IESU, bone domine, nonne et tu mater? An non est mater, qui tamquam gallina congregat sub alas pullos tuos? Vere, domine, et tu mater. Nam et quod alii parturierunt et pepererunt, a te acceperunt²⁰ (Schmitt 1968: 40)

Til gjengjeld kvier han seg for å ligne Gud Fader i morsmetaforer. At han allikevel velger å betegne Sønnen som mor, antyder hans maternalt og paternalt sammensatte gudsførståelse. Videre gir Jesus sjelen nytt liv *ved sitt bryst* i Anselms symbolikk, mens for eksempel Paulus fremstilles som en mor som nærer sjelene *gjennom sin lære*. Om begge skriver han at de fungerer som ”far” ved å være skapende og lovgivende, og ”mor” ved å være elskende og fulle av godhet og hengivenhet (Bynum 1982: 113-114).

Cistercienser-abbedenes tekster utstråler refleksjon omkring lederskapet, men gjerne også en viss engstelse for det. Grunnen til engstelsen er i følge Bynum kompleks. De nye spirituelle strømningene som blant annet insisterte på et liv i aktiv nestekjærlighet og fordret en større grad av refleksjon omkring konversjon, kan ha medført økt forventning til abbedenes åndelige veiledning. Trolig har de følt seg klemt mellom sin predikeoppgave og kravet om et kontemplativt klosterliv. Behovet for en ny og sammensatt ledermodell ble trolig presserende, og den nye spiritualitetens ”oppvurdering” av menneskelige, og deriblant kvinnelige

²⁰ And you, Jesus, [good lord], are you not also a mother? Are you not the mother who, like a hen, gathers her chickens under her wings? Truly, Lord, you are a mother; for both they who are in labour and they who are brought forth are accepted by you (Ward 1973: 153)

egenskaper, har kunnet legge grunnlaget for det som for samtidens mentalitet må ha fremstått som et ydmykt, tjenende og ”feminint” ideal²¹. Behovet for en ny og kjønns-komplementær autoritetsforståelse danner altså et viktig utgangspunkt for cisterciensernes feminine bildespråk. (Bynum 1982: 156-158).

Morsmotiver og cisterciensernes avhengighets- og foreningsforståelse

I tillegg til å uttrykke en særegen autoritetsforståelse er forestillingen om menneskets avhengighet av Gud også sentral i cisterciensernes feminine bildespråk, noe som i særlig grad uttrykkes gjennom maternale bilder. Bernard bruker for eksempel en ammende mor som metafor for den hengivne og nærmest begjærlige kjærligheten mellom Gud og mennesker. Om grunnlaget for denne metaforen skriver Bynum: “A mother cannot fail to love her child; sin is a tarnishing of what the child should be, a naughtiness, but the fundamental bond of mother – child remains” (Bynum 1982: 160).

Avhengighetsforestillingen kommer ofte til uttrykk i bilder, der kroppslige komponenter, som for eksempel ammingens fysiske nærhet, spiller en viktig rolle: likesom spedbarnet er avhengig av sin mors næring og ”nåde”, er mennesket avhengig av næringen fra Guds bryst og hans nåde. En ”barnlig sjel”, som selv bare er i stand til å fordøye ”melk”, vil i følge Adam av Perseigne (c. 1145-1221) forestille seg Kristi menneskelighet gjennom det diende Jesusbarnets tillit og sårbarhet, mens en ”voksen sjel” vil kunne fordøye ”kjøtt” og ta inn over seg korsfestelsen og lidelsen som knytter seg til den menneskelige Kristus (Bynum 1981: 161).

Denne relasjonen som illustreres av bilder med en moderlig guddom (den ammende guddom) og et menneskelig barn (den diende sjelen), innebærer en forestilling om *fysisk forening* mellom Gud og mennesker. Som vi har vært inne på fungerer foreningsforestillingen som et bærende element innen brudesymbolikken. I morsmotivene arter den seg annerledes. Mens brudesymbolikkens forening forutsetter guddommens inntakelse eller ”penetrasjon” av den menneskelige sjelen, antydes det i ammemotivenes tilfelle at den fysiske unionen må skje gjennom bryst- eller livmorkontakt. Dette representerer et alternativ til brudesymbolikkens symbolske kvinneliggjøring av relasjonens menneskelige part, og lar det ”mannlige” jeget

²¹ Denne kan i følge Bynum ha gjort det enda mer komplisert å fylle lederrollen i et kloster, og munkene selv har hatt et ambivalent forhold til den nye ledermodellen (Bynum 1982: 158).

forbli mannlig ved å utgjøre den inntakende, eller sågar penetrerende parten i motivet²² (Bynum 1982: 161-162).

Cisterciensernes avhengighetsforståelse henger også sammen med deres religiøse verdensforståelse og monastiske innretning på 1100-tallet. Der står forestillingen om kontemplasjon og uavhengighet fra den verdslige verden i sentrum, samtidig som det blir lagt vekt på en ydmyk og inderlig avhengighet av klosterfellesskapet og kirken. Cisterciensiske skrifter understreker viktigheten av å fri seg fra familiære bånd (Bynum 1982: 163). I et brev ønsker Bernard å trøste foreldrene til en ung mann som skal forlate dem og forsake verden for å bli munk i klosteret i Clairvaux. Han skriver følgende: ”Ego illi pater, ego mater, ego frater et soror” (PL 182: col. 253) som blir oversatt med “I will be for him both a mother and a father, both a brother and a sister” (James 1953: 169). Idealet er altså å fri seg fra sine genetiske familieband og i stedet inntre i et nytt, åndelig slektskap med brødrene i klosteret. Her kommer det cisterciensiske kravet om uavhengighet fra verden og det nye ”slektsmessig komplementære” lederidealet til uttrykk. Det siste kjennetegner cisterciensernes autoritetsoppfatning og gjenspeiler samtidens forestilling om kjønnetenes ulike og gjensidig utfyllende kvaliteter. Mens avhengighet av den verdslige verden forsås som ”falsk”, forstås avhengigheten av Gud gjennom kloster og kirke som ”sann” (Bynum 1982: 163-164).

Den monastiske forestillingen om åndelige slektskap står generelt sentralt i middelalderens spiritualitet. Forestillingen om forelderrollen, og også andre biologiske, familiære forbindelser, abstraheres fra det biologiske nivå. Prestene, som med latinsk tittel kalles *patres* (fedre) og som i teorien skal leve sølibatært og ikke stifte egen familie, fungerer som ”åndelige fedre” for menighetens sognebarn. På samme måte står gudmødre og -fedre i et åndelig slektsforhold til gudbarna sine, og ekteskapsinngåelse på tvers av de åndelige slektskapene ble betraktet som incestuøst og var derfor forbudt. Den kristne forestillingen om åndelige slektskap er kontrær i forhold til det førkristne Island, slik det fremstilles i islendingesagaene. Der utgjør biologiske ætterelasjoner fundamentet for menneskenes innretning, og blod fremstår så avgjort tykkere enn vann²³.

²² Det kan synes som om en bildemessig ”mannliggjøring” eller ”kvinneliggjøring” av guddommen til en viss grad avhenger av forfatterens kjønn. I følge Bynum ser det ut som om kvinnelige forfattere primært tiltrekkes av forestillinger om en mannlig gudeskikkelse, mens menn i større grad finner forestillingen om en kvinnelig sådan besnærende. Men hun fremholder at resonnementet er dårlig fundert, og minner om at middelalderen generelt oppviser en mer fleksibel praksis enn vår egen samtidig når det gjelder å applisere ”mannlige” eller ”kvinnelige” egenskaper på det motsatte kjønn (Bynum 1982: 162).

²³ I islendingesagaene forekommer det flere eksempler på at aktørene stundom velger å hjelpe sine *kjodelige* slektninger fremfor ektefeller. Menneskelig lojalitet ligger i disse tilfellene først og fremst i de ætterelaterte forholdene.

Cistercienserne og Maria-syntesen

Som vi har sett, representerer de to feminine symbolske kategoriene forskjellige, men sammenknyttede motivkretser som finner sin syntese i Maria-skikkelsen. I Bernards parallelle bruk av brudesymbolikk og morsmotiver i utlegningene av Salomos høysang kommer syntesen til syne, og en spenning mellom brudesymbolikkens *eros* og morsmotivenes *agape* antydes: i det ene øyeblikket spiller selvet rollen som elskerinnen som nyter sin brudgom, og i det neste må han forlate den Elskedes favn for å ta seg av deres felles barn, nemlig munkene han tjener som abbed for. Mens de erotiske metaforene illustrerer brudemystikkens begjær etter forening og union med guddommen, etablerer morsmotivene et konsept om kjærlighet rettet mot verden og ens neste (Engh 2006: 116-117). Denne kombinerte rollen som mor og brud, og de dertil hørende egenskaper, fremstilles som nevnt i jomfru Marias skikkelse. Maria spiller en avgjørende rolle i Bernards generelle fromhet, og cisterciensernes kirker dedikeres alltid til Maria (McGuire 1991: 195).

Den feminine symbolikkens fysiologiske forutsetninger og konsekvenser

En viktig forutsetning for det religiøse språkets feminine symbolikk og de forestillinger om kjønnsdikotomi som den impliserer, er middelalderens fysiologiske tenkning omkring kroppsvæsker og -temperaturer (Cadden 1993: 21). 1100-tallets fysiologiske forestillinger utgjør et sentralt element i tenkningen omkring kvinnens fruktbarhet og skapende potensiale; som Eva ble formet av Adams side, forestiller man seg nå at Kristus ble formet av Maria.

Forståelsen av kroppsvæsker og kvinnelig biologi

Kroppsvæsker som blod og melk spiller særlig for morsmotivene en sentral rolle og bidrar til å gi bildene deres fulle mening. Det er karakteristisk at de sidestilles som ensartete væsker; brystmelk blir oppfattet som blod i en forvandlet form. I Gueric av Ignys (d. 1157) bildespråk skimtes blodets og melkens parallellitet ved at Paulus' fortidige *blod* som inneholdt fiendskap og forfølgelse, forvandles gjennom søtheten i Kristi *melk* (Bynum 1982: 122, 132-133). Hos cistercienser-forfatterne er da også ammingen den av de kvinne-biologiske egenskaper som brukes hyppigst i det feminine bildespråket, trolig fordi en ammende kvinnes melk innenfor dette forståelsesuniverset i bunn og grunn er det samme som hennes "blod". Dermed medfører fysiologiens forestilling om væskenes innbyrdes likhet at melk fra kvinners bryst fremstår som en parallell til blodet fra Kristi legeme som Johannesevangeliet forteller om:

Men da de kom til Jesus og så at han allerede var død, brøt de ikke hans ben, men en av stridsmennene stakk ham i siden med et spyd, og straks kom det ut blod og vann (Bibelen, Joh. 19: 33-34).

Videre knytter væskene fra Kristi side an til forvandlingen av vann og vin til Kristi blod under messen, som sammen med det forvandlede brødet representerer *sakramental* næring for menneskene. Kvinners *melkende* bryst gir som kjent verdslig føde til barnet, mens Kristi væskende og *blødende* bryst gir sakramental føde til sjelene. Amming innebærer en nærhet og kroppskontakt som i følge Bynum gjør den ammende moren til en treffende metafor for den forestillingen om en elskende, nær Gud som høymiddelalderen formidler. Hun skriver:

”What writers of the High Middle Ages wished to say about Christ the savior who feeds the individual soul with his own blood was precisely and concisely said in the image of the nursing mother whose milk *is* her blood, offered to the child.” (Bynum 1982: 133)

I tillegg til Bernards brudemystikk og cisterciensernes generelle forkjærlighet for ammemotiver anvender enkelte forfattere også andre kvinnelige, biologiske særtrekk metaforisk. Anselm tolker for eksempel mors rolle som *føderske* allegorisk med Kristi frelsende offer på korset: hun risikerer døden for å gi barnet liv. Guerric benytter på sin side ”livmor” og ”graviditet” som motiver og setter dem i sammenheng med hjertet. Han oppstiller altså kvinnens reproduktive evner parallelt med ”kjærlighetens organ”. Sammenstillingen innebærer en positiv fremstilling av kvinnelige organer; de får symbolisere fertilitet og union. Dette står i kontrast til arven fra gresk filosofi, der livmoren symboliserer negative fenomener som separasjon, lidelse og offer (Bynum 1982: 113-114, 121-122). Guerrics symbolikk representerer en betydelig og radikal oppvurdering av kvinnelig biologi, som på sin side antyder hvilken stor teologisk omveltning samtiden beveger seg inn i.

Nattverdens sakramentale næring som komplementær union

Som vi har sett tematiserer ammemotivene på lik linje med brudesymbolikken menneskets lengsel etter fysisk kontakt med guddommen. Foreningsforestillingen må altså kunne sies å være vesentlig i feminin symbolikk. I tillegg er den dessuten avgjørende i katolsk nattverdsforståelse. Religionsfenomenologisk forstått blir korsofferet fra Golgata reaktualisert hver gang messen feires, og ved å motta nattverdens sakrament kommer menneskene, altså kirken, i konkret, fysisk forening med det forvandlede brødet, altså guddommen. Nattverden sammenfatter dypest sett de foreningsforestillingene som ammemotivene viser til og de

forestillinger om Kristi menneskelighet som 1100-tallets spiritualitet kretser omkring. Nattverden *er* i seg selv den absolutte union: i nattverden forenes Kristi mystiske legeme, som er Kirken, med Kristi fysiske legeme, som er brødet. Her legges det til grunn at menneskene i menigheten gjennom dåpen utgjør kirken og dermed allerede regnes som ”lemmer på Kristi legeme”, men at den endelige foreningen stadig gjenstår inntil den fullkomne enhet inntreffer i saligheten (Halvorsen 1989: 172-173). Nattverden, eller nettopp *communio* (samfunn) som den kalles, innbefatter altså union både mellom Gud og mennesker og mellom tid og evighet.

Arven fra 1100-tallet: femininisert fromhet og symbolikk på 12- og 1300-tallet

Bernard av Clairvaux’ innflytelse på den monastiske kulturen og spiritualiteten på 1100-tallet er av stor betydning også for den senere middelalderen. Hans Maria-fromhet og hans originale anvendelse av femininisert bildespråk er trolig medvirkende blant annet til at ekklesiologien styrkes og Marias teologiske viktighet vektlegges ytterligere. I kirkekunsten blir den lidende Kristus på korset nå et yndet motiv, og samtidig blir også Maria fremstilt som mer menneskelig. Madonna-bildene fremstiller i stigende grad morens ømhet og kjærlighet og barnets hengivenhet. En ikonografisk variant med en viss utberedelse i høymiddelalderen er *Maria lactans*, der Maria blottet sitt melkesprengte bryst for å amme Jesusbarnet. Analogt med Marias økende betydning begynner kirken å helligkåre kvinner i større grad enn tidligere, og kvinnelige helgener øker i popularitet blant både kvinner og menn. Dette gjelder for eksempel Maria Magdalena som nå blir æret som ”apostlenes apostel” (Bynum 1982: 136-138).

Forestillingen om ”Gud som mor” fortsetter å prege litterære fremstillinger. For eksempel blir den smerten som den moderlige Jesus gjennomgår ved å gi liv til og nære syndige sjeler, fremhevet av forfattere på 12- og 1300-tallet (Bynum 1982: 161). I de såkalte *Bestiariene* fra 1100-tallet blir fenomener fra dyreriket beskrevet og brukt metaforisk, og denne metaforikken fortsetter man å gjøre bruk av i høymiddelalderens litteratur. Thomas Aquinas (1225-1274) bruker for eksempel et konvensjonelt Kristus-bilde i hymnen *Adoro Te devote* (1264), der han ligner Jesus med en pelikan:

Pie pellicane, Iesu Domine,
me immundum munda tuo sanguine;
cuius una stilla salvum facere

totum mundum quit ab omni scelere²⁴ (Pollestad et al. 2000: salme 456).

Karakteristisk for pelikanen er dens instinktive måte å beskytte ungene sine: for at ungene ikke skal fryse i hjel, fører pelikanen redet deres med egne fjær. Fjærene napper den fra brystet sitt, noe som medfører at brystet begynner å blø. Applisert på Kristus fungerer dermed pelikanens ”selvoppofrende” blod som metafor for det blod som Jesus frivillig lot yte til frelse for den enkelte synder og all verden. Metaforikken bygger opp om forestillingen om at hele skaperverket uopphørlig streber etter Gud.

Nedslag av europeisk spiritualitet i Norden

Norden følger til en viss grad utviklingen av monastisk spiritualitet som finner sted i Europa fra 1100-tallet. På Island etablerte cistercienserne seg så vidt vi vet aldri, men til gjengjeld fantes med sikkerhet benedikter- og augustinerklostre. Særlig spilte de benediktinske klostrene Þingeyrar og Munka-Þverá i bispedømmet Hólar nord på Island en viktig rolle i Islands kulturelle liv og utvikling allerede fra tidlig middelalder. Ved begge klostrene, som ble innviet henholdsvis omkring 1130 og i år 1155, fantes aktive skriptorier allerede på 1100-tallet. Klostrene har vært arnested for litterær produksjon, og i følge forskere som Theodore M. Anderson og Sigurður Nordal har den islandske sagaskrivningen hatt sine røtter hos benediktenere i Þingeyrar (Anderson 1993: 9-10, Nordal 1953: 199). Den islandske elitens muntlig baserte kultur ble i klostrene blandet med europeisk, monastisk skriftkultur. Dette møtet har vært avgjørende for skriftkulturen og den litterære utviklingen på Island, og i følge filologen Karl Gunnar Johansson er møtet mellom nordisk kultur og benedikterernes europeiske lærdomskultur neppe tilstrekkelig utforsket. Kulturmøtet kommer blant annet til syne i det norrøne verket *Leiðarvísir*, som er en veiledning for pilegrimer på vei til Rom og Jerusalem. Det tilskrives vanligvis benedikterabbeden Nikulás Bergsson, og teksten gir inntrykk av at opphavsmannen har vært innsiktsfull i så vel egen islandsk mytologi og historie som europeisk litterær tradisjon (Johansson 2006: 157-159, 162, 163).

Som nevnt preget cisterciensisk spiritualitet både sin samtid og den senere religiøse utviklingen i Europa til en slik grad, at kirkens politikk og all annet monastisk virksomhet tok farge av det. Det er derfor rimelig å anta at spiritualiteten fra 1100-tallet nådde Island gjennom de monastiske miljøenes spirituelle og litterære virksomhet.

²⁴ Gode pelikan, å Jesus, Herren min, lat ditt blod meg reinsa, so eg heilt vert din; for ein drope berre av det blod som rann kann all verdi løysa ut or syndeband (Pollestad et al. 2000: salme 457).

Mens vi i den første kristne tiden i Norge finner Kristus fremstilt som seirende konge og triumfator på korset, er det fra 1200-tallet den lidende og menneskelige Kristus som preger kirkekunsten (Bagge 1998: 145). For Norges del spiller helgenkongen Olav Haraldsson en avgjørende rolle i overgangen fra førkristen religion til kristendommens og kirkevesenets etablering. Gro Steinsland hevder at han i kraft av sin kongestatus danner et moralsk og maktmessig møtepunkt for førkristne forestillinger om herskerens sakralitet og den kristne læren om en allmektig, guddommelig konge (Steinsland 2000: 180). I de to forskjellige tradisjonene har kongeforståelsen fremstått såpass ensartet at den har kunnet virke som bro fra den ene religionen til den andre og dermed muliggjort etableringen av kirken i Norden. På samme måte som i resten av Europa blir jomfru Maria også i Norden adskillig mer betydningsfull i den religiøse forestillingsverdenen i løpet av 12- og 1300-tallet. I likhet med kirkekunstens nyvakte interesse for den lidende Kristus, fremtilles også Marias menneskelighet og milde vesen. En ammende Maria med Jesusbarnet ved brystet blir etter hvert et alminnelig motiv også i nordisk kirkekunst (Bagge 1998: 142, 145). Sverre Bagge hevder at Marias økende popularitet henger sammen med at hun representerer det kvinnelige element i guddommen, noe som skal ha gjort henne viktig i den folkelige tradisjonen. Men han påpeker at kildene i liten grad antyder at helgendyrkelsen i Norden har latt seg påvirke av den nye, europeiske spiritualiteten. Den nordiske helgenkultens hensikt har primært vært å påkalle hjelp og mirakler i konkrete saker, og i mindre grad vært inspirasjonskilde til et fromt liv og nærhet til Gud. I Norge er det tradisjonelle helgener som dominerer bildet, og disse har – med unntak av den hellige Olav – i liten grad hatt noen videre folkelig appell. (Bagge 1998: 142, 144-145). Mens de teologiske og spirituelle strømningene gikk i en ny og nokså radikal retning i det øvrige Europa, sto idealet om personlig religiøst engasjement og inderlighet relativt svakt i Norge. Dette kan skyldes landets topografiske forhold, som for eksempel spredt befolkning og få handelssentra hvor nye ideer og forestillinger kunne utveksles, i tillegg til Nordens generelt sene kristning (Bagge 1998: 146). I resonnementene sine synes Bagge imidlertid å overse at middelalderens spiritualitet primært var et monastisk fenomen, og at det i liten grad nytter å påstå at den skulle ha appellert til folkelig religiøsitet. Videre taler forekomsten av en islandsk versjon av en kjent Bernard-legende Bagges synspunktuer imot. Den stammer fra begynnelsen av 1300-tallet og antyder at Maria-fromhet og Bernard-inspirert spiritualitet også må ha satt sitt preg på monastiske miljøer i Norden.

Tradisjonsstoffet om Bernard

Både i Bernards egen tid og i århundrene etter ham utvikles det et fyldig tradisjonsmateriale om hans person, liv og levnet. Spesielt er en europeisk middelalderlegende interessant, som synes relevant for undersøkelsen av *Flóamanna saga*. Den kalles på engelsk gjerne "the lactation (of St. Bernard)" og er ofte å finne i *exemplum*-litteratur som omhandler Marias undergjerninger. Den forteller at Maria viser seg for Bernard og gir ham melk å drikke fra sitt bryst, for å gjøre ham dyktig til å preke. Legenden finnes i flere versjoner som filologer har anslått at må være langt yngre enn Bernards samtid. Forskere har også lenge ment at de tidligste forekomstene av "lactation"-fortellingen finnes i ikonografien, og på grunnlag av den først siden er blitt gjenstand for litterær utforming. I boken *The difficult Saint* (1991) diskuterer historikeren Brian Patrick McGuire utviklingen av legenden, og han støtter seg på et synspunkt som hevder at de tidligste versjonene stammer fra 1100-tallet. Her er det riktignok ikke Bernard fortellingen omhandler, men derimot en syk klerk som blir helbredet av Maria ved at hun viser seg for ham og drypper tre dråper melk fra brystet sitt på ham. Dette gjør hun, fordi han bestandig hadde æret henne i bønn. Her "nærer" hun ham altså gjennom brystet, men det antydes ikke at utvekslingen impliserer noen fysisk kontakt. Fra 1100-tallet blir "lactation"-legenden et vanlig innslag blant fortellingene om Maria og den helende kraften i melken hennes (McGuire 1991: 191-192).

I den islandske *Maríu saga* fra begynnelsen av 1300-tallet fortelles det om Marias mirakler, og her finnes det som nevnt en islandsk versjon av "lactation"-legenden (McGuire 1991: 204-205). McGuire formoder at et tapt latinsk skrift ligger til grunn for den islandske legendeversjonen, men han utelukker ikke muligheten for at sagaen også kan være nedskrevet etter muntlige kilder (McGuire 1991: 215-216). Narrativt er versjonen i *Maríu saga* noe annerledes utformet enn latinske, tidligere varianter. Her fortelles det om Bernard og to av hans medbrødre som er på vandring og begynner å lide en voldsom tørste. Av hensyn og kjærlighet til hverandre vil ingen av dem drikke opp den knappe vinen de har med seg. Bernard ber brødrene hvile, kneler selv ned for å be, og i det samme viser Maria seg for ham, blottet sitt bryst og lar ham drikke. Hans medbrødre får del i visjonen og blir svært forundret, men Bernard overtaler dem til ikke å fortelle det til noen i hans egen levetid.

I motsetning til legenden om den syke klerken fremstår den fysiske kontakten mellom Bernards munn og Marias bryst tydelig i den islandske versjonen. Melkens funksjon tjener her ikke noen åndelig hensikt, men er trukket ned på et helt konkret nivå: den slukker Bernards fysiske eller verdslige tørst.

Hagiografiske visjonsfremstillinger endrer seg i løpet av middelalderen. Den teologiske oppfatningen av Marias nærende eller helende melk gjennomgår en utvikling fra 1100-tallets tekster og til middelalderens senere overleveringer. Mens den i tekster fra 1100-tallet gjerne består i *betraktning* av det hellige, er fysiske objekter og smaken av dem blitt sentral på 1300-tallet (Bynum 2004: 64, 73). Hos Anselm innebærer forestillingen om *mater lactans* (den ammende mor) at Marias melk primært er et ”Jesu privilegium” som i prinsippet ikke er andre forunt å drikke, og hennes amming av sønnen tjener som uttrykk for hennes store kjærlighet til ham. Han skriver:

Mater huius amatoris nostri, quae illum in ventre portare et in sinu meruisti lactare, an tu non poteris aut non voles poscenti amorem wius et tuum impetrare?²⁵ (Schmitt 1968: 25).

Det fremgår at Marias uvurderlige posisjon blant annet skyldes hennes intime forhold til Jesus og hennes funksjon som kilde til *hans* næring. Til gjengjeld kan hennes morskjærlighet komme menneskene til gode (McGuire 1991: 193). I tekster av Richard av St. Victor (d. 1173) fra midten av 1100-tallet betegnes melken hennes imidlertid som en ”evig nådens fontene”. Her er det dens funksjon som åndelig næring for alle mennesker som dominerer motivet. Richard setter også motivet med Marias nærende bryster i sammenheng med Høysangen, og slutter seg til Bernards velkjente Maria-syntese, der forestillingen om *mater lactans* kombineres med brudesymbolikkens erotisk ladede bryst-tematikk. Et tilsvarende grep finner vi også hos Adam, hvor sammenhengen mellom menneskenes åndelige behov og nåden i Marias melk kommer til uttrykk i et kroppens, melkens og unionens bildespråk (McGuire 1991: 194-195). Han skriver:

Ubera illa de coelo plena sunt et indeficienti suavitate reficiunt, nec lactentium multitudine vacantur, sed nec mater illa se misericors negare solet lactentibus, licet totam illi unico se conservet. O ubertas indeficiens! I magna multitudo dulcedinis, quam de viscerosae Virginis uberibus sugit esurius parvulorum! Si vis, bonum est nos hic esse, bonum est nos hic immorari diutius, nusquam alibi melius interim possumus quam hic esse. Mira hic novitas solis nota parvulis, ut angelorum nutrix Sapia lacte Virginis indigeat enutrir²⁶ (PL 211, col. 636B-C)

²⁵ Mother of our lover who carried him in her womb and was willing to give him milk at her breast – are you not able or are you unwilling to grant your love to those who ask it? (Ward: 1973: 126)

²⁶ Those breasts are full from heaven and they refresh with inexhaustible gentleness. They are not emptied by the number of those who drink from them nor does that merciful mother deny herself to those who drink, even though she keeps all her milk for that only one. O inexhaustible fruitfulness! O great multitude of sweetness.

Fra altså hovedsakelig å bli fortsått som et ”Jesu privilegium” på 1100-tallet, blir Marias nærende melk etter hvert bilde på spirituell berikelse for enhver som søker å slukke sin åndelige tørste. Men på 1300-tallet er det melkens fysiske konsistens og smak som vektlegges, og ”lactation”-fortellingen er da blitt et etablert motiv i så vel litterære som ikonografiske kilder (McGuire 1991: 190).

Forekomsten av en Bernard-legende i det islandske verket *Mariu saga* på Island, hvor det trolig ikke fantes cistercienserklostre i middelalderen, tyder som sagt på en viss interesse for cisterciensisk spiritualitet og kultur også her. Cistercienserne øvet generelt stor innflytelse på benediktinerordenen og dens reformering, og det er derfor grunnlag til å tro at dette også var tilfellet for de islandske benediktinerklostrene.

Oppsummering

I Europa skyter feminisering av religiøst språk fart fra 1100-tallet, Marias betydning øker i kirkens lære og ”Gud som mor” blir et yndet motiv for cisterciensiske abbeder. Den feminine symbolikkens økende popularitet skyldes dels en ny spiritualitet, hvor *imago dei*-komplekset og brudemystikk står sentralt, og dels en cisterciensisk forståelse av lederskap. Begge deler former samtidens teologi og litterære motiver i en ny og banebrytende retning som blant annet fører til at kvinnelige (biologiske) særtrekk utnyttes positivt i litteraturen. Cisterciensernes bruk av det maternale bilderegistret kjennetegnes hovedsakelig ved tre hovedpunkter. For det første brukes den feminine symbolikken gjerne om mannlige, autoritative figurer og i tilknytning til pedagogiske poenger om lederskap. For det andre fungerer den ved å spille på særegne seksuelle begrepskategorier. For det tredje brukes amming som motiv hyppigere i bildespråket enn andre kvinnebiologiske særtrekk. Ammemotivene betegner gjerne Guds nærende og kjærlige forhold til menneskene og menneskenes avhengighet av og begjær etter forening med Gud. Videre får de mye av sin mening gjennom middelalderens fysiologiske tenkning som sidestiller blod og melk. Høymiddelalderens feminine og maternale bildespråk medfører en ”litterær oppvurdering” av kvinnelige særtrekk, men betyr ikke nødvendigvis at en tilsvarende oppvurdering av kvinner har forekommet i samfunnet forøvrig. Arven fra 1100-tallets fromhetslitteratur blir viktig for resten av middelalderen, også for Nordens tilfelle. Blant annet utvikles et stort legendemateriale om Bernard av Clairvaux, hvor vi blant annet

How the hunger of the little people sucked the breasts of the Virgin in the flesh. If you wish, it is good that we are here. It is good that we stay longer, and we never can better be anywhere than here. This wondrous novelty is known only to the little people, and the nurse of angels, Wisdom, lowers himself to be nourished by the milk of the Virgin (McGuire 1991: 196)

finner en fortelling om Bernard som dier Marias bryst. Legenden finnes også i den islandske *Mariu saga* fra 1300-tallet, hvor motivet har fått en særlig utforming. Ammemotiver er altså representert også i islandsk fromhetslitteratur, noe som trolig spiller en vesentlig rolle for utformingen av *Flóamanna saga*. I neste kapittel vil jeg analysere sagateksten og dens ammemotiv dels på grunnlag av det norrøne æreskomplekset som jeg gjorde rede for i andre kapittel, og dels bakgrunn av den europeiske og cisterciensiske forståelse av amming, kjønn og lederskap som jeg har gjort rede for her.

KAPITTEL 4 AMMEMOTIVET I *FLÓAMANNA SAGA*: TEKSTANALYSE

Innledning

Mitt overordnede mål med dette kapitlet er å analysere ammemotivet i *Flóamanna saga* litterært, diskutere forskjellige kjønnsforståelser som knytter seg til det og vise hvordan kombinasjonen av kvinnelig egenskap og mandighet, som finnes i Torgils' skikkelse, lar seg forstå ut fra middelalderens litterære, fysiologiske og teologiske forutsetninger. Bakgrunnen for diskusjonen vil som sagt være de foregående kapitlenes redegjørelse for middelalderens kjønnsforståelse i henholdsvis tradisjonell, norrøn og europeisk, monastisk kultur og mentalitet.

I dette kapitlet vil jeg for det første gjøre en tekstbasert analyse av ammemotivet, kommentere dets utforming og litterære allusjoner og drøfte andre motiver i teksten som spiller opp mot ammemotivets tematikk. For det andre vil jeg diskutere anvendeligheten på *Flóamanna saga* av de kjønnsforståelser som sagaforskningen har frembrakt, foreslå en tolkningsnøkkel til ammemotivet og diskutere sagaens kjønnsforståelse i forhold til etablerte synspunkter i forskningen på den nordiske kristningens (negative) konsekvenser for kvinner og kvinnelighet.

Tekstlig autorisasjon

I sagagenren ligger det som som nevnt innledningsvis innbakt en enhet av innhold og uttrykk; fremstillingen rommer både beretning og bedømmelse av beretningen. Som vi har sett, signaliserer ordet "saga" i seg selv dette vesenstrekket ved sagalitteraturen. Betydningen synes enda klarere i det avledede adjektivet "sǫguligr" som kan oversettes med både "historisk" og "det som er verdt å fortelle" eller "det som er verd å oppleve eller utføre" (Sørensen 1993: 34-35). En *saga* er altså fortellingen om noe minneverdig fra fortiden, noe *sǫguligt*. Dens historiske og "metahistoriske" intensjoner kommer også til uttrykk gjennom sagaspråkets saklige sjargong, som innebærer at handlingen fremstår så objektivt og grovskissert som mulig, men samtidig slik at begivenhetene levnes ære eller vanære, ettersom hvordan tradisjonen har vurdert dem. I tråd med dette er det typisk at genren utelater "overflødige" handlingsmessige eller litterære innslag. At kun begivenheter som er sentrale for handlingsgang og personkarakteristikker er med, må dels kunne forklare islendingesagaenes nøkterne, usentimentale stil. I tillegg til objektiv fortellerstemme er en konkret fremstillingsmåte typisk for genren, islendingesagaene beskriver abstrakte forhold ved ytre handling. Dermed vil de neppe romme motiver eller skildringer som fortelleren og

tradisjonen har funnet uvesentlige eller ikke har ønsket å vektlegge. Av dette kan vi slutte at ammemotivet i *Flóamanna saga* tjener en vesentlig narrativ funksjon i sagaen om Torgils – at motivet i det hele tatt foreligger, betyr at det er bærende for skildringen av hans personlighet og liv. Siden den ammende helten ikke blir fremstilt på en nedsettende måte, kan vi dessuten slutte at Torgils' moderlige side ikke blir betraktet som en negativ egenskap av tradisjonen som overleverer hans livshistorie; som vi skal se senere presenteres hans kjønnsoverskridelse tvert imot som en rosverdig handling.

I dette kapitlet vil jeg først se nærmere på ammemotivets utforming og deretter på motivets tilknytning til den tekstlige helheten. Analysen vil ta utgangspunkt i de foregående kapitlers redegjørelse for kjønns- og kvinnelighetsforståelser i henholdsvis norrøn og europeisk litteratur og kultur. Som sagt vil jeg først og fremst forholde meg til den korte versjonen av sagateksten (*SV*), og bare i enkelte tilfeller trekke den lengre versjonen (*LV*) inn i analysen.

Ammemotivets utforming

Ammemotivet forekommer i sagaens 23. kapittel, hvor handlingen utspiller seg på Grønland: som følge av at Torøy nettopp er blitt myrdet, vil Torgils hjelpe den nyfødte sønnen Torfinn med å overleve sultedøden. I *SV* lyder passasjen slik:

Um nóttina vill Þorgils vaka yfir sveininum ok kvaðst eigi sjá, at hann mætti á lengdar lifa, -
”ok þykki mér mikit, ef ek má eigi honum hjálpa; skal þat nú fyrst taka til bragða at skera á
geirvörtuna, ” – ok svá var gert. Fór fyrst út blóð, síðan blanda, ok lét eigi fyrr af en ór fór
mjólk, ok þar fæddist sveinninn upp við þat²⁷ (ÍF, XIII 1991: 288-289)

I frasen ”skal þat nú fyrst taka til bragða at skera á geirvörtuna” mangler et agens-ledd. Den må derfor oversettes til en passiv setning: ”Først skal det prøves å skjære i brystvorten”. Det går ikke frem hvorvidt Torgils selv skjærer seg i brystvorten sin for å gjøre seg i stand til å amme, eller om han lar noen andre skjære i ham. Under alle omstendigheter fremstår handlingen dramatisk. Det fremgår at det tar noe tid før melken kommer, slik frasen ”lét eigi fyrr af en ór fór mjólk” (”De gav seg ikke før det kom melk ut”) antyder. *LV*-versjonen fremstiller en mer detaljert beskrivelse av hendelsen:

²⁷ Om natten vil Torgils våke over gutten, og så han kunne ikke se hvordan barnet kunne leve lenge etter dette, -
”og det synes meg svært tungt, hvis jeg ikke kan hjelpe ham; først skal det prøves å skjære i brystvorten min, ” –
og det ble gjort. Først rant det ut blod, siden blandet væske, og han holdt ikke opp før det kom melk, og den ble
gutten fødd opp med.

Um nóttina vildi Þorgils vaka yfir sveininum ok minntist þá drengiliga á karlmennsku ok kvaðst eigi sjá mega, at barn þat mætti lifa, nema mikit væri til unnit, ok vill hann eigi, at þat deyi. Lætr hann nú saxa á geirvörtuna á sér, ok kemr þar blóð út; síðan lætr hann teygja þat, ok kom þar út blanda, ok eigi lét hann af, fyrr en þat var mjólk, ok þar fæddist sveinninn við, ok um nóttina trúði hann sér eigi til vöku, fyrr en hann lét glóð undri fætr sér.²⁸ (ÍF, XIII 1991: 288-289)

I denne versjonen er det tydeligere at Torgils gir en av reisekameratene ordre om å skjære i brystvorten hans. Fremkallingen av melk fremstår dessuten som enda mer møysommelig enn i *SV*. Her står det at han hele to ganger må ”teygja” brystvorten for å fremkalle melk, og i mellomtiden kommer andre væsker ut. ”Teygja” betyr enten ”strekke” eller ”tøye”, og kan eventuelt overført bety ”lokke” (Hægstad 1963: 695). Ordet beskriver i denne sammenhengen Torgils’ store fysiske strev med å forvandle mannsbrystet sitt til et ammende bryst, samtidig som det viser til en imponerende viljestyrke. *LV*-versjonen fremstiller altså ammingen som både en fysisk og en mentalt mer krevende øvelse enn versjonen i *SV*.

Ammingen som mandig handling: ”drengiliga á karlmennsku”

Også andre forskjeller mellom versjonene er signifikante. *LV*s fyldigere gjengivelse inneholder for eksempel en formulering som beskriver Torgils’ holdning til den dramatiske handlingen han er i ferd med å utføre, nemlig frasen ”Þorgils (...) minntist þá drengiliga á karlmennsku”. Uttrykket inneholder ”mandige verdier” som er i tråd med den moral- og æresforståelse som sagalitteraturen representerer: adverbet ”drengiliga” kan oversettes med ”mandig” eller ”modig”, ”ridderlig”, ”sterk” eller ”storsinnet” (Hægstad 1963: 102), og adjektivet ”mikit” betyr stort. Frasen kan dermed oversettes til: ”Han oppfordret sterkt (eller djervt) til å vise mannsmot”. Her blir en utpreget kvinnelig handling beskrevet i vendinger som uttrykker mannlige verdier som storsinn og djervhet. På bakgrunn av sagalitteraturens æreskodeks fremstår dette paradoksalt. Beskrivelsen står også i motsetning til etablerte syn både på kjønnsverskridelse i alminnelighet og på væskende brystvorter i særdeleshet. Som nevnt tidligere diskuterer Helga Kress i boken *Máttugar meyjar* (1993) hva slags symbolikk væskende mannebryst i *Laxdæla saga* impliserer. Etter Kress’ syn er brystvorter i

²⁸ Om natten ville Torgils våke over gutten. Han oppfordret sterkt til å vise mannsmot og sa han kunne ikke se hvordan barnet kunne leve uten at noe stort ville bli gjort for det, og han ville ikke det skulle dø. Han lar seg da skjære i brystvorten sin, og det kom blod ut; siden lar han den strekke, og det kom blandet væske ut, og de gav seg ikke før det kom melk, og av den fikk gutten føde. Om natten våget han ikke å våke, før han la glør under føttene på seg.

utgangspunktet å forstå som kvinnelige ”organer”, også når de sitter på mannskroppen (Kress 1993: 144). Dette innebærer nødvendigvis at menns væskende brystvorter må tolkes som skamfullt. Hvis vi overfører Kress’ tolkning av *Laxdæla saga* til Torgils’ tilfelle i *Flóamanna saga*, impliserer hans væskende brystvorte at han utvilsomt og entydig gjennomfører en pinlig overskridelse av kjønns grensene. Han må i så fall være seg bevisst det skambelagte ved handlingen. Men skammelig fremstilles verken han eller hans blødende-melkende bryst. Kress’ påstand om at væskende brystvorter *per se* er å forstå som vanærende for islendingesagaenes mannlige aktører, står dermed i skarp kontrast til *LIV*-versjonens ammemotiv, hvor Torgils’ beslutning om å gjøre sin brystvorte væskende fremstilles i flatterende, maskuline vendinger. Gitt at islendingesagaene skal betraktes som en helhetlig genre, kan Kress’ påstand om skammen i menns væskende brystvorter altså ikke benyttes som et karaktertrekk ved genren som sådan.

Litterær påvirkning fra legendegenren

Den mest iøynefallende forskjellen mellom de to sagaversjonenes utforming av ammemotivet er imidlertid *LIV*s opplysning om at Torgils legger glødende kull under føttene etter å ha fremkalt melk og ammet gutten. Å bære glødende kull eller jern var en del av middelalderens såkalte gudsdøm-praksis. Gudsdømmene bygget på en forestilling om at Gud med sin miskunn ville gripe direkte inn i historien ved å skåne uskyldige eller rettferdige mennesker fra prøvelser, hvis etterfølgende skadevirkninger fra glødende varme eller kokende vann ellers ville være store (Monclair 2004: 487). På norrønt ble fenomenet gjerne kalt ”jernbýrð” (jernbyrd). Prøvene kunne også bestå i tvekamper eller i å kastes i vann for enten å flyte ved sin skyld eller synke ved sin uskyld. I enkelte kongesagaer blir fenomenet beskrevet, som for eksempel i *Håkon Håkonssons saga*, hvor det fortelles at kongemoren Inga fra Varteig skal bære glødende jern som bevis på at Håkon er av kongelig opphav. Interessant nok var gudsdøm det eneste befrielsesmiddel ved anklager om homoseksualitet (Monclair 2004: 487).

Passasjen i *LIV* må knytte seg til middelalderens gudsdømsforestilling. Det er videre nærliggende å tolke den som en del av sagaens ”kristne element”, som generelt preger *Flóamanna saga* i høy grad. Fortellinger om glødende kull og gudsdømmer forekommer også som motiv i latinske helgen- og martyrlengender fra helt tilbake til oldkirkens tid. I legenden om den hellige Lupait, som skal ha vært søster av den hellige Patrick av Irland, fortelles det for eksempel at hun bærer glødende kull uten å ta skade på verken kropp eller klær, for å fri

seg fra falske anklager²⁹. Middelalderlegendene er fortellinger om hellige kvinner og menn, og deres funksjon i samtiden var først og fremst å tjene som oppbyggelig litteratur. I Norden var legender noe av den første litteraturen som ble oversatt fra latin, og genren var derfor kjent allerede under kristningstiden, i alle fall i muntlig form. De eldste bevarte fragmentene av legender på norrønt språk stammer imidlertid fra omkring 1150 (Mundal 1995: 7, 11-12). Else Mundal hevder at legendelitteraturen i Norden trolig har påvirket utformingen av den skriftlige sagalitteraturen (Mundal 1995: 15), og på et generelt grunnlag er det derfor ikke urimelig å påstå at enkelte passasjer i *Flóamanna saga* er legendeinspirerte. Som nevnt tidligere påstår Richard Perkins at sagaens kristne element kommer adskillig tydeligere til syne i *LV* enn i *SV*, en påstand som ammemotivets legendeaktige innslag kan støtte opp om.

At *Flóamanna sagas* oppbygning og tematikk synes å være påvirket av legendelitteratur, utgjør derfor ikke nødvendigvis et fremmedartet eller ualminnelig innslag blant islendingesagaene. Til gjengjeld oppviser sagagenren og legendegenren svært ulike moralforståelser. Den norrøne legendelitteraturen er formet etter latinsk mønster og europeisk religiøs tenkning, og tar dermed utgangspunkt i en moralforståelse hvor kristne forestillinger om ”skyld” og ”uskyld” står sentralt. Til forskjell fra dette er begrepene ”skam” og ”ære” som vi har sett de grunnleggende kategoriene i sagalitteraturens moralske utgangspunkt.

Hvis vi altså forutsetter at *LV*-versjonens innslag med glødende kull knytter seg til det generelle uskyldsmotivet i legendene, kan vi tolke Torgils’ handling som et renselsens tegn: ved å utholde glødende kull vil han fremholde sin ”uskyld” i den kjønnsoverskridende handlingen, og først deretter tør han våke. Dette stemmer overens med forestillingen om gudsdøm som den eneste måten å rense seg fra beskyldninger om ”homoseksuell” adferd. I så fall gjør narrasjonen det tydelig at Torgils selv er innforstått med det skammelige i å innta en kvinnerolle, og at jernbyrd er den eneste måten han kan motbevise en iboende *ergi*-kvalitet i handlingen. Med hensyn til den velkjente norrøne æreskodeks er ikke det noen urimelig antagelse. Men kulletts forbindelse til *skyldbegrepet* passer derimot dårlig med islendingesagaenes genremessige grunnpremisser. Mens selve handlingen i tråd med dette blir fremstilt på den norrøne sagamoralens premisser, knytter forekomsten av ”glødende kull” som bestanddel i motivet an til et særkristent, europeisk forestillingskompleks. I likhet med tekstens positive fremstilling av ammemotivet synes forekomsten av skyldbegrepet i *LV* å sprengte de rammer for sagagenren som Meulengracht Sørensen definerer. På en annen side kan forekomsten også være et overtydelig uttrykk for det kulturelle møtet mellom gammel og

²⁹ Referanse per desember 2008: <http://www.katolsk.no/biografi/lupairla.htm>

ny samfunnsorden, og mellom hedensk og kristen moral, som sagagenren generelt tematiserer. Kanskje er det nettopp symptomatisk for *Flóamanna sagas* kristne element at den overbeviste kristne Torgils knyttes til ”skyld” snarere enn ”skam”? Også andre passasjer i sagaen kan peke mot en forklaring av denne typen, som for eksempel de dramatiske møtene med den hedenske guden Tor, som svært eksplisitt illustrerer den moralske konflikten som råder både i sagaens individuelle aktører og i omgivelsene deres.

Forut for ammemotivet fortelles det at Torgils finner den drepte konens lik. Denne scenen knytter i begge sagaversjoner an til religiøs oppbyggelig litteratur. Torgils tolker situasjonen med kristent sinnelag; han beveges, handler etter sin samvittighet og håndterer i liten grad situasjonen etter samtidens æreskrav. Reaksjonen på likfunnet og Torgils’ beslutning om å hjelpe barnet blir fremstilt på en måte som synes utypisk for sagalitteraturens knappe følelesskildringer.

Ammemotivets bibelske allusjon: ”fyrst (...) blóð, síðan blanda”

I tillegg til å inneholde elementer som kan knyttes til helgenlegender, finnes en klar bibelsk parallell i frasen ”fyrst út blóð, síðan blanda” som forekommer i både *SV* og *LV*: før det kommer melk, renner det blod og deretter en blandet væske fra Torgils’ bryst, idet brystvorten blir skåret i. Dette alluderer til nittende kapittel i Johannesevangeliet, hvor versene 33 – 35, som jeg siterer i ovenstående kapittel, forteller at blod og vann rant fra Jesu gjennomstungne bryst. Torgils’ væskende bryst kan i så fall tolkes som en Kristus-allusjon: i likhet med Kristus som ofrer liv og ”verdslig ære” på korset, gir Torgils avkall på den æren som knytter seg til den tradisjonelle norrøne forståelsen av mandighet for at sønnen skal kunne leve. I stedet vinner han en annen form for ære, som ikke knytter seg til det norrøne æresbegrepet, men til kristen selvoppofrelse og ydmykhet, slik disse kommer til uttrykk blant annet i Bernards bildespråk. Torgils’ handling og bevarte heltestatus må nettopp tolkes ut fra den kristne forestillingen om ærbar ydmykelse: gitt kjønnsoverskridelsens sjokkerende og provokatoriske effekt i den norrøne sagalitteraturen, fremstår Torgils svært *modig* som våger å innta en slik eksplisitt kvinnelig og implisitt skamfull rolle. Slik gir den paradoksale kombinasjonen av kvinneverole og bevart heltestatus bedre mening. Middelalderens fysiologiske tenkning omkring kroppsvæsker muliggjør en parallellitet mellom Torgils’ væskende bryst og blodet og vannet fra Kristi bryst. Melken hans reflekterer på samme måte den feminine symbolikkens ammemotiver. Oppsummerende kan vi si at Torgils’ ”tapte ære” er en parallell til den forhånte Kristus som lider en ”skamfull” død på korset, med barnets frelse som resultat. Hans kjønnsoverskridende handling lar seg som sagt knytte til det kristne

begrepet ”skyld”. I tillegg knytter den seg altså til ”ære” i reversert, nytestamentlig forstand, snarere enn til den tradisjonelle norrøne ”ære”.

Andre bærende motiver i sagaens ”kristne element”

Sagaens kristne element står særlig sterkt i den delen av sagateksten som omhandler Grønlandsferden og tiden rett forut for den. Her finner vi en rekke scener hvor Torgils’ tilslutning til kristendommen og hans forhold til barnet Torfinn blir tematisert. Disse motivene fungerer til sammen konstituerende for det kristne elementet og tilføyer ammemotivet kompleksitet. Motivene løper som en rød tråd gjennom denne delen av sagaen, fremstår bærende for handlingen og lar seg knytte til en kristen symbolikk.

Torgils blir kristen og strider mot Tor

I 20. kapittel fortelles det at kristendommen kommer til Island, og at Torgils blir en av de første islendinger som lar seg kristne. Like etterpå oppsøker guden Tor ham i drømme om natten. Tor truer ham og sørger for at husdyrene hans dør, inntil Torgils en natt våker hos dyrene og trolig møter og overvinner Tor i våken tilstand. I 21. kapittel viser Tor seg enda en gang for Torgils i drømme og varsler at han skal gjøre ferden møysom for ham, men han får allikevel ikke Torgils til å gi opp kristentroen. Scenen er utformet på følgende måte:

Þorgils bíðr nú byrjar ok dreymir, at maðr kæmi at honum, mikill ok rauðskeggjaðr, ok mælti: ”Ferð hefir þú ætlat fyrir þér, ok mun hon erfið verða.” Draummaðrinn sýndist honum heldr greppligr. ”Illa mun yðr farast,” segir hann, ”nema þú hverfir aptr til míns átrúnaðar; mun ek þá enn til sjá með þér.” Þorgils kvaðst aldri hans umsjá hafa vilja ok bað hann burt dragast sem skjótast frá sér, – ”en mín ferð tekst sem almáttigr guð vill”³⁰ (ÍF, XIII 1991: 278).

Deretter fortsetter drømmen med at Tor leder ham ut på noen klipper der sjøen bryter voldsomt mot fjellsiden. Her truer han nok en gang Torgils med fæle forhold på reisen hans, med mindre han vender tilbake seg til Tor. Passasjen lyder som følger:

Síðan þótti honum Þórr leiða sik á hamra nökkura, þar sem sjóvarstraumr brast í björgum, – i slíkum bylgjum skaltu vera ok aldri ór komast, utan þú hverfir til mín.” ”Nei”, sagði Þorgils,

³⁰ Torgils venter nå på vind og drømmer at en mann kom til ham, stor og rødskjegget, og sa: ”Du tenker deg på ferd, og den vil bli strevsom”. Mannen i drømmen syntes ham morsk. ”Ille vil det gå med dere”, sier han, ”med mindre du vender tilbake til troen på meg; da vil jeg igjen hjelpe deg.” Torgils sa at han aldri ville ha hans hjelp igjen og ba ham dra bort fra seg det forteste han kunne, - ”og min ferd vil gå som den allmektige Gud ønsker.”

”far á burt, inn leiði fjandi! Sá mun mér hjalpa, sem alla leysti með sínum dreyra”³¹ (ÍF, XIII 1991: 278-279).

Her er allusjonen til Lukas-evangeliet temmelig opplagt. I dets 4. kapittel frister Satan Jesus i ørkenen blant annet ved å lede ham ut på et fjell og vise ham hva han har i vente, dersom han vender seg mot ham i stedet for mot Gud. Mens Tor *truer* Torgils, prøver Satan å *lokke* Jesus:

Og djevelen førte ham op på et høit fjell og viste ham alle verdens riker i et øieblikk. Og djevelen sa til ham: Dig vil jeg gi makten over alt dette og disse rikers herlighet; for mig er det overgitt, og jeg gir det til hvem jeg vil; vil nu du falle ned og tilbede mig, da skal det alt sammen være ditt. Og Jesus svarte ham og sa: Det er skrevet: Du skal tilbede Herren din Gud, og ham alene skal du tjene (Bibelen, Luk 4: 5-8).

Sagaens applikasjon av den bibelske myten på norrøne, mytologiske skikkelser lar seg forklare ut fra det rådende kristne historiesyn i middelalderen: de førkristne gudene ble tolket som avguder og demoner, som hedningene hadde gjort til gjenstand for tilbedelse før Åpenbaringen nådde dem. Torgils' svar på Tors trussel kan videre ses som en parallell til Markusevangeliets 8. kapittel, hvor Jesus som svar på Peters irettesettelse sier: ”Vik bak meg, Satan” (Bibelen, Mark 8: 33). Djevelen manifesterer seg i bibelske tekster altså både som personifiseringer og som menneskelig overmot, og Jesus avvæpner ham hver gang ved å be ham vike, slik også Torgils gjør i denne passasjen.

Om bord på skipet viser Tor seg enda noen ganger for Torgils i drømme. Han truer ham igjen med uvær, hvis han unnlater å tilbe ham og krever dessuten ofret en okse som Torgils viet ham en gang i tiden; oxen får han, men Torgils' troskap får han fortsatt ikke. Derimot vil resten av mannskapet gjerne tilkalle Tor til hjelp på ferden, men de får ikke lov av Torgils. Dette fører til en viss konflikt både om bord og under overvintringen på Grønlands østkyst. Her står Torgils og hans menn som en motsetning til Jostein og hans følge, som representerer den gamle, ”djevleske” hedendom. De dør etter tur, nærmest som fortjent. Når Torøy blir funnet drept og Torgils bestemmer seg for å amme sønnen selv, er Josteins følge således ikke til stede lenger. Dette kan kanskje forklare hvorfor ammingen tilsynelatende ikke vekker noen negativ reaksjon hos Torgils' reisekamerater; de gjenlevende mennene er alle

³¹ Deretter syntes han Tor ledet ham ut på noen klipper, der sjøgangen slo mot fjellene, - i slike bølger skal du være og aldri komme ut av, om du ikke vender deg til meg”. ”Nei”, sa Torgils, ”far bort, din leie djevel! Han vil hjelpe meg, som løste alle med sitt blod”.

lojale mot ham, og på et fortolkningsplan utgjør de derfor en del av Torgils' kristne representasjon.

Ergi-forestillingens tilstedeværelse i sagaen

I 24. kapittel forekommer et motiv der det fortelles at mannskapet lider av en voldsom tørste og i fortvilelse blander sammen saltvann fra sjøen med egen urin, med den hensikt å drikke blandingen. Torgils er lite begeistret for idéen, han aner uråd og setter seg fore å mane bort forbannelsen som forårsaker mangelen på drikkevann. I det samme flyr en stor, stygg fugl forbi båten deres. I *SV* lyder passasjen som følger:

Tekr þá nú at þyrsta fast. (...) Þeir gerðust þá mjök máttfarnir af þorsta, en var hvergi nær vatn. Þá mælti Starkaðr: ”Þat hefi ek vitat menn hafa gert, ef líf þeira hefir við legit, at menn hafa blandat saman sjó ok hlandi.” Þeir taka nú auskerit ok míga í ok blönduðu við sjó ok báðu Þorgils leyfis at drekka. Hann kvað várkunn á, en kvaðst þó hvárki banna né lofa. En er þeir ætluðu at drekka, bað Þorgils þá fá sér ok kvaðst skyldu mæla fyrir minni. Hann tók við ok mælti svá: ”Þú, it argasta dýr, er ferð vára dvelr, skalt eigi því ráða, at ek né aðrir drekki sinn þarfagang.” Í því fló fugl, því líkastr sem álkuungi, burt frá skipinu ok skrækti við. Þorgils hellti síðan útbyrðis ór auskerinu. Síðan róa þeir ok taka sér vatn, ok var þat síð dags³² (ÍF, XIII 1991: 296-298).

Uttrykksmåten som Torgils benytter til å mane forbannelsen vekk er bemerkelsesverdig i vår sammenheng. Han roper: ”Þú, it *argasta* dýr” (”Du, ditt mest perverse dyr”). Ordet ”argr” brukes her til negativ utskjelling, slik dets leksikalske betydning skulle tilsi. Torgils selv tar uttrykket i sin munn, til tross for at han etter norrøn æres- og kjønnsforståelse selv har gjort seg skyldig i noe som ligner ”argr” oppførsel. *LVs* versjon uttrykker ytterligere at *erg*-forestillingen utgjør en del av sagaens forståelsesbakgrunn:

Tekr þá nú at þyrsta mjök. (...) Vatnit var hvergi í nánd, ok verðr þeim nær farit af drykkleysi. Þá mælti Starkaðr: ”Þess hefík vitat dæmi, at menn hafa blandat allt saman, sjó ok hland.” Taka nú örskotuna ok míga í ok kváðu þat gert vera, ef líf manna lægi við, ok báðu Þorgils leyfis at, en hann kvað várkunn á, kveðst hvárki banna né leyfa, – ”en eigi mun ek drekka,”

³² Nå begynner de å tørste kraftig. De ble maktesløse av tørste, men vann var ingen steder i nærheten. Da sa Starkad: ”Jeg har hørt at folk har gjort, når livet deres var i fare, at de har blandet sammen sjø og piss.” De tar nå øsekaret, pisser i det og blander sjøvann i, og ber Torgils om lov til å drikke. Han sa det var synd på dem, og at han verken ville forby eller tillate det. Og da de skulle til å drikke, ba Torgils om å få det til seg og sa han ville signe skålen. Han tok imot og sa så: ”Du, ditt mest perverse dyr som hindrer ferden vår, skal ikke forvolde at verken jeg eller andre drikker sitt eget vann!” I det samme fløy en fugl som lignet en alkeunge bort fra skipet og skrek. Torgils helte deretter øsekaret over bord. Siden ror de og får seg vann, og det var da sent på dagen.

segir hann. Þeir gerðu drykkinn. Þorgils kveðst nú vilja taka við aurskotunni ok kveðst skyldu mæla fyrir minni. Hann mælti svá: ”Þú, it arga ok it illa kvikindi, er vára ferð dvelr, skalt eigi því ráða, at ek skal hvárki drekka minn þarfagang né aðrir.” Ok í því bili fl[ó fugl, því] líkastr sem álkuungi, ok skrækta við illiliga. Þorgils [segir: ”Þetta] er enn lítil laun hjá því, sem vert var, er þér firrðu[ð m]ik glæpnum, en hugstætt má oss verða þessi skömm ok hneisa, [ok he]ðan af mun batna um vart ráð. Róm nú at ísnum ok v[erum] kátir ok glaðir, ok lagði oss nú nær, ok vildi guð, at vér forðaðimst þessa skómm.” Taka þeir nú vatn á isnum, ok var þat síð um daginn³³ (ÍF, XIII 1991: 296-298).

Ogsá her skjeller han styggedommen ut som plager dem ved å rope: ”Þú, it *arga* ok it illa kvikindi” (”Du, ditt perverse og onde vesen”). Utsagnet i begge versjoner eksemplifiserer *ergi*-forestillingens gyldighet og tilstedeværelse i *Flóamanna saga*. I *LV*-versjonen kommer det dessuten til uttrykk at Torgils og følget hans selv er oppmerksomme på at det hefter skam – slik tradisjonen forstår den – til ferden deres. Torgils uttrykker det på følgende måte: ”hugstætt má oss verða þessi skömm ok hneisa, [ok he]ðan af mun batna um vart ráð”. Róm nú at ísnum ok v[erum] kátir ok glaðir, ok lagði oss nú nær, ok vildi guð, at vér forðaðimst þessa skómm” (”Men vi må huske på denne skammen og vanæren. Fra nå vil situasjonen vår bedre seg. La oss nå ro bort til isen og være glade og lystige. Gud var med oss og ville at vi unngikk denne skammen”). I dette ligger en forventning om at forholdene, som synes skammelige etter jordiske mål, er en prøve på deres utholdenhet som kan føre til (himmelsk) ære siden. Her henviser teksten på den ene siden til det tradisjonelle begrepsparet ”skam” og ”ære”, men begrepenes betydning knytter seg til den kristne forestillingen om sammenhengen mellom jordisk ydmykelse og himmelsk ære. Denne sammenstillingen av det tradisjonelle norrøne æreskomplekset og den reverserte, kristne æresforståelsen er betegnende for *Flóamanna saga* i alminnelighet og sagaens ammemotiv i særdeleshet.

Som vi har sett er altså *ergi*-forestillingens utvilsomt tilstedeværende i sagaen. Den onde fuglen, som representerer en negativ kraft, blir betegnet som ”argr”. At Torgils’ kjønnsoverskridelse ikke fremstilles på en tilsvarende negativ måte, til tross for at *ergi*-forestillingen forekommer, er at den knytter seg til et annet kulturelt og moralsk paradigme

³³ De begynner nå å tørste veldig. (...) Vann var ingen steder i nærheten, og de holder på å forgå av tørste. Da sa Starkad: ”Jeg har hørt om et slikt tilfelle, at folk har blandet sammen sjø og piss”. De tar nå øsekaret og pisser i det og sa at det kunne gjøres om menneskeliv var i fare. Og de ba Torgils om lov til å drikke, og han sa det var synd på dem, og ville verken forby eller gi lov til det, - ”men ikke vil jeg drikke,” sier han. De gjør drikken i stand. Torgils sier at han nå vil ta øsekaret og sier at han vil signe skålen. Han sa så: ”Du, ditt perverse og onde vesen som hindrer ferden vår, skal ikke forvalde at jeg eller andre drikker sitt eget vann.” Og i samme stund fløy en fugl som lignet en alkeunge og skrek fælt. Torgils sier: ”Dette er igjen dårlig lønn mot det det var verdt, at dere hindret meg i å synde. Men vi må huske på denne skammen og vanæren. Fra nå vil situasjonen vår bedre seg. La oss nå ro bort til isen og være glade og lystige. Gud var med oss og ville at vi unngikk denne skammen. De tar seg nå vann fra isen, og det var da sent på dagen.

enn det norrøne æreskomplekset, og derfor krever en annen forklaring enn dette gir rom for. Dette kommer jeg tilbake til nedenfor. Først skal jeg diskutere sagaens eneste nidaktige beskyldning mot den ammende Torgils.

Nid mot Torgils

I sagaens 25. kapittel fortelles det at Torgils' og Eiriks menn kappes om å skryte av sine herrer. Kol roser Torgils' storhet og modige bragder, men en av Eiriks menn, som heter Hall, fornærmer til gjengjeld Torgils med følgende påstand:

”Þat er ójafnt,” segir hann, ”því at Eiríkr er höfðingi mikill ok frægr, en Þorgils þessi hefir verit í vesöld ok ánauð, ok óvíst er mér, hvárt hann er heldr karlmaðr en kona”³⁴ (ÍF, XIII 1991: 305).

Halls anklage fremstår naturlig nok berettiget, fordi Torgils så åpenbart har inntatt en kvinnelig rolle. Fornærmelsen virker nærmest forløsende og påpeker nettopp det ulogiske ved at Torgils både ammer barn og bevarer sin heltestatus. Men mens Torgils' person er i uoverensstemmelse med islendingesagaenes æreskodeks, er Kols reaksjon på nidet mot herren hans i samsvar med med sagagenrens generelle ”moralske” utgangspunkt. I likhet med Torgils' utskjelling av fugle-illvætten, er det her tydelig at *ergi*-forestillingen er like levende og dens provokasjonseffekt like sterk i Torgils' kristne følge som i Eiriks hedenske samfunn.

Nidet mot Torgils rommer også en anklage om fattigdom og nød: ”Þorgils hefir verit í vesöld ok ánauð” (”Torgils har vært i elendighet og nød”). Det spottende i denne kommentaren henger sammen med en forståelse av jordisk eiendom og materiell fremgang som forutsetning for makt, ære og mandighet. Også denne beskyldningen treffer blink: Torgils' reise over havet er i høy grad preget av sult og nødtørftige forhold. De kummerlige reisekårene står i kontrast til Eiriks situasjon i Brattalid. Han lider ingen materiell nød, men har tvert imot etablert et vellykket samfunn som han er høvding over. I både førkristen tid og i middelalderen har tilgangen på materielle ressurser dannet utgangspunkt for hvorvidt menneskene har kunnet kalle seg frie. Frihet innebar muligheten til å bestemme over eget land og legeme. Om man var fri eller ufri var et avgjørende kriterium for sosial rang, og å såre eller krenke frie mennesker kunne ingen gjøre ustraffet (Steinsland 2005: 366-367).

³⁴ ”Det er en ujevn sammenligning”, sa han, ”for Eirík er en stor og berømt høvding. Men denne Torgils har vært i elendighet og nød, og for meg synes det uvisst, hvorvidt han er mest mann eller kvinne”.

Fornærmelsen mot Torgils består altså både i anklage om rystende kjønnsoverskridelse og om et liv i trellekår. Den tradisjonelle norrøne forståelsen av materiell styrke, politisk makt og ærefullt liv står som motsetning til det europeiske, monastiske idealet om ydmykhet og fattigdom. På denne bakgrunnen kan Torgils' vanskelige vei til Grønland for det første være en allusjon til den gammeltestamentlige fortellingen om israelittenes ørkenvandring, og for det andre et legendeinspirert motiv som tematiserer den lange og vanskelige "korsveien" som den eneste veien til Gud.

Fremstillingen av forholdet mellom Torgils og Eirik gjentar altså sagaens gjennomgående tematisering av striden mellom "det gode" og "det onde", mellom kristne og hedenske krefter. Mens Torgils nok en gang fremstilles som kristendommens representant, fungerer Eirik her som et hedenskapets innslag, slik guden Tor gjør det tidligere i sagaen.

Som sagt fremstår også Torgils' reisekamerat Jostein som kontrasterende, hedensk motpart til den kristne Torgils. Mens teksten nøyer seg med å *antydde* at Jostein og hans hedenske sympatier representerer et underlegent og dårlig selskap for den rettroende Torgils, fremstilles Eirik som en tydeligere hedensk sympatisør. Denne sympatien innebærer en tydelig antipati overfor Torgils og står i motsetning til tekstens positive fremstilling av ham. Eirik demonstrerer dessuten sin svikefulle personlighet blant annet ved å svikte en viktig avtale og la Torgils bekjempe en hel røverbande alene. Men Torgils klarer brasene helt på egen hånd, og dermed kan hans *mandige* styrke ikke betviles. Her fungerer han som en dyktig ambassadør for kristendommens sak innenfor rammen av den tradisjonelle æreskodeksen.

Motivkjede: fra farsrolle til morskjærighet

Forholdet mellom Torgils og sønnen Torfinn er et hovedtema i sagaens Grønlandsdel. Det beskrives gjennom en rekke scener som til sammen utgjør en "motivkjede"; fortellingen om reisens mange prøvelser danner bakgrunnen for tematiseringen av forholdet mellom far og sønn. Ammemotivet er det første av motivene i kjeden og innleder forholdet, som i og med ammingen tar en original vending. Motivene følger naturlig nok Torfinns korte liv, fra han blir født på østkysten av Grønland og må ammes av faren til han dør på veien fra Grønland, via Irland til Island. Motivene som har Torgils' forhold til den lille sønnen i sentrum har jeg valgt å kalle en "motivkjede", fordi det ene motivet avløser det andre, som på sin side belyser det forrige. Til sammen befester de den stadig sterkere bindingen mellom far og sønn, samtidig som de utdyper sagaens ammemotiv.

Motivkjeden innledes som nevnt av ammemotivet i sagaens 23. kapittel, hvor Torgils' forhold til sønnen både på generelt grunnlag og ikke minst på grunnlag av norrøne

forestillinger om maskulinitet og ære gis en høyst spesiell karakter. Forholdet blir ytterligere belyst i 24. kapittel: reisefølget har tilsynelatende mistet båten sin i løpet av natten, og i fortvilelse over dette vil Torgils la Torfinn drepe. Men mennene hans lyster ikke denne ordren, noe Torgils senere er takknemlig for. At Torgils angrer på avgjørelsen sin, tyder på at han nærer stor kjærlighet til sønnen, men at han allikevel betrakter hans livsmuligheter med en viss kjølig rasjonalitet.

Det neste motivet i kjeden forekommer i 25. kapittel. Der løper Torfinn en isbjørn i møte i Brattalid og blir nesten slått i hjel av den. Men Torgils slipper staks alt han har i hendene, styrter til og dreper dyret i siste øyeblikk, redder sønnen og får stor ære av det. Her fremstår farens kjærlighet til barnet som bekreftende på hans mandige dyder som mot og styrke. Scenen fremhever altså "frelserens" uredde handlekraft og hans djervhet i kampen mot så vel udyr som djevler. Her kommer storheten i hans personlighet til uttrykk.

I 28. og 29. kapittel fortelles det videre at Torfinn skylls over bord av en stor bølge på turen fra Grønland til Island. Torgils reagerer umiddelbart ved å si følgende: "Sú bylgja gekk nú yfir, at eigi þarf at ausa" (ÍF, XIII 1991: 311) ("Nå skylte en slik bølge over oss, at det ikke trengs å øse"). Men straks etter skylls Torfinn levende inn igjen av en annen stor bølge, og i samme øyeblikk gir Torgils ordre om at båten skal øses: "Ausi hverr sem má!" (ÍF, XIII 1991: 311) ("Øs, hver den som kan!"). Hendelsen gjør det klart at hele Torgils' mening med livet henger sammen med barnets velbefinnende. I tre av kjedemotivene er Torfinn nær døden, og her henger Torgils' sinnsstemning nært sammen med barnets situasjon: først driver desperasjon ham til å ville drepe sønnen; deretter trues barnet av en isbjørn, og dermed glemmer Torgils straks seg selv og springer besluttsomt frem og dreper dyret; og til sist medfører forestillingen om at barnet er druknet et ønske om selv å gi livet opp. Kjærligheten til sønnen er altså avgjørende for de vurderinger han gjør som kaptein på Grønlandsferden, og den preger hans sinnstilstand.

Noen dager før de når Island, dør allikevel Torfinn av sykdom. Da sørger Torgils så voldsomt at han nekter å skilles av med barneliket: "Þorgils kvað þá lengi fylgzt hafa, sagði þá ok ekki at svá búnu skilja mundu" (ÍF, XIII 1991: 312) ("Torgils sa at de hadde fulgt hverandre lenge, og at de ikke kunne skilles med dette"). I motsetning til scenen i 24. kapittel tidligere i sagaen, hvor Torgils antyder at Torfinn helst bør dø på grunn av reisens håpløse utsikter, har her kjærligheten til barnet vokst seg så sterk, at en viss irrasjonalitet følger i kjøvannet av den. Når mennene hans får begravet Torfinn bak farens rygg, kan han verken spise eller sove på flere døgn, og han utbryter at han har medynk med kvinners kjærlighet til barna sine: "Þorgils kvaðst mundu várkynna konunum, þótt þær ynni brjóstbörnunum meira

en öðrum mönnum” (ÍF, XIII 1991: 312) (”Torgils sa han hadde forståelse for at kvinner elsket brystbarna sine mer enn andre mennesker”). Det norrøne verbet ”várkunna” kan blant annet bety ”unnskyld”, ”synes synd på”, ”ha vondt av” eller ”ha tålmodighet med”, og det tilhørende substantivet ”várkunn” betyr ”medynk”, ”tålmodighet”, ”tilgivelse” eller ”forståelse”. I enkelte andre norrøne skrifter anvendes det samme ordet om Kristi kjærlighet og Marias ømme omsorg for menneskene (Undset 1952: 153). Dette understreker hvordan motivkjeden, som utgjør den viktigste delen av sagaens kristne element, konstituerer handlingsgangen i Grønlandsdelen generelt og forholdet mellom Torgils og Torfinn spesielt. I likhet med *LV*s versjon av ammemotivet beskrives her en kvinnelig egenskap i rosende vendinger: Torgils sammenligner seg selv med mødre flest, og kjærligheten til barnet har på grunn av ammerelasjonen nå utviklet seg til en ”morskjærlighet”. Den fremstår mer lidenskapelig enn den farskjærligheten som dominerer forholdet til sønnen tidligere i sagaen. Til tross for sagagens konkrete og objektive fremstillingsform er dette en dypt følelesladet replikk. I sin fortolkende parafase over sagaen skriver Sigrid Undset at ordene som sagaskriveren har lagt i Torgils’ munn etter sønnens begravelse er det mest ridderlige som noen mann har sagt om kvinner (Undset 1952: 153).

To sekundære ammemotiver

I sagaens Grønlandsdel finner vi i tillegg til hovedammemotivet i 23. kapittel to andre, mindre signifikante scener med amming av Torfinn som motiv. Jeg har valgt å kalle disse ”sekundære” ammemotiver, til forskjell fra ammemotivet der Torgils ammer, som er den primære gjenstand for denne analysen. De forekommer begge i 24. kapittel og kommuniserer med hovedammemotivet i det foregående kapitlet.

For det første fortelles det at reisefølget endelig finner bebyggelse, og der får Torfinn drikke melk av en kvinnes bryst for første gang siden morens død. Barnets reaksjon på kvinnemelken beskrives på følgende måte: ”sagði hann mjólk föður síns ekki svá lita” (ÍF, XIII 1991: 299), og kan oversettes med: ”Han sa at melken til faren hans ikke hadde slik farge”. For det andre fortelles det at følget omsider ankommer Eirik Raude i Brattalid, og her får Torfinn enda en fostermor, men han vil ikke drikke melken hennes før etter mørkets frembrudd: ”Þorfinni var fengin fóstura, ok vill hann ekki mjólk drekka, fyrr en myrkt var; þá var hann af brjósti vaninn” (ÍF, XIII 1991: 302) (”Torfinn fikk en fostermor, men han ville ikke drikke melk før etter mørkets frembrudd; da vente han seg av med brystet”). To ganger skal Torfinn altså drikke melk av kvinners bryst, og det hefter sære omstendigheter ved begge tilfeller. Like etterpå blir han dessuten avvendt fra brystmelk.

Scenene står som utbroderinger av sagaens første og primære ammemotiv og tillegger det visse tolkningsmuligheter. For det første har melken en annen farge enn han er vant til, sier Torfinn; kvinnemelken *ligner* ikke farens melk. Og for det andre vil han bare die etter mørkets frembrudd. Eldar Heide setter Torfinns ønske om å die i mørket i sammenheng med *ergi*-forestillingen; barnet er vant til å få melk når det er mørkt, fordi Torgils slik har villet skjule skammen det innebærer for ham å innta rollen som amme (Heide 2001: 85). Dermed forutsetter Heide at ammemotivet impliserer skam og ambivalens hos Torgils. En antydning av lignende art ligger også latent i *LV*'s versjon av motivet, der innslaget med glødende kull kan være uttrykk for Torgils' følelse av "skyld" i kjønnsoverskridelsen. Tolkningen forutsetter videre at det hefter en alvorlig lyte ved Torgils, som både han selv og den litterære tradisjonen er innforstått med. Som sagt tidligere kan dette umiddelbart fremstå som en rimelig oppfatning, med hensyn til *ergi*-forestillingens sentrale posisjon i mentaliteten og moralforståelsen som gjennomsyrrer norrøn sagalitteratur. Men tekstens konsekvent positive fremstilling av Torgils gjennom hele sagaen, ammemotivets manglende referanse til skam og hans selvoppofrende holdning overfor barnet, svekker en slik tolkning. Så lenge verken teksten eller tradisjonen fremstiller Torgils som en skambelagt skikkelse, men tvert imot vektlegger hans heltemot og mandighet, må vi forutsette at Torgils ikke er å betrakte som "arg". Derimot bør han kalles en komplisert sagahelt, noe som i og for seg ikke er uvanlig for islendingesagaene. Også enkelte andre sagahelter har uakseptable eller negative egenskaper, men fremstilles helteaktige på tross av dem. Gunnlaug Ormstunge og Egil Skallagrímsson er eksempler på dette. Gunnlaug bryter avtalen med Helga og fremstår på mange måter som en usympatisk og vanskelig person. Egil er problematisk ved sitt uhøviske og ville vesen, men ikke desto mindre blir han fremstilt som en mandig og helteaktig figur. Det kompliserte ved Torgils består på sin side ikke i at han er "arg", men derimot at han høster sin heltestatus fra et annet etisk paradigme enn den tradisjonelle norrøne æreskodeksen.

I forordet til sin oversettelse av *Flóamanna saga* fra 1809 tolker den danske professoren Birgir Thorlacius barnets ønske om å die i mørket på en annen måte: Torfinn vil ha det mørkt, for å slippe å se at melken ser annerledes ut enn farens (Thorlacius 1809: 17). Forordet i Thorlacius' tohundre år gamle oversettelse preges av et temmelig ukritisk forhold til den generelle historisiteten i sagalitteraturen og dessuten av en noe ubeskjeden, nasjonalromantisk holdning til storheten ved fordums helter. Men fortolkningen hans er ikke helt uinteressant av den grunn, og den inneholder synspunkter som kan virke belysende på ammemotivets litterære sammenheng. For det første understreker han gang på gang sagaens fremstilling av Torgils' edle sinn og hans helteaktige fremferd, og avviser dermed indirekte

enhver antydning om at det skulle hefte et *argt* potensial ved hans person. Videre knytter han Torfinns problematiske forhold til fostermødrenes melk utelukkende til barnets egen opplevelse av henholdsvis farens og kvinnenens melk, og mener at dette ikke forteller noe om eventuell skammelighet fra noe som helst hold. I følge Thorlacius er det altså ikke omgivelsenes holdning til ammingen som utgjør problemets kjerne for Torfinn, men derimot melkens utseende, smak eller konsistens. Dette kan knyttes opp mot middelalderens forestillinger om ”hellig føde” som forstås som vesensforskjellig fra verdslig mat, og er helt sentral i både kirkens liturgi og deler av middelaldersk helgenlitteratur.

Forestillinger om føde

Hellig føde

Torfinns problemer med kvinnemelk er det nærliggende å se i lys av fortellingen om Bernard som ammer Maria i *Mariu saga*. Som nevnt i forrige kapittel forteller legenden at Bernard på barnlig, lidenskapelig vis får drikke melk av Marias bryst for å stille sin fysiske og ikke åndelige tørste, fordi hans tørste tunge så flittig hadde æret hennes pris. Det fysiske i legendens fremstilling av ammingen er som vi har sett et originalt norrønt innslag i tradisjonsstoffet om Bernard. Det baserer seg trolig på en interesse for *hellig føde* som er kjennetegnende for senmiddelalderens religiøse kultur i Europa. Som vi har sett gir 1100-tallets hagiografier uttrykk for en nattverdsfromhet som først og fremst forstår det forvandlede nattverdsbrødet som en åpenbaring; *synet* av det hellige utgjør den viktigste opplevelsen av det. På 1300-tallet er det derimot den hellige fødens *smak* og *konsistens* som er sentralt, og slik presenterer den hagiografiske litteraturen nå nattverdets hellighet. Som vi har vært inne på er forvandlingen av brød og vin under messen fundamental for forestillingen om forening med Gud, som er grunnleggende for kirkens liturgi og for cisterciensernes symbolikk.

Caroline Walker Bynum skriver i boken *Hellig føde, hellig faste* (2004) at mat var et kraftig ladet symbol i middelalderen, fordi den symboliserte både offer og tjeneste:

Når maten må knuses av tennene før den kan assimileres og bidra til å opprettholde livet, gjenspeiler og rekapitulerer den både lidelse og fruktbarhet. (...) Og det lidende, knuste, korsfestede legemet på korset som menneskehetens frelse springer ut av, er mat i kristendommens lære” (Bynum 2004: 44).

Beskrivelsen av nattverdsfromhet står adskillig mer sentralt i fortellinger om kvinnelige helgener enn i hellige menns *vitæ*, noe som trolig har med middelalderens arbeidsoppgaver å

gjøre. Fordeling og tilberedning av mat var generelt kvinnenenes ansvarsområde, og kvinnekroppen ble blant annet på grunn av sine ammeegenskaper betraktet som mat i seg selv. Å ”nære” både andre og seg selv var for middelalderens kvinner et grunnleggende religiøst engasjement. Dette har gjort mat til et tilgjengelig symbol for kvinner og forklarer matens store symbolske kraft i deres liv (Bynum 2004: 124). I forlengelsen av matens betydning for middelalderens kvinner i alminnelighet, ble *faste* et tilsvarende kraftig symboluttrykk for fromme kvinner i særdeleshet. Nattverden innebærer for dem enten mystisk og lykksalig union med guddommen eller forening med Kristi lidelse og smerte, og ”sult” fungerer som en kraftig metafor for ”begjær”. Matbilder blir i hellige kvinners *vitæ* brukt både om nattverden og om andre åndelige opplevelser, men mat var først og fremst hjørnesteinen i deres religiøse praksis. Middelalderske fortellinger om nattverdsmirakler er altså stort sett en kvinnelig genre (Bynum 2004: 44, 81, 124). I mange fortellinger om hellige, nederlandske kvinner som levde på 11- og 1200-tallet spiller forskjellen mellom hellig og profan føde en vesentlig rolle. Den hellige føden inntas gjerne på bekostning av alminnelig mat, som på sin side aldri inntas uten gråt og klage. I enkelte *vitæ* heter det for eksempel at kvinnene kan smake forskjell på viglsede (hellige) og uviglsede (profane) hostier, og når de på et tidspunkt blir gitt uvigsløst nattverdsbrød i munnen, spyr de det straks ut igjen. Om andre fortelles det at de utelukkende lever på nattverdsbrød (Bynum 2004: 114, 122-123). Det er altså karakteristisk for helgenvitæ, som har mat som sentralt emne, at ”hellig føde” er den eneste næring helgenene ønsker å ta til seg.

Som vi har sett, alluderer Torgils’ skikkelse i sagaens primære ammemotiv til bibelske tekster, hvor han fungerer som parallell til Kristus. Ammingen hans spiller opp mot cisterciensisk spiritualitet og en dertil hørende forestilling om forening med guddommen gjennom brystkontakt og inntak av hellig næring. Torgils’ melk reflekterer en tilsvarende forestilling om hellig føde; den frelser barnet fra undergang, slik Kristi væskende bryst på et tidspunkt i historien har frelst verden, og som kulten minnes og reaktualiserer ved inntak av hellig føde i messen. Leser vi de sekundære ammemotivene i 24. kapittel i lys av dette, kan Torfinns problematiske forhold til kvinnemelk tolkes analogt med enkelte kvinnelige middelalderhelgeners problemfylte forhold til profan føde: fordi han er vant til fargen og konsistensen av sin fars melk, fortoner kvinnenenes ”alminnelige” brystmelk seg uinteressant for ham. Dermed følger det også logisk, at han snart etter å ha erfart ”profan melk” mister interessen for den og avvennes brystet.

”Hedensk” føde

I motivet i 24. kapittel, der den store, stygge fuglen forårsaker mannskapets fortvilte tørste og lokker dem til å drikke deres eget urene vann, er også ”føde” et sentalt tema. Men dette motivet står i et motsetningsforhold til ammemotivet og dets gjenspeiling av nattverdsfromhet. Fuglen som her er på ferde og lager vanskeligheter for Torgils, er en illvætte og må være forbundet med Tors onde verk. Denne gangen innebærer djevleskapen hans at mannskapet er i ferd med å ta til seg en drikk som er alt annet enn himmelsk. Den er snarere et ugudelig og urent brygg og er et verk etter Tors hevngjerrige, hedenske hjerte; forbannelsen driver etter hans vilje mannskapet til å ville drikke sitt eget ”avfall”, en nedverdiggende og ”stygg” væske, som sikkert er farlig både for fysisk og sjelelig helse. Som en djevlelsens representant i sagaen og en motsetning til den Kristus-alluderende Torgils, står hans heksebrygg som en grell kontrast til den hellige føden som ellers serveres. Igjen skimter vi omrisset av sagagenrens generelle tematikk og *Flóamanna sagas* spesielle, kristne element: Tors hedenske brygg som består av uren kroppsvæske står som motsetning til den ”sunne” og hellige kristne nattverd, som sagaen reflekterer i form av Torgils’ brystmelk. Nok en gang strir Torgils mot Tor, motstår hans trusler og lokkemidler og jager ham på dør. Og straks etter forvisningen av den forbannede fuglen, finner reisefølget rent drikkevann.

Sett i et intertekstuellet perspektiv kan tørstescenen i *Flóamanna saga* også betraktes som et negativt svar på tørstescenen i den norrøne Bernard-legenden. Der fortelles det om en lignende ulidelig, kjødelig tørste. I dette tilfellet er det Marias hellige brystmelk som utgjør motpolen til Tors urene væske. Sagaens tørstescene har også en bibelsk parallell. I 2. Mosebok i Det gamle testamente fortelles det at israelittene lider av tørste på deres ferd i ørkenen. Moses slår da staven sin mot et fjell, og med ett springer rent vann ut av en kilde:

Og Herren sa til Moses: Gå frem for folket og ta med dig nogen av Israels eldste, og din stav som du slo i elven med, ta den i hånden og gå! Se, jeg vil stå der foran dig på klippen ved Horeb, og du skal slå på klippen, og det skal flyte vann ut av den, så folket får drikke. Og Moses gjorde således så Israels eldste så på det (Bibelen, 2. Mos 17: 5-6).

I likhet med Moses er Torgils anfører på en ekspedisjon i et ”ørkenlignende” landskap, og fordi hans religiøse kraft er sterk, finner han vann i de ødeliggende, karrige omgivelsene.

Særegenhet og intertekstualitet

Selv om islendingesagaene i seg selv må betraktes som en kristen genre og forstås som et historieskrivningsforsøk med middelalderens kosmologiske verdensbilde som utgangspunkt, er det ”kristne elementet” mer eksplisitt til stede i *Flóamanna saga* enn i andre islendingesagaer, og det er motivene som konstituerer dette kristne elementet som bidrar til å gjøre *Flóamanna saga* særegen. Tematiseringen av overgangen mellom gammelt og nytt kommer på en eksplisitt måte til syne i sagaen ved at Torgils i bokstavelig forstand kjemper med Tor. Her avbildes selve kristendommen i basketak med den hedenske religionen. I hver sin tur spiller Jostein og Eirik siden en rolle overfor Torgils som tilsvarer Tors; de hører hjemme i den gamle hedenske samfunnsordenen og står i kontrast til den kristne sagahelten. At Tor opptrer i egen person, har altså til hensikt å tydeliggjøre sagaens egentlige dramatik som utspilles i striden mellom gammel og ny samfunnsorden, mellom hedendom og kristendom. Den historiske refleksjonen som ligger til grunn for sagatradisjonen og islendingesagaene som genre gjenspeiles på denne måten klart. Hedenske guder opptrer enkelte ganger også i andre sagaer, som for eksempel i *Hrafnkells saga Freysgóða*. Der spiller guden Frøy en viktig rolle, men hovedsakelig som en mektig størrelse i sagahelten Ravnkjells liv. I kongesagaen *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* opptrer Odin på et tidspunkt under pseudonymet ”Gestr”. Men i motsetning til Tor er han i forkledning og fungerer derfor ikke som en like eksplisitt representant for de hedenske guder og makter som Tor gjør i *Flóamanna saga*. Torgils fungerer på sin side som en *legemliggjøring* av den religiøse transformasjonen som sagatidens samfunn gjennomlevde og som middelalderens samtid gjenfortalte og satte i perspektiv.

Som jeg var inne på i første kapittel representerer enkelte av *Flóamanna sagas* kristne motiver ikke særegne litterære kvaliteter. De repeterer snarere velkjente motiver fra andre sagaer. Scenen med den sørgende Torgils over liket av den lille sønnen har for eksempel en parallell i Snorre Sturlasons saga om Harald Hårfagre: når hans finnekone Snøfrid dør, nekter kong Harald å skille seg av med henne, men sørger over liket i lang tid. Men mens Torgils’ sorg henger sammen med hans utviklede ”morskjærlighet” til barnet, fremstår Haralds sorg vanvittig og knytter seg til finnenes farlige magi. I tillegg har Torgils noen slående likhetstrekk med Njål som i følge *Njáls saga* er en edel helteskikkelse, til tross for at han mangler skjeggvekst og i flere sammenhenger fortøner seg som ”umandig”. Hallgerd, som er gift med Gunnar på Lidarende, anvender disse svakheterne hos Njål til å spotte ham i påhør av konen hans, for slik å hevde sin egen manns storhet på hans bekostning. Teksten vektlegger til gjengjeld Njáls kloke og vennlige personlighet som ikke lar seg rokke av Hallgerds spott.

Symptomatisk nok sympatiserer han også med den kristne troen som ennå ikke har etablert seg på Island. Njál og Torgils deler altså en slags kristen profil. De er stolte, edle og rettferdige helter, men tradisjonelt forstått hefter det umandige egenskaper ved begge.

I *Þorvalds þáttur víðfǫrla*, som er en del av den store sagaen om Olav Tryggvason, finnes et nidvers som kan synes å være parallelt til nidet mot Torgils i *Flóamanna saga*. Nidet blir som sagt hevnet av Torgils' mann Kol og kan muligens tolkes analogt med fortellingen om den tyske misjonærbiskopen Bjørn og hans islandske medhjelper Torvald. De får følgende nidvers rettet mot seg etter et misjonsforsøk på Island:

hefur Bórn borid
Biskup nīu
þeirra er Þorvaldur
allra fadir³⁵ (Halldórsson 2000: 93)

Her inneholder nidet en utslørt beskyldning om homoseksuell aktivitet, hvor biskopen blir anklaget for å ha utgjort den passive og befruktede parten. Han fremstilles altså som ”kvinnelig” i både seksuell og biologisk forstand. Torvald fremstilles som den aktive og ”faderlige” parten, men nidet rammer også ham hardt. I raseri, og for så vidt i tråd med det gjeldende moralske paradigme, tar Torvald derfor livet av mannen som dikter nidet. Men biskopen irettesetter ham med ordene: ”ei skyldi Christinn madur sialfur leita ad hefna sin, þo hann væri haturlega smadur, heldur þola fyrir Gudz sakir brjxl og meingiordir manna” (Halldórsson 2000: 93) (”Ikke bør en kristen mann selv søke hevn, selv om han blir ille spottet, men heller holde ut folks lastord og fortred for Guds skyld”). Fortellingen minner utvilsomt om scenen i *Flóamanna saga*, der Kol handler på samme måte som Torvald for å forsvare sin og Torgils' ære. Torgils' reaksjon på hendelsen består imidlertid av ”irettesettelse” av Kol og et forsonende initiativ overfor Eirik, som har lidd tap ved å miste ”gjerningsmannen” Hall.

Kjønn og kvinnelighet i *Flóamanna saga*: sagaforskningens kjønnsmodeller

Jeg har tidligere skissert den kjønnsforståelse og det syn på kvinnelighet som kommer til uttrykk i den norrøne sagalitteraturen og norrøne mytologiske tekster, som for eksempel eddadikt. Jeg har argumentert for at kjønnsforståelsen som tekstene uttrykker først og fremst hører hjemme i det norrøne middelaldersamfunnets forestillingsverden. Som jeg har vært inne på har flere forskere oppstilt modeller til illustrasjon av sagaenes og deres kompositoriske

³⁵ Biskop Bjørn har født ni barn. Torvald er far til dem alle.

samtids forståelse av kjønn og kjønnsroller. I det følgende vil jeg forsøke å benytte sagaforskningens ulike kjønnsmodeller til belysning av det paradoksale ved Torgils' skikkelse.

Tokjønnsmodellen

Preben Meulengracht Sørensen's tokjønnsmodell innebærer blant annet at "kvinnelighet" og "mannlighet" representerer to dikotomiske kategorier som har sitt opphav i verdens innretning og kosmologiske balanse. Ære er et grunnleggende prinsipp i menneskelig innretning, og i følge tokjønnsmodellen kan ingen mann krysse grensen til den kvinnelige kategorien med æren i behold. Kvinner kan til gjengjeld bevege seg over grensen til den mannlige kategorien, men hun er bundet til sin kvinnelige kategori og kan derfor ikke forbli "mann" på varig basis, men må returnere til denne. Tokjønnsmodellen legger til grunn at kjønnsoverskridelse alltid vil være kosmologisk problematisk, og for menns del skjebnesvangert for deres integritet. En eventuell overskridelse av grensen mellom tokjønnsmodellens kategorier må dermed forstås som et uttrykk for kaotiske krefter. Som vist i andre kapitler fremstilles gudeskikkelsen Loke gjerne som *argr*, og han er det fremste eksemplet på forbindelsen mellom kaoskrefter og kjønnsoverskridelse. Else Mundal tolker de norrøne mytenes fremstilling av androgyniens kaotiske trekk som uttrykk for dette. Mundal mener også at "aktivitet" er en passende karakteristikk av den mannlige kategorien, og "passivitet" av den kvinnelige (Mundal 1998a: 4). I tillegg til Meulengracht Sørensen og Mundal slutter også Jenny M. Jochens seg til en tilsvarende, binær kjønnsoppstilling i sine studier av sagaenes kjønnsproblematikk.

Dersom vi legger tokjønnsmodellen til grunn for fortolkningen av ammemotivet i *Flóamanna saga*, må vi ta for gitt at Torgils skal forstås som en "arg" skikkelse: fra å være en uredd og sterk høvding, og dermed trygt plassert i den mannlige kategorien, velger han plutselig å krysse grensen til den motsatte, kvinnelige kategorien. At enkelte sagakvinner inntar mannsroller, forklarer Meulengracht Sørensen ved å fremholde eksistensen av en dominerende militant-maskulin moral i det norrøne samfunnet. Den fordrer eksempelvis at plikten til å hevne drepte slektninger utføres. Plikten kan i prinsippet utføres av aktører av begge kjønn; fyller ikke den forventede mannen sin rolle, er det legitimt og sågar nødvendig for kvinnen å gjøre den i hans sted. I Torgils' tilfelle er nødvendigheten av motsatt karakter. Her er det kvinnen Torøy som ikke lenger kan fylle sin rolle, og av den grunn griper Torgils inn på hennes vegne. Han inntar frivillig rollen som amme, og han posisjonerer seg på entydig måte som "mor" i forhold til barnet. Kjønnsoverskridelse i denne retningen er adskillig

sjeldnere beskrevet i islendingesagaene, og generelt i den norrøne litteraturen er det helst tricksteren Loke som utfører den.

Hvis Torgils' moralske orientering skulle være den samme som tokjønnsmodellen forutsetter, fremstår kjønnsoverskridelsen hans uforståelig av to grunner. For det første er det utenkelig at en mandig og sympatisk fremstilt skikkelse som Torgils ville være i stand til å gå på tvers av den æreskodeks som både samfunnet og han selv orienterer etter ved å krysse den tabubelagte kjønns grensen, utfordre verdensinnretningen og så tvil om sin egen kosmiske plassering. Meulengracht Sørensen's tokjønnsmodell legger som sagt til grunn at kvinnelige særtrekk alltid vil bli tolket umandig, når de blir brukt til å betegne mannlige skikkelser. Riktignok er barnets situasjon på det aktuelle tidspunktet et spørsmål om liv eller død, men som vi har sett viser det seg senere at Torgils på et tilsvarende kritisk tidspunkt vurderer dets overlevelsesmuligheter med kjølig rasjonalitet og adekvat "maskulin moral": "sé ek nú ekki annat til," kvað Þorgils, "en at tapa verði sveininum" (ÍF, XIII 1991: 292) ("Nå ser jeg ikke annen utvei, enn at vi får gjøre ende på gutten"). Kjønnsoverskridelsen kan altså ikke bortforklares som et "moralsk unntak" i en krisesituasjon. Eldar Heide foreslår at Torgils får bevare sin heltestatus på grunn av den aktive rollen han spiller i ammesituasjonen; den blødende brystvorten er selvforskyldt og kan derfor ikke nødvendigvis karakteriseres som "kvinnelig" eller "passiv" (Heide 2001: 85). Allikevel taler andre motiver for at et kvinnelig element er tilstedeværende i Torgils' skikkelse, som for eksempel den voldsomme sorgen over sønnens død og hans påfølgende medynk med kvinner.

For det andre antyder utformingen av teksten, slik analysen ovenfor viser, at ingen "arg" side preger hovedpersonen; tradisjonen selv presenterer ham tvert imot i mandige fyndord, *også* når han overskrider den tabubelagte kjønnsrollegrensen og ammer barn som en kvinne. Tokjønnsmodellen utelukker altså kjønnsoverskridelse som en legitim del av sagagens rammer. Modellens premisser stemmer dermed dårlig overens med sagatekstens utforming, og vi må konstatere at den er utilstrekkelig til belysning av kjønnsforståelsen og personkarakteristikken i *Flóamanna saga*.

Ettkjønnsmodellen

Til forskjell fra tokjønnsmodellen inntar forskeren Carol Clover, som jeg viste i andre kapitler, en alternativ tilnærming til forståelse av kjønn og kjønns kategorier. Hun oppstiller en ettkjønnsmodell, hvor det fremgår at sagaenes kjønnsroller utelukkende knytter seg til verdier på en skala fra "blauðr" nederst til "hvatr" øverst. Kun en gjennomtrengelig membran skiller skalaens *hvatr*-del fra dens *blauðr*-del. Den har til hensikt å synliggjøre menns og kvinners

plassering på henholdsvis den ene eller den andre skalasiden. I prinsippet kan enhver person altså bevege seg over hele skalaen, kvinner som menn. Som sagt er det her dikotomien ”mektig – maktesløs” som utgjør henholdsvis en positiv og en negativ kategori, og ikke begrepsparet ”mannlig – kvinnelig”. Ettkjønnsmodellen bygger Clover blant annet på de konstruktivistiske seksualitetsteoriene til den amerikanske kulturhistorikeren Thomas Laqueur, som påpeker at oppfatningen av kjønnene som to forskjellige kategorier er en moderne forestilling. Den kommer først på banen i opplysningstiden og skiller seg fra tidligere vestlig filosofisk tradisjon, hvor forestillingen om ett kjønn gjennomsyrrer all filosofisk tankegang. ”Mann” og ”kvinne” blir dermed forstått som ulike varianter av den samme menneskelige modell (Bagerius 2001: 35). Clover og Laqueur representerer begge til en viss grad 1990-tallets postmoderne trend innen kjønns historisk forskning. Mens 1970-tallets gryende kvinneforskning konsentrerte seg utelukkende om kildenes beskrivelser av kvinner, og 1980-tallets forskere i større grad studerte kjønnenes forhold til hverandre, blir kjønnssynet på 1990-tallet mer flytende. ”Kjønn” betraktes som en ustabil og relativ kategori, og kjønnsroller defineres ut fra *genus* snarere enn *sexus*.

Filosofen Vigdis Songe-Møller diskuterer en tilsvarende ettkjønnsoppfatning i boken *Den greske drømmen om kvinnens overflødigheit* (1999). Her påviser hun den greske filosofiens betraktning av kvinnen som en negasjon av mannen og viser hvordan all platonsk tenkning bærer preg av en ettkjønnsstenkning i tråd med Clover og Laqueurs oppfatninger, der mannen representerer det egentlige mennesket, mens kvinnen forstås ved alt hun *ikke* er. Denne forestillingen ligger til grunn for all vestlig tenkning siden Platons tid, og utgjør også grunnlaget for kristen filosofi. For Platon innebærer det kvinnelige død og ufullkommenhet, mens det ideelle mennesket betraktes som et fullkomment maskulint vesen. I henhold til dette vil en kvinneliggjort mann ikke representere et kjønnskomplementært menneske, men en komplett maskulinitet. Applisert på Torgils kan vi i tråd med dette argumentere for at hans heltmot i teksten fungerer som den *utløsende* årsaken til hans beslutning om å gjøre seg til mor for barnet sitt. Hans maskuline egenskap går altså forut for den feminine, og femininiteten synes dermed kun å få spillerom på maskulinitetens premisser. I tråd med gresk filosofisk tenkning blir resultatet av tekstens kjønnskategoriske sammensmeltning ikke nødvendigvis at femininitet og maskulinitet gir lik fortjeneste, men tvert imot at motivets maskuline element absorberer og utsletter den kvinnelige særegenhet. Mens motivet ved første øyekast fremstår eiendommelig, fordi Torgils *på tross av sin mandighet* ”gjør seg til kvinne”, kan det ved nærmere granskning se ut som at han nettopp *på grunn av sin mandighet* kan tillate seg å entre et kvinnelig domene – uten tap av ære.

Den svenske historikeren Henric Bagerius benytter i artikkelen ”I genusstrukturens spenningsfält” (2001) Clovers Laqueur-inspirerte ettkjønnsmodell i en diskusjon om forholdet mellom nettopp *sexus* (biologisk betinget kjønn) og *genus* (sosiokulturelt betinget kjønn) i islendingesagaer og norrøne lovtekster. Bagerius mener at sagaforskningens etablerte oppfatning av ”mannlighet” og ”kvinnelighet” som strengt adskilte kategorier i for liten grad er blitt utfordret. Han søker å motbevise den ved å ta som utgangspunkt at kjønnskategoriene ”mannlig” og ”kvinnelig” ikke primært er biologisk begrunnet, men derimot må forstås som konstruksjoner som til enhver tid er gjenstand for endring. Idealet i det norrøne samfunnet mener Bagerius må være ”det aktive mennesket” som regjerer over ”det passive”. Han motsetter seg Mundals karakterisering av ”mannlig” som en aktiv kategori og ”kvinnelig” som en passiv sådan, og peker på at aktivitet fremfor passivitet er en fremtredende egenskap også hos sentrale kvinneskikkelser i sagalitteraturen. Mens det aktive idealet altså er det samme for menn og kvinner, oppfatter han derimot deres kompetanseområder og arenaer som forskjellige; mennenes område lå i norrøn tid *fyrir útan stokks*, og kvinnenes *fyrir innan stokks*. Kjønnenes posisjonering og definering kan endre seg gjennom såkalte ”genusforhandlinger” mellom individer. Disse finner sted på områder som ikke sogner til de to hovedarenaene, men derimot ligger åpne for den aktive kvinnes eller manns okkupasjon. For det islandske samfunnet i tiden før og dels også etter kristningen spilte intime og personlige relasjoner en vesentlig rolle i maktforholdene i fristaten Island, og disse mener Bagerius ga et visst rom for maktspill mellom kjønnene (Bagerius 2001: 23, 34).

Dersom vi legger ettkjønnsmodellens forestillinger om fellesbiologi og genusdefinerte kjønnsroller til grunn for forståelsen av Torgils’ skikkelse, gir den kjønnsoverskridende ammingen umiddelbart en viss mening. Grensen mellom biologisk kjønn viskes ut, og dermed tillegges ammebehandlingen i det minste ”biologisk legitimitet”. Bagerius bruker ammeepisoden i *Flóamanna saga* som eksempel på at kjønnsrollene i islendingesagaene primært er genusbestemt og ikke biologisk definert. Med støtte i Clovers ettkjønnssteori hevder han at ammingen ikke representerer en biologisk umulighet og heller ikke en egentlig kjønnsoverskridelse, for ”kjønn” forstås i islendingesagaene som et relativt begrep. Torgils’ ammeevne leser han i lys av antikk og aristotelisk lære om kroppsvæsker, som innebærer en forestilling om menns og kvinners henholdsvis varme og kalde kroppstemperaturer. Mannens varme gjør ham i stand til å produsere sæd, mens kvinnens kulde resulterer i brystmelk. Begge væsker forstås som forvandlinger av kroppens overflødige blod, og i prinsippet kan både kvinner og menn produsere de kroppsvæsker som kjennetegner det motsatte kjønn. Den alminnelige varmen hos menn gjør imidlertid mannlig brystmelksproduksjon uvanlig, men

ikke umulig (Bagerius 2001: 38). Bagerius anser også *Gylvaginnings* fortelling om sammensmeltningen av dråpene fra det varme Muspelheim og det kalde Nivlheim som et tilsvarende uttrykk for antikk fysiologisk lære om temperaturer. Som et annet eksempel på menneskelig fellesbiologi trekker han frem Loke-skikkelsen, som jo både har født avkom og utgjort den kvinnelige parten i parringsakten: ”Här synes alltså mannens och kvinnans funktioner i den biologiska reproduktionen vara omkastade” (Bagerius 2001: 37). Ammingens moralske implikasjoner diskuterer Bagerius imidlertid ikke, for hans hovedanliggende er å bruke Torgils som eksempel på den islandske forestillingen om fellesbiologi. Bagerius’ bruk av kilder synes å være i tråd med den historiske antropologiens kildesyn; i stedet for å konsentrere seg om kildens fremstillinger av politiske bevegelser og deres historisitet, utleder han generelle handlingsmønstre og mentale paradigmer i tekstene. Men i håndteringen av ammemotivet i *Flóamanna saga* gjør han seg dessverre skyldig i den samme ignoransen som Meulengracht Sørensen beskylder andre historiske antropologer for: han gjenkjenner ikke tekstens litterære aspekter. Torgils’ amming tolker han derfor helt bokstavelig og unnlater å ta hensyn til litterære og religiøse allusjoner. Dermed presenterer han motivets eiendommelighet som om det utelukkende dreier seg om forestillinger om fysiologi og fellesbiologi.

Leser vi ammemotivet på bakgrunn av ettkjønnsmodellen og med Bagerius’ tolkning *in mente*, rimeliggjøres i det minste motivets biologiske kjønnsverskridelse. De moralske implikasjonene lar seg derimot vanskeligere forklare. At Torgils *frivillig* gjør brystvorten sin væskende ved å la seg skjære i den, ser muligens ut til å spille opp mot idealet om det aktive, frie mennesket som har selvråderett over egen kropp. Men at han bevisst inntar en særegen rolle som i utgangspunktet plasseres langt ned mot *blauðr*-siden av æresskalaen, ligger ikke innenfor rammen av den norrøne æreskodeksen som ettkjønnsmodellen bygger på. Den militante maskuline moralen utelukker at bevegelse fra verdiskalaens ”maskuline” / mektige halvdel til dens ”feminine” / maktesløse del skulle tilsvare heltstatus. Den antikke lære om kroppstemperaturenes betydning for kroppsvæskene tilbyr på samme måte en tilfredsstillende biologisk forklaring, men å forbinde den mandige Torgils med ”kvinnelig kulde” stemmer på samme måte dårlig overens med sagagens æresmessige grunnpremisser.

Kjønnsmodellenes fellesnevner og felles uløste problem

De to kjønnsmodellene legger ganske forskjellige premisser til grunn for kjønnsforståelse; ettkjønnsstenkingen til Clover og Bagerius medfører at begrepene ”mannlig” og ”kvinnelig” fungerer inadekvat til å beskrive sagaaktørenes moralske handlinger (Clover 1993: 370), og dette står i kontrast til Meulengracht Sørensens tokjønnsmodell, hvor en binær oppstilling av

kjønnene danner grunnlaget. Allikevel deler de to oppsettene av kjønnsforståelsen i norrøn middelalderlitteratur ett viktig premiss, nemlig den overskyggende maskuline moralens grunnleggende gyldighet. Den fungerer som fellesnevner for begge modeller, noe som også innebærer at begge modellene strever med å gi en tilfredsstillende forklaring på ammemotivet i *Flóamanna saga*. Torgils' moderlige posisjon og omsorg for barnet, hans voldsomme sorg ved dets død, hans påfølgende medynk med kvinner og hans forsonende holdning overfor mennene som fremsa nid om ham kolliderer med den æresbaserte bakgrunnen som modellene skisserer. I følge tokjønnsmodellen impliserer ammingen som vi har sett en uakseptabel kjønnsoverskridelse, og i følge ettkjønnsmodellen representerer den et lavt og "kvinnelig" trinn på æresskalaen. Det paradoksale ved Torgils' forente heltestatus og kvinneverole forblir uoppklart etter at de strukturerte kjønnsmodellene har kastet sitt lys over motivet. Tekstens egen utforming avviser nemlig at negative egenskaper som "argr" eller "blauðr" karakteriserer Torgils' skikkelse, slik kjønnsmodellene fremholder som kjennetegn på kvinneliggjorte menn. For å forstå *Flóamanna sagas* ammemotiv er det derfor nødvendig å trekke inn en alternativ moralsk bakgrunn enn sagalitteraturens tradisjonelle æresparadigme, som reflekterer en europeisk, spiritualisert kjønnsforståelse etter monastisk mønster. Denne eksisterer side om side med det norrøne samfunnets militante maskuline moral. Det er her symbolikken og kjønnsforestillingene til Bernard av Clairvaux blir relevante.

Relevansen av cisterciensernes abbedmodell

Som jeg gjennomgikk i forrige kapittel, utgjør forestillingen om kjønnsdikotomi et viktig element i middelalderens fysiologiske, litterære og religiøse tenkning. Menneskelige egenskaper og idealer ble gjerne betraktet allegorisk som enten "mannlige" eller "kvinnelige", og sammen med kjønnskarakteristiske fenomener danner de et *helhetlig* verdensbilde i middelalderens kosmologi. Europas spirituelle utvikling fra 1100-tallet, som cistercienserordenen med Bernard i spissen blir bærer av, medfører blant annet økt feminisering av det religiøse bildespråket, som blir grunnleggende bestemt av den kjønnsstereotypiske begrepsorteringen. Forestillingen om kvinnelig svakhet er felles for europeisk og norrøn kjønnsforståelse, og den danner grunnlaget for Bernards nyvinnende utlegninger av bibelske tekster. Bernards utlegninger illustrerer det kristne ydmykhetsidealet, der man må være "lav" for å kunne bli "høy", og interessen for Kristi menneskelighet frembringer forestillingen om "Gud som mor". Kvinnelige attributter og egenskaper fremstår godt egnet som symboler på menneskeligheten og den menneskelige sjelen. Videre blir kvinnelige metaforer nå applisert på mannlige autoriteter. Avgjørende for Bernards og

cisterciensernes spirituelle orientering er deres Maria-fromhet, og avgjørende for deres feminine symbolikk er den symbolske syntese som Marias skikkelse representerer. Bernards bruk av Maria-syntesen baner vei for en ny og komplementær gudsforestilling, og for cisterciensernes del følger samtidig et nytt og komplementært lederideal, hvor kjønnes ulike og utfyllende kvaliteter forenes.

Applikasjon av abbedmodellen på Torgils

Det er flere momenter som taler for at 1100-tallets nye monastiske lederideal, som cisterciensernes abbedmodell uttrykker, lar seg applisere på Torgils' paradoksale skikkelse. Som sagt var Bernards innflytelse på både samtid og ettertid av avgjørende karakter, og den norrøne sagalitteraturen ble ført i pennen i skriftkyndige, monastiske miljøer. Til tross for at det sannsynligvis ikke fantes cistercienserklostre på Island i middelalderen, er det rimelig å anta at de islandske benedikterklostrene lot seg prege av cisterciensernes spiritualitet og symbolske bildespråk i sitt litterære virke. Dette taler forekomsten av den norrøne Bernard-legenden for, jr. kapittel 3.

Legendens ammemotiv er relevant for forståelsen av utformingen av ammemotivet i *Flóamanna saga*. Etter min oppfatning uttrykker ammemotivene i de to tekstene dypest sett de samme, monastiske forestillinger. Legendene forteller som vist i tredje kapittel om Bernards selvoppofrende utøvelse av abbedgjerningen: på moderlig vis setter han brødrenes tørst foran sin egen og unner dem å drikke den sparsomme, medbrakte vinen. Nettopp på grunn av hans generelle fromhet overfor Guds mor, kommer Maria ham til hjelp og belønning ved å vise seg for ham og la ham drikke seg utørst av hennes brystmelk. Fordi han leder sine munkar ømt og moderlig, lønnes han her av den høyeste mor (*Alma Mater*), hvis vesen han tilber og hvis eksempel han følger. Legendene oppstiller et komplekst lederideal, hvor Bernards uselviske holdning, hans Maria-fromhet og forestillingen om hellig føde utgjør hovedmomentene. Lederidealet vektlegger kvinnelige kvaliteter på en positiv måte og lar deres særegenheter konstituere symbolikken. Her kan det ikke være snakk om en underliggende streben etter uttradering av den kvinnelige kategori, slik den platonske kjønnsforståelsen impliserer, men en genuin fremheving av kvinnelige kjennetegn.

I *Flóamanna sagas* tilfelle er de samme momentene til stede som dem vi finner i legendens abbedideal. Som analysen ovenfor har vist, henspiller også Torgils' brystmelk på forestillingen om hellig føde, dels billedlig ved ammemotivets klare evangeliske paralleller og Kristus-allusjoner som knytter an til nattverdsteologien, og dels medisinsk ved middelalderens fysiologiske forståelse som muliggjør en forbindelse mellom den ammende helteskikkelsen

Torgils og kirkens doktrine om hellig føde. Videre fremgår det av sagateksten at Torgils' morsrolle og hans moderlige kjærlighet overfor barnet i svært liten grad rokker ved hans generelle mandige styrke og fremtoning. Dette innebærer at han på én og samme gang fungerer som ”øm og oppfostrende mor” og ”autoritativ, lovgivende far” for sønnen, og at han på samme måte fremstår både kvinneliggjort og maskulin overfor reisefølget sitt. Fremstillingen av Torgils ser altså ut til å svare til det samme kjønnskomplementære abbedideal som cisterciensernes symbolikk uttrykker og som Bernards person eksemplifiserer. Bernards abbedsyntese er formet etter mønster av teologiens Maria-syntese, og Torgils' kombinerte fars- og morsrolle kan på sin side sies å være formet etter mønster av Bernard. Vi finner ingen eksplisitt Maria-fromhet hos Torgils, men i stedet utviser han en robust tillit til Kristus. I tillegg må et Maria-inspirert lederideal være nærværende i ham, i og med at fremstillingen av ham bygger på Bernards forståelse av lederskap. Den positive omtalen av kvinnelige organer og egenskaper som enkelte cistercienserabbeder fremfører i sine tekster står både som en spirituell *nyvinning* i europeisk litteratur og filosofi med røtter i gresk filosofi og som *kontrast* til den norrøne militante moralen. Den gjenspeiles i sagaens positive fremstilling av Torgils' kvinnelignende amming og morsrolle overfor barnet og hans tilegnede ”morskjærlighet”. Og fordi Torgils' skikkelse fra tid til annen alluderer Kristus, er den cisterciensiske, utvidede gudsforestillingen relevant for tolkningen av denne sagahelten.

Det androgyne ideal og det androgyne kaos

Som påpekt i andre kapittel fremstår androgyni som en kaotisk faktor i tekster som omhandler den norrøne, førkristne mytologien, slik middelalderen forstår den. I den mytiske urtid oppsto det binære og kjønnede kosmos av det androgyne kaos. Androgyne uttrykk i samtiden blir også tolket som kaosrelaterte og farlige. I motsetning til denne hedenske kosmiske forståelsen står middelalderens kristne kosmologi, hvor androgyni i visse sammenhenger representerer fullkommenhet, som for eksempel i Bernards mystikk. Som vi så i forrige kapittel er Bernards abbedideal fundert på en forestilling om kjønnslig komplementaritet, men også på forestilling om familiære eller slektsmessige roller. Abbeden må bestrebe seg på å fylle en rolle som preges av både kvinnelige og mannlige egenskaper, og med utgangspunkt i middelalderens forståelse av åndelige slektskap er hans mål å fungere som både ”mor” og ”far” overfor munkene i klosteret sitt. Torgils minner som vi har sett om en slik *komplementær* lederskikkelse; han fyller en rolle som ligner abbedidealet. Som nevnt forstås ikke androgynitet her som en negativ kosmologisk størrelse, men er tvert imot et ideal i den monastiske (cisterciensiske) verden. Dette kontrasterer åpenbart med androgyniens *kaotiske*

trekk i den norrøne mytologien, slik den kommer til uttrykk i norrøne middelaldertekster. I *Flóamanna saga*, som jo er skodd over islendingesagaenes konvensjonelle lest, forekommer som vi har sett både referanser til den tradisjonelle forståelsen av *ergi*-forestillingen og en tenkning som henspiller på den nye forestillingen om kjønnskomplementaritet. At sagaen har klangbunn i to dels kontrasterende kulturer, antyder at teksten igjen fremkaster en konflikt mellom et tradisjonelt norrønt verdensbilde, hvor androgynitet er kaosrelatert og skadelig, og en europeisk monastisk forestillingsverden, hvor slektskap og kjønnsroller gis mening på et abstrakt nivå. Torgils står med et ben i hver leir; hans person preges av det norrøne æresbegrepet, men samtidig handler han etter monastiske idealer. Denne doble tilhørigheten bidrar til å understreke sagaens overgangstematikk.

Androgyni som ideal er ikke særegent for kristendommen. I persisk hagiografisk middelaldermateriale fortelles det for eksempel om den store sufimester og dikter Jalal al-Din Rumi (1207-1273) at han skal ha gitt sønnen sin melk fra brystet. Her kalles Rumi for Mawlana, som betyr ”vår herre”:

Han sov alltid i armene til hans hellighet Mawlana, og når han stod opp for å be nattbønnene, skrek [sønnen] Sultan Valad. For å roe ham pleide Mawlana å ta ham på armen. Ville han ha morsmelk, la Mawlana ham til sitt eget bryst. Hans farskjærighet var så sterk at på Guds egen ordre – ”ren melk, god å innta for dem som drikker” (sure 16, 66) – flommet ren melk helt til babyen var mett og falt i søvn, – melken som strømmet fra denne løve av indre mening, var lik det klare vann som kunne strømme fra profetens fingre. (Vogt 2003: xxiii)

Rumi er et stort navn innen den islamske mystikken, sufismen. Den er i høy grad beslektet med og inspirert av middelalderens kristne mystikk. I dette motivet fremstår det fullkomne mennesket, Rumi eller Mawlana, som en ammende mann, han er androgyn i både kropp og sjel. Han overskrider biologiske grenser og fungerer både som nærende mor og beskyttende far (Vogt 2003: xxiii). Rumis biograf fremstiller ham altså på en måte som stemmer overens med cisterciensernes spirituelt inspirerte, komplementære kjønnsmodell som impliserer et helhetlig autoritetsideal, i tråd med Guds fullkommenhet som både faderlig og moderlig størrelse. Han nærer barnet med både kropp og sjel, og storheten i dette understrekes ved et koransitat hvor Rumi sammenlignes med profeten selv. Fra begge utgår en væske, som i profetens tilfelle er livgivende vann og i Rumis visdommens melk (Vogt 2003: xxiii). I tillegg til å alludere til den kristne forestillingen om hellig føde, stiller motivet på velkjent vis væskene vann og melk på lik linje og antyder videre deres tilknytning til guddommelig visdom.

En forestilling om androgyni som ideal og om ”mannen som mor” har vært utbredt over store geografiske og kulturelle områder i middelalderen. Den persiske beskrivelsen av Rumi og den norrøne beskrivelsen av Torgils er eksempler på dette. Begge tematiserer en ensartet åndelig forestilling om ideell kjønnskomplementaritet, og begge tekster demonstrerer symbolikkens grobunn i middelalderens fysiologiske lære. Siden det hovedsakelig er den kristne tradisjonens spirituelle kjønnsforståelse som Torgils’ androgyne trekk henspiller på, må hans kjønnsoverskridende handling forstås som kosmologisk velplassert. Han utgjør tydelig en motsetning til den androgyne gudeskikkelsen Loke, som i svært mange tilfeller flørter med kaoskreftene.

Transformasjon av åndelig cisterciensermodell til norrønt sagamotiv

Det forekommer som vist en slående motivlikhet og forestillingsmessig sammenheng mellom den cisterciensiske, feminine symbolikken fra 1100-tallet og den norrøne legende- og sagalitteraturen fra 1300-tallet. Motivenes språklige og litterære utforming kan til gjengjeld synes ganske forskjellig. Cisterciensiske ammemotiver tar gjerne form av retoriske troper som uttrykker sitt budskap i overført eller kontekstforskjøvet betydning, som for eksempel metaforer eller synekdoker. De norrøne ammemotivene i Bernard-legenden og *Flóamanna saga* er derimot utformet på en måte som ikke har til hensikt å gi annen mening enn ordenes leksikalske betydning. Dette har som nevnt å gjøre med tradisjonell norrøn narrasjon i sin alminnelighet. Om *lactation*-motivet i den islandske legenden og dens innslag om melkens virkning på Bernards prekeevne skriver McGuire følgende:

”But our old Norse version, so far as I can tell, interprets and simplifies the original Latin sermon rather than providing a translation of it. What Bernard had implied about Mary now became very specific.” (McGuire 1991: 213)

McGuire observerer her at den norrøne fremstillingen av *lactation*-motivet fremstår ”forenklet” i forhold til de latinske forbildene den er formet utfra. Men en mer egnet karakteristikk vil trolig være ”konkret”. Den norrøne narrative tradisjonen kjennetegnes jo nettopp ved at fortellingene utformes i et objektivt og ”ufølsomt” språk, der ytre handling alene danner de narrative elementene. Abstrakte budskap kommer derfor i liten grad direkte til uttrykk, og slike er det eventuelt opp til den enkelte sagafortolker å trekke ut av teksten. At *lactation*-motivet i *Mariú saga* beskriver Bernards fysiske tørste og likeledes Marias fysiske tilfredsstillelse av den, er med andre ord i samsvar med den norrøne middelalderlitteraturens

litterære konvensjon. Den episke fortellerstilen står på denne måten i kontrast til den norrøne poetiske tradisjonen, som i den såkalte skaldediktningen nettopp bygger på avansert betydningsoverføring.

Cisterciensisk symbolikk kretser som vist blant annet omkring forestillinger om avhengighet og nærhet til guddommen, som gjerne kommer til uttrykk i kroppslige bilder. Med hensyn til den norrøne litteraturens konvensjon er det derfor logisk at de norrøne ammemotivene *ikke* er utformet metaforisk eller på annen billedlig måte, men tvert imot vektlegger kjødelige aspekter i sine fremstillinger. Den litterære konvensjonen de er formet etter fordrer nettopp en *konkretisering* av den cistercienser-inspirerte, åndelige modellen. Også dette er et moment som taler for at Torgils' "moderskap" må forstås på bakgrunn av monastiske forestillinger om komplementært lederskap og åndelige slektsforhold, som i sagaspråket transformeres til kjødelige skildringer.

Abbedmodellen som uttrykk for og oppvurdering av kvinnelige kvaliteter

Kjønnsstudier i saga- og historieforskningen har presentert ulike tolkninger av kvinners posisjon før og etter kristningen av de nordiske landene. De konkluderer gjerne med at kvinners myndighet og bevegelsesfrihet generelt minsker etter kristendommens innførelse. *Flóamanna sagas* ammemotiv taler imidlertid for at dette synspunktet kan modifiseres. Den litterære antropologien fordrer som sagt at sagalitteraturens kjønnsfremstillinger må tolkes som uttrykk for middelalderens egen samtid. Dette innebærer at tilstedeværelsen av spesifikt kvinnelige særtrekk som spedbarnsamming og moderlig kjærighet i en islendingesaga nødvendigvis impliserer en viss påskjønnelse og oppvurdering av kvinnelige kvaliteter. I det følgende vil jeg argumentere for at *Flóamanna saga* utraderer skillet mellom "menn" og "kvinner" som litterære typer i sagalitteraturen og i stedet oppviser nyvinninger i personkarakteristikken som ikke knytter seg til kjønn. Dette viser seg ved at den hedenske (gamle) mennesketypen opptrer side om side med det kristne (nye) mennesket.

Enkelte forskere hevder at de ulike *sagagenrene* er i stand til å fortelle noe om kvinners situasjon før kristningen, som islendingesagaene omhandler, og kvinners situasjon i århundrene etter at kristendommens innføring ble vedtatt på Island, som samtidssagaene skildrer. Jenny M. Jochens betrakter sagalitteraturens ulike genre som middelalderlige tolkninger av kvinneroller før og nå. Hennes utgangspunkt er ikke egentlig litterær antropologi, men artikkelen hennes "The Medieval Icelandic Heroine: Fact or Fiction?" (1986) ender allikevel med en konklusjon som synes å sympatisere med den litterære antropologiens krav til litterære hensyn i tilnærmingen til teksten. Ved å sammenligne

kvinneskikkelser i islendingesagaer og samtidssagaer slår hun fast at islendingesagaenes kvinneskikkelser gjerne fremstår som dominerende og eggende, mens kvinnene i samtidssagaene fremstår som unnselige og lite markante og ligner i mye større grad på kvinneskildringer i den kontinentale middelalderlitteraturen. Om islendingesagaenes fremtredende kvinner benytter Jochens begrepet ”Hetzerin” (hetsende kvinne), og hun understreker at denne litterære typen skiller seg kraftig ut fra kvinneskildringer i annen norrøn og utenlandsk middelalderlitteratur. De eggende kvinnene begrenser seg ikke bare til høy sosial stand, for sagaene oppviser eksempler på at kvinner av både høy og lavere byrd dominerer de mannlige aktørene til å handle etter deres ønske. Jochens mener at den hedenske sagakvinnen utmerker seg som enestående dominant, maktlysten og innflytelsesrik. Hun skriver:

”[They] have formed the basis of a Germanic-Nordic model of independent womanhood, which was assumed to contrast markedly with a patriarchal and dependent model found in Mediterranean Europe” (Jochens 1986: 35-36).

Videre fremholder hun islendingesagaenes mange eksempler på skilsmisseinitiativ fra kvinners side som et uttrykk for kvinnelig bevegelsesfrihet og selvråderett. Sammen utgjør disse trekkene en så radikal forskjell fra samtidssagaenes og kontinentale kilders kvinneskildringer, at Jochens konkluderer med at ”Hetzerin”-skikkelsen må være en fiksjon, mens samtidssagaenes kvinner ligger betydelig nærmere virkeligheten (Jochens 1986: 38-40, 44). Islendingesagaenes fremstilling av negativt påvirkende kvinner, som her forstås utelukkende som litterære typer, tilskriver Jochens middelalderteologiens generelle misogyni. Typen spiller opp mot Bibelens syndefallsmyte, der kvinnen fremstilles som ansvarlig for å bringe synden inn i verden. I tillegg illustrerer den hvor galt det kan gå, når kirkens krav til utvungent ekteskapsamtykke fra kvinner ikke blir fulgt; i hedensk tid ble kvinnens samtykke ikke nødvendigvis tatt hensyn til i ekteskapsavtaler, og mange av sagaenes hedenske og negativt dominerende kvinner er blitt giftet bort mot sin vilje. Som følge av det, benytter de anledningen til å hisse opp sine mannlige slektninger til hevn og drap, og dermed får den ene tragedien etter den andre utspille seg (Jochens 1986: 48-50). Slik fungerer ”Hetzerin”-skikkelsen dels som et misogynt uttrykk og dels som kirkelig belæring.

Historikeren Ruth Mazo Karras diskuterer i artikkelen ”God and Man in Medieval Scandinavia” (1997) individuelle konversjoner til kristendommen i de nordiske landene, slik enkelte kilder fremstiller dem. Hennes hovedpoeng er at kristningen primært var et politisk

grep fra den mannlige maktelitens side, og at den derfor i liten grad angikk kvinner. Hennes utvalgte kilder gir ikke inntrykk av at Nordens kristning var et spørsmål om trosforestillinger eller spirituell utvikling, men at religionsskiftet derimot ble bestemt fra høvdinghold og gjennomført som en kort og fyndig prosess. For høvdingenes allierte var kristning først og fremst et spørsmål om lojalitet, og for den enkelte konvertitt innebar overgangen fra hedendom til kristendom lite annet enn å motta dåpen (Karras 1997: 101, 103, 105). Karras' undring over de nordiske middelalderkildenes manglende referanser til from inderlighet og spiritualitet i konversjonsbeskrivelsene, demonstrerer en ganske anakronistisk holdning. Men hennes forståelse av kvinnerollens utvikling er allikevel relevant for vår sammenheng. I likhet med Jochens påpeker også hun hvor fremtredende og sterke sagalitteraturens hedenske kvinner fremstår, og hun sammenligner dem med kristne kvinners spake fremtoning i det samme materialet. Hun skriver:

”The suppression in these accounts of any role played by women in the conversion is all the more striking in light of the significant role these same texts attribute to women in pagan times” (Karras 1997: 110-111).

De skriftlige middelalderkildene presenterer det nordiske religionsskiftet som et maskulint domene, hevder Karras, der kvinnene av samfunnsstrukturelle årsaker ikke hadde noen prosessuell innvirkning. Videre impliserer de at kvinner generelt hadde større makt i hedensk tid enn etter kristendommens innføring, slik Karras gir uttrykk for i følgende sitat:

”While there has been substantial scholarly debate over whether the power accorded to women in the Icelandic family sagas and other sources represents reality or not, it is clear that these late sources do depict women as having been more powerful in pagan than in Christian times.” (Karras 1997: 111)

Både Jochens og Karras kommer altså frem til at den hedenske kvinnen i islendingesagaene preges av aktiv deltakelse, mens den kristne kvinnen som beskrives i andre litterære genre fremstår passiv og unnselig. Selv om Jochens er skeptisk til historisiteten i islendingesagaenes skildring av kvinner, antyder begge forskere at den hedenske kvinnen preges av friere tøyler enn den kristne, og at bevegelsesmønstret i det hedenske samfunnet ga henne større muligheter til – gjennom sine mannlige familiemedlemmer – å dominere samfunnet enn tilfellet var i kristen tid.

Ulike kvinnetyper i samme saga

Jochens og Karras' diakrone oppstilling av aktive, hedenske versus passive, kristne kvinner ser ut til å passe med forståelsen i Clovers synkrone ettkjønnsmodell: ut fra det tradisjonelle norrøne æreskodekset streber den hedenske kvinnen mot "hvatr"-punktet på verdiskalaen på lik linje med æresbevisste menn i hennes nærhet, mens den kristne kvinnen ikke orienterer etter paradigmet som ligger til grunn for skalaen og har derfor ingen ambisjoner om å nå høyt på den. I forlengelsen av Clovers kjønnsforståelse fremgår det hos Jochens og Karras at hun derfor kvalifiserer til en plassering i nærheten av "blauðr"-punktet i skalaens nedre del.

De ovennevnte artiklene gjør som sagt komparative studier i *forskjellige* (saga)genre. Men i *Flóamanna saga* finner vi et eksempel på at begge kvinneskikkelser befinner seg innenfor samme tekst, nemlig ved Josteins kone Torgerd og Torgils' kone Torøy. På Grønlandsferden tilhører disse kvinnene hver sin gruppe, henholdsvis den hedenske og den kristne, og stilt overfor hverandre fremstilles deres personligheter svært motsetningsfylte. Torgerd utmerker seg ved sin styrke og kravstorhet og sin tiltro til hedenske makter. Når Torgils kaster den Tors-viede oksen over bord, nøler ikke Torgerd med å uttrykke sin misnøye: "Þorgerði þótti nú illa" (ÍF, XIII 1991: 281) ("Dette syntes Torgerd var ille.") I *LV* fortelles det eksplisitt at hun foretrekker hedensk kultus fremfor den kristne. Hun sier: "Hon reiddist við orð hans, - "ok er eigi undarligt, Þótt illa takist, er Þórr várr er svá svívirðr, ok mikit munu nú menn verr kunna fyrir sér en þá er menn sæmdu hann í mörgum hlutum" (ÍF, XIII 1991: 281) ("Torgerd ble rasende av ordene hans, - "det er ikke underlig om det går dårlig, når Tor vår blir spottet slik, og folk har langt mindre kunnskap nå, enn da de hedret ham i mange ting"). I tillegg fremstilles hun også som en sterk og "mandig" kvinne som er like deltakende i larmende natteløyer som resten av Josteins følge. I *LV* står det: "Þorgerðr var í öllu háreysti með þeim, ok var hon sterk sem karlar" (ÍF, XIII 1991: 284) ("Torgerd var like høyrøstet som de andre, og hun var sterk som en kar"). Skildringen av Torgerd minner om "Hetzerin"-skikkelser i andre islendingesagaer ved at hun aktivt påvirker sine omgivelser, hever stemmen når hun er misfornøyd og orienterer sine handlinger etter den militante, maskuline moralen.

Om Torøys fremtoning fortelles det tilsynelatende mindre. Det første vi får høre om hennes egenskaper er at hun levde godt sammen med Torgils: "Vára þeira samfarar góðar" (ÍF, XIII 1991: 268) ("Deres samliv var godt"). Hva hun mener om oksen som kastes i havet, fremgår heller ikke. Dette kan tolkes som at hun samstemmer i Torgils' kristne holdning, i motsetning til Torgerds utilslørte uenighet. Torgerd fremstår altså som en uttalt hedning, mens Torøys trosforestillinger ikke nevnes, men kun antas å være kristne. Her ser Karras'

observasjon ut til å være korrekt: enkeltkvinnens konversjonshistorier synes å være mangelfulle eller ikke-eksisterende i norrønt materiale. I fortellingen om Torgils' Grønlandsferd fremstår Torøy også generelt mer unnselig enn Torgerd, noe som antyder at kristne kvinner *per se* fremstår passivisert i forhold til de hedenske. Men Torøy preges ikke av passivitet gjennom hele teksten. I likhet med de klassiske "Hetzerin"-kvinnene legger hun selvstendige planer som hun får gjennomført ved å bruke list. På et tidspunkt før de reiser til Grønland, kommer Torøys fosterbror, Kol, i klammeri med Ásgrim Ellida-Grimsson. Han oppsøker Torøy på Tradarholt, og her tar hun fullt ansvar for situasjonen:

Kolr kemr í Traðarholt; þat var sið um kveld; menn váru at mat. Þórey gekk fram ok til dyra ok bauð föstra sínum þar at vera. Hann sagði henni tíðindin. "Þú skalt þat," segir Þórey, "vita við Þorgils, hvárt hann vill nökkut traust veita þér eðr ekki, ok láttu hljótt um þik." Hon leiddi hann í skot eitt. Síðan gekk hon til stofu.³⁶ (ÍF, XIII 1991: 270)

Torøy tar styringen ved å gjemme broren og ikke fortelle noen om hans situasjon. Senere er hun og Torgils på tomannshånd, og da maner hun ham til å hjelpe Kol:

En er þau kómu í rekkju um kveldit, kvaðst Þorgils vilja vita, hvat í framgöngunni hafði verit um kveldit. Hon sagði honum allan atburðinn ok kvaðst ásjá vilja veita Kol, - "ok muntu ok svá gera fyrir mína skyld." Þorgils kvaðst svá gera mundu.³⁷ (ÍF, XIII 1991: 271)

Her fungerer Torøy som en form for "Hetzerin"-skikkelse ved aktivt å insistere på en viss oppførsel fra sin manns side. Men i stedet for å oppmuntre til hevn og vold benytter hun sin kvinnelist til å søke fred og forsoning for fosterbroren sin. Hun preges her ikke av passivitet, som Jochens og Karras' teser impliserer, men fungerer nærmest som en kristeliggjort "Hetzerin".

Fremstillingen av Torøy bærer også preg av at hun eier en evne til å spå riktig om fremtiden. Når Torgils snakker med henne om å reise til Grønland, advarerer hun ham mot ferden. Han tilbyr henne å bli hjemme, men hun er allikevel lojal nok til å følge ham: "Misráðit mun," sagði hon, "at þangat sé farit, en þó skal ek fara, ef þú ferr" (ÍF, XIII 1991:

³⁶ Kol kommer til Tradarholt. Det var sent på kveld, mens folk satt og spiste. Torøy gikk frem til døren og bød fosterbroren sin å være der. Han fortalte henne nyheten. "Du skal", sier Torøy, "spørre Torgils om han vil gi deg støtte eller ikke, og vær nå forsiktig." Hun førte ham inn i et tilbygg. Deretter gikk hun inn i stuen.

³⁷ Men da de var kommet i seng om kvelden, sa Torgils at han ville vite hva som hadde skjedd i forgangen den kvelden. Hun fortalte ham hele hendelsen og sa at hun ville hjelpe Kol, - "og det vil du også gjøre for min skyld." Torgils sa at det ville han.

276) ("Det er uklokt å reise dit," sier Torøy, "men allikevel vil jeg reise, om du reiser"). Også før hun blir drept, værer Torøy at hun er i fare og vil nødig forlates alene med trellene: "Þorey kvaðst þess ófús, at hann færi frá henni" (ÍF, XIII 1991: 287) (Torøy sa at hun likte at han skulle dra fra henne"). Torøys fysiske fremtoning står også i et skarpt motsetningsforhold til skildringen av Torgerd. Den første er stillferdig, sengeliggende og svak etter å ha født Torfinn, mens den andre er "sterk som en kar". Sett fra ettkjønnsmodellens perspektiv tilsvarer Torøys kvaliteter dermed en verdi nær *blauðr*-punktet. Men det hefter som påpekt også styrke ved Torøy, som i likhet med Torgils' skikkelse ikke lar seg måle ut fra Clovermodellens moralske paradigme; hun viser for det første utholdenhet gjennom sin lojalitet til Torgils, og for det andre en velutviklet intuisjon som kommer til uttrykk gjennom hennes bange anelser i forkant av farlige hendelser. Sist, men ikke minst, spiller Torøys visjonsaktige drøm en viktig rolle for fremstillingen av hennes personlighet. Drømmen setter sagaen i tematisk forbindelse til litterære motiver i helgenlegender, slik også ammemotivet gjør, og den understreker motsetningen mellom den hedenske Torgerd og den kristne Torøy. Når Torgerd dør av en nærmest "velfortjent" sykdom som en av de siste i Josteins følge, går hun hvileløst rundt som gjenferd inntil Torgils får bukt med spøkeriet hennes. Hennes hedenske orientering leder altså til manglende sjelefred, mens Torøys død kommer i kjølvannet av en vakker drøm om saligheten.

Torgils gjentatte overvinnelser av spøkelser og drauger gjennom hele sagaen fungerer dessuten som nok et uttrykk for hans kristne kamp mot hedendommen; gjengangeri hører det hedenske til, men Torgils' kristne makt lar seg ikke overvinne, men er sterk nok til å jage bort ethvert hedensk spøkelse.

Nye kvinnelige eller allmenmenneskelige kvaliteter?

Etter min mening taler slike elementer i *Flóamanna saga* imot Jochens og Karras' oppfatning om sagatidens hedenske kvinner som sterkere og friere enn middelalderens kristne kvinner. Som vi har sett spiller en rekke motiver i sagaens Grønlandsdel opp mot cisterciensernes feminine symbolikk og middelalderens sensuelle spiritualitet, hvor kvinnelige egenskaper danner grunnlag for både bildespråk og teologisk forståelse. Lengselen etter nærhet til guddommen og den hellige fødens kultiske betydning vitner om en femininisert religiøsitet i middelalderen. I kjølvannet av den feminine symbolikken kommer en forestilling om *kjønnskomplementaritet* til syne som monastisk ideal. Den står i motsetning til den norrøne forståelsen av androgyni som kaosrelatert og sjokkerende. I den monastiske konteksten fremstilles det kvinnelige fra 1100-tallet som del av et ideal og som en nødvendig komponent

i en fullkommen helhet, og i betydelig utstrekning som trekk ved guddommen selv. Cisterciensernes spiritualitet står i motsetning til den konsekvent misogyne tenkningen som vestlig, platonsk inspirert filosofi impliserer. Abbedidealet samstemmer dermed ikke med den platonske drømmen om kvinnens overflødighet, men har til hensikt å tilføye en moderlig side til forestillingen om en primært faderlig gudeskikkelse. I sagaen kjennetegnes Torgils *både* ved sin mandighet og sine moderlige egenskaper og oppfyller dermed den ideelle abbedsyntesen. Den impliserer som vi har sett en oppvurdering av kvinnelige kvaliteter. Dette innebærer en radikal redefinisjon av kvinnelighet og et brudd med den norrøne sagatradisjonen, som fremholder *maskulinitet* som ideell norm for begge kjønn og fremstiller ”maskuline egenskaper” som en forutsetning også for vellykkede kvinner. Den kvinnelige styrken ved ”Hetzerin”-skikkelsene i norrøne sagaer formuleres dermed på maskulinitetens premisser.

Sagagenrenes påfallende kontrasterende kvinnetyper må forklares på bakgrunn av et større bilde enn kjønnsperspektivet alene. I stedet for å begrense studiet til å lete etter endrede *kvinneskikkelser*, kan det være fruktbart å se etter endrede *mennesketyper*. I *Flóamanna saga* kommer som vi har sett forskjellen mellom ”før” og ”nå” svært klart til uttrykk, både ved motpolene Tor og Torgils og ved de kontrasterende kvinnene Torgerd og Torøy. Vi kan stille opp enda et motsetningspar som godt illustrer forskjellen: den gamle, hedenske versus den nye, kristne mennesketypen. Denne oppstillingen tar hele mennesket med i betraktningen, fremfor bare å belyse de ulike kvinnerollene, slik Jochens og Karras nøyer seg med å gjøre. Torgils og Torøy representerer begge ”det nye mennesket”, mens guden Tor og menneskene Jostein, Torgerd og Eirik representerer ”det gamle”. Målt etter den tradisjonelle norrøne æreskodeksen, som Tor og hans hedenske tilhengere innretter seg etter, fremstår Torgils og Torøy tidvis som skammelige og lite suksessrike: Torgils overskrider kjønnsgrensene og lever under kummerlige forhold, og Torøy er stilltiende og lite kroppslig robust. Men etter det nye moralparadigmet, der ”skam” blir til ”ære” på et høyere plan enn det jordiske og der androgyni forstås som kosmologisk ideal fremfor kaotisk fare, må deres ferd forstås som vellykket. I sum representerer Torgils’ skikkelse en ny moral- og kjønnsforståelse, hvor kvinnelige særtrekk spiller en fremtredende rolle og det kvinnelige blir fremhevet positivt på lik linje med det mannlige.

Oppsummering

Ammemotivet i *Flóamanna saga* må betraktes som en vesentlig del av fremstillingen av hovedpersonen Torgils. Hans kjønnsoverskridende amming fremstilles paradoksalt nok som

en mandig handling, til tross for at *ergi*-forestillingen har vist seg å være tilstedeværende i tekstens forestillingsverden. Torgils' "mandighet" må derfor være av en annen karakter enn det mandige idealet som i sagalitteraturen normalt oppviser. Ammemotivet alluderer blant annet til et bibelsk Kristus-motiv, og derfor kan det også knyttes til et kristent moralsk paradigme hvor "skyld" og "uskyld" erstatter den norrøne moralens grunnkategorier "ære" og "skam", og videre til et reversert, kristent æresbegrep der "lavt" blir "høyt" og "skam" eller "vanære" blir "ære". Dessuten knytter Torgils' melk seg til en kristen kultisk forestilling om "hellig føde" som spiller opp mot middelalderens interesse for *imago Dei*-komplekset og dens spirituelle inspirerte nattverdsteologi. Dette gir seg også uttrykk i enkelte kvinnelige helgeners *vitæ*. Sagaens hovedammemotiv, som iscenesetter den ammende helten, innleder en motivkjede, hvor også sekundære ammemotiver føyer seg inn. Denne motivkjeden konstituerer og utdyper sagaens kristne element, som reflekterer tekstens tydelige metahistoriske tematisering av overgangen mellom hedensk og kristen tidsalder.

Det har vist seg at sagaforskningens etablerte kjønnsmodeller, som begge legger en militant, maskulin moral til grunn, er vanskelige å applisere på Torgils' skikkelse. Det dreier seg om en tokjønnsmodell, som oppstiller "mannliget" og "kvinnelighet" som bipolare og uforenlige kategorier, og en ettkjønnsmodell, som i stedet for klart, kjønnede kategorier tar utgangspunkt i en kvalitativ verdiskala hvor ytterpunktet "hvatr" betegner det fremragende, handlekraftige mennesket og ytterpunktet "blauðr" betegner det passive, feige mennesket. Tokjønnsmodellens premisser tillater således ikke at kjønnsverskridelse fra "mannlighet" til "kvinnelighet" lar seg kombinere med heltestatus, og ettkjønnsmodellens verdibaserte kjønnskurve danner heller ikke utgangspunkt for at et kvinnelig særtrekk – om enn biologisk legitimt – vil kunne oppfattes som "hvatr". Til gjengjeld er en tredje, kjønnskomplementær modell egnet til å illustrere Torgils' sammensatte karakter og hans bevarte heltestatus: cisterciensernes abbedideal. Torgils representerer dermed en forestilling om androgyni som ideal. Den står i motsetning til den norrøne mytologien, der androgyni anses som kaosrelatert og skammelig. I tråd med islendingesagaenes litterære stilkonvensjoner gis abbed-modellen her et konkret og kjødelig uttrykk, og er ikke utformet metaforisk eller på annen måte billedlig.

De kjønnsforestillinger og det menneskesyn som ligger til grunn for abbed-modellen innebærer en oppvurdering av kvinnelige kvaliteter og betyr deres elementære plass i kosmologien. Modellen bryter dermed med den ekskluderende, misogyne tenkningen som har preget Vestens og kirkens filosofi siden antikken. I tillegg bryter den med islendingesagaenes tradisjonelle kjønnsforståelse, der femininitet kun gis spillerom på maskulinitetens premisser.

Kontrasterende kvinneskikkelser, som gjerne tilhører ulike sagagenre, opptrer i *Flóamanna saga* i samme tekst og representerer henholdsvis den hedenske og den kristne mennesketypen. Sammen med Torgils' kvinneliggjorte mannsskikkelse tegner den kristne kvinnen omrisset av en ny mennesketype, som er forankret i den europeiske monastiske kultur og dens komplementære kjønnsideal.

KONKLUSJON

Mitt utgangspunkt for analysen av den ammente sagahelten Torgils Arrbeinstjup i *Flóamanna saga* har vært den litterære antropologiens forståelse av islendingesagaene som genre og det syn på kjønnsroller og maskulinitet som den innebærer. Ut fra et litterært antropologisk synspunkt er *tekstens* univers det primære studieobjektet, og eventuelle konklusjoner omkring forhold i virkeligheten bak teksten må trekkes på grunnlag av språklig og litterær argumentasjon. Dette metodiske utgangspunktet har vist seg formålstjenlig i studiet av Torgils. Til ham knytter det seg en rekke litterære allusjoner, og den språklige fremstillingen av ham røper en hel del om sagatradisjonens anerkjennelse av ham og hans kjønnsoverskridende handling. En passende betegnelse på ammemotivet og de forestillinger som knytter seg til det er ”mannen som mor”.

Islendingesagaenes genremessige konvensjoner legger til grunn en enhet av form og innhold, av historiefortelling og metahistorisk refleksjon. Handlinger og aktører er utformet slik sagatradisjonen har vurdert dem: de blir enten anerkjent eller nedvurdert i teksten, ettersom de agerer i tråd med sagalitteraturens overordnede æreskodeks. Denne æreskodeksen gjennomsyres av forestillingen om mandighet som ideal, og for islendingesagaenes narrative utforming er det typisk at en militant maskulin moral ligger til grunn for aktørenes handlinger. På dette grunnlaget fungerer derfor *nidet* som effektivt provokasjonsmiddel. Nidet henter sin kompromitterende mening fra den norrøne *ergi*-forestillingen: forestillingen om den umandige mann. For menns del innebærer dette beskyldninger om kvinnelighet og passivitet. *Ergi*-forestillingen utgjør et viktig element i tekster som omhandler den norrøne, førkristne mytologien, hvor androgyni og kjønnsvetydighet er uttrykk for kaoskrefter.

På denne generelle bakgrunnen fremstår Torgils i *Flóamanna saga* som en paradoksal sagahelt: han inntar en utvetydig kvinnerolle, men får beholde sin heltestatus gjennom hele teksten. Hans skikkelse blir fremstilt som edel og modig, og den kjønnsoverskridende ammingen beskrives i mandige termer. Dette innebærer at sagateksten, og i forlengelse av den hele sagatradisjonen, anerkjenner den mandige heltens kvinnelige adferd.

Torgils' skikkelse fremstår altså mandig og kvinneliggjort på samme tid, og sagaforskningens ulike kjønnsmodeller har vist seg ikke å være i stand til å oppklare motsetningen i hans mandighet og hans amming. Tilsynelatende ser han derfor ut til å representere et genremessig brudd som ikke lar seg forklare ut fra islendingesagaenes eget litterære univers. Torgils oppfyller et kjønnskompleks som ikke hører hjemme i den

tradisjonelle norrøne forståelsesbakgrunnen, men har sitt opphav i en annen kultur, nemlig middelalderens monastiske spiritualitet.

Omtrent samtidig med at islendingesagaene finner sin form på Island, blomstrer nemlig en original spirituell religiøsitet opp innenfor cistercienserordenen med Bernard av Clairvaux som den fremste eksponent, en spiritualitet som preger det øvrige Europa, både religiøst, kunsterisk og teologisk. Cisterciensernes spiritualitet medfører betydelig økt feminisering av det religiøse språket i form av brudesymbolikk og morsmotiver, og ikke minst i en økt interesse for Marias skikkelse, som representerer en syntese av de to motivkretsene. Med middelalderens fysiologiske tankegang fungerer kvinners brystmelk i bildespråket som en bokstavelig parallell til Kristi blod, som ble utgydt på korset og som utgydes på nytt og på nytt i feiringen av den katolske messen. Svært karakteristisk for cisterciensernes spiritualitet er at den dyrker et kjønnskomplementært abbedideal. Det bygger på den ene siden på samtidens etablerte kjønns kategorier og -stereotyper, men representerer på den andre siden en nyvinnende oppvurdering av kvinnelige kvaliteter. Mens den norrøne æresforståelsen setter egenskaper som mandighet, handlekraft, styrke og uredde holdninger høyt, kjennetegnes den europeiske monastiske kulturen ved å oppvurdere kvinnelighet i sitt religiøse språk. Kvinnelige egenskaper fungerer her som presise metaforer for menneskelighet (det kvinnelige selvet), Guds ømme kjærighet til menneskene (Gud som mor), den intime foreningen med guddommen som menneskene streber etter (hellig føde) og cisterciensernes faderlig-moderlige (autoritær-kjærlige) lederideal. For Bernard av Clairvaux er den jomfruelig-moderlige syntesen i Marias skikkelse inspirerende for forståelsen av hans egen abbedgjerning i klosteret.

På lignende måte som idealet Maria og personen Bernard representerer Torgils en *syntese* av tilsynelatende uforenlige kategorier. I ham møtes kvaliteter fra to svært kontrasterende paradigmer: den tradisjonelle norrøne kulturens æresforståelse og den europeiske monastiske kulturens kjønnsrollesyntese. Han er både *mann*, slik den norrøne tradisjonen krever av ham, og *mor*, slik abbed-modellen fordrer. Torgils' syntese kommer først og fremst til uttrykk i selve hans person, men også i det forhold at sagatekstens monastiske forestillinger kommer til orde på islendingesagagens konvensjonelle premisser. Ammemotivet alluderer til bibelske motiver og til helgenlitteratur og utgjør sammen med andre supplerende motiver et eksplisitt kristent element i sagaen. Disse knytter an til forestillinger som skriver seg fra den monastiske kulturens tankeverden, som for eksempel kjønnskomplementaritet, ømhet og kvinnelighet som et positivt fenomen. Til gjengjeld tilhører sagaens *form* den norrøne narrative tradisjonen, som krever en konkret fortellerstil.

Sagaens åndelige forestillinger beskrives i kjødelige fremstillinger, og *feminine* særtrekk roses i *maskuline* vendinger. Den syntese av form og innhold som i utgangspunktet ligger til sagagenren får i *Flóamanna saga* gjenklang i at teksten gjennom Torgils' skikkelse også forener to diverserende forstillingsverdener.

Islendingesagaenes gjennomgående tematisering av overgangen mellom hedensk og kristen tidsalder kommer ekstra tydelig til uttrykk i *Flóamanna saga*. Helten Torgils varsler en ny mennesketype og et nytt menneskelig ideal, hvor mannlige og kvinnelige egenskaper forenes. Slik demonstrer sagaen ikke bare en androgyn og gåtefull helt, men også et nytt og rikere menneskebilde, som ikke lar seg begrense av islendingesagaenes normalt strenge kjønnsrollegrenser.

Litteraturliste

- Anderson, Theodore M. 1993. "Snorri Sturluson and the saga school at Munka-Þverá." i Wolf, Alois (red.): *Snorri Sturluson. Kolloquium anlässlich der 750. Wiederkehr seines Todestages*. Tübingen
- Bagerius, Henric. 2001. "I genusstrukturens spenningsfält. Om kön, genus och sexualitet i saga och samhälle." i *Arkiv för nordisk filologi*, Lund University Press
- Bagge, Sverre. 1998. *Mennesket i middelalderens Norge. Tanker, tro og holdninger 1000-1300*. Aschehoug, Oslo
- Bandlien, Bjørn. 2005. *Man or monster? Negotiations of masculinity in Old Norse society*. Doktorgradsavhandling ved Det humanistiske fakultet, Universitetet i Oslo
- Bibelen. Det norske Bibelselskaps utgave. 1933. Online-utgave på www.mf.no/bibel
- Bynum, Caroline Walker. 1982. *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. University of California Press, USA
- Bynum, Caroline Walker. 2004. *Hellig føde, hellig faste. Kvinner og mat i middelalderen*. Pax forlag A/S, Oslo
- Cadden, Joan. 1993. *Meanings of sex differences in the Middle Ages. Medicine, science and culture*. Cambridge University Press
- Clover, Carol J. 1993: "Regardless of Sex. Men, Women, and Power in Early Northern Europe." i *Speculum* 68 (2/1993)
- Clover, Carol J. 1986. "Maidon Warriors and Other Sons" i *Journal of English and Germanic Philology* 85. University of Illinois Press
- Engh, Line Cecilie. 2006. *Bernard av Clairvaux' brud. En studie av erotisk mystikk og feminin metaforikk i det 12. århundre*. Hovedoppgave, UiO
- Finsen, Vilhjálmur (red. og overs.). 1850. *Grágás. Islændernes lovbog i fristatens tid*. Bind I-III. Utgitt for det nordiske Literatur-Samfund. Kjøbenhavn
- Fritzner, Johan. 1973. *Ordbog over det gamle norske sprog*. Bind III. Universitetsforlaget, Oslo-Bergen-Tromsø
- Halldórsson, Ólafur (red.). 2000. *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*. Editiones Arnamagnæanæ, series A, vol. 3. C. A. Reitzlers forlag, København
- Halvorsen, Per Bjørn. 1989. *Jesu nattverd. Messen gjennom 2000 år*. St. Olav forlag, Oslo/Gjøvik
- Heide, Eldar. 2001. "Kvinner som gjer menn til kvinner i *Laxdæla saga*". *Nordlit* nr. 9, Universitetet i Tromsø

- Holm-Olsen, Ludvig. 1985. *Edda-dikt*. J. W. Cappelens Forlag A/S, Oslo
- Íslenzk fornrit, bind XII. 1954. Sveinsson, Einar Ól. (red.). *Brennu-Njáls saga*. Hið íslenska fornritafélag, Reykjavík
- Íslenzk fornrit, bind XIII. 1991. Vilmundarson, Þórhallur og Bjarni Vilhjálmson (red.). *Harðar saga. Bárðar saga. Þorskfirðinga saga. Flóamanna saga*. Hið íslenska fornritfélag, Reykjavík
- James, Bruno Scott (overs). 1953. *The Letters of St. Bernard of Clairvaux*. Burns Oates, London
- Jochens, Jenny M. 1986. The Medieval Icelandic Heroine: Fact or Fiction?“, i *Viator. Medieval and Renaissance Studies* nr. 17. University of California Press
- Johansson, Karl G. 2006. ”Nikulás Bergssons Leiðarvísir ok borgskipan och isländsk litteracitet.” i Bisgaard, Lars og Tore Nyberg (red.). *Tidlige klostre i Norden før 1200. Et symposium*. Syddansk Universitetsforlag, Danmark
- Jónsson, Finnur. 1923. *Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie*. Bind II. G. E. C. Gads Forlag, København
- Jónsson, Finnur. 1932. *Flóamanna saga*. *Udgivet for Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur*. J. Jørgensen & co, København
- Jónsson, Guðni (red.). 1946. “Gísla saga Súrssonar” i *Íslendinga sögur*, bind 5. Íslendingasagnaútgáfan, Reykjavík
- Karras, Ruth Mazo. 1997. ”God and Man in Medieval Scandinavia. Writing – and Gendering – the Conversion.” i Muldoon, James (red.): *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*. University Press of Florida
- Kress, Helga. 1993. *Máttugar meyjjar. Íslensk fornbókamenntasaga*. Háskoli Islands. Háskólaútgáfan, Reykjavík
- Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder, bind I. 1956. Gyldendal norsk forlag, Oslo
- Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder, bind II. 1957. Gyldendal norsk forlag, Oslo
- Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder, bind XII. 1967. Gyldendal norsk forlag, Oslo
- Lönnroth, Lars. 1977. ”Skírnismál och den fornisländska äktenskapsnormen” i *Opuscula Septentrionalia. Festskrift til Ole Widding*. København
- McGuire, Brian Patrick. 1991. *The Difficult Saint. Bernard of Clairvaux and his tradition*. Cistercian Publications. Kalamazoo, Michigan.
- Monclair, Hanne. 2004. ”Fortidens grunnleggende annerledeshet? En analyse av gudsdomsberetningene i norsk sagamateriale.” *Historisk tidsskrift* nr. 3

- Mundal, Else. 1995. *Legender frå mellomalderen. Soger om heilage kvinner og menn*. Det Norske Samlaget, Oslo
- Mundal, Else. 1998a. "Androgyny as an image of chaos in Old Norse mythology" i: *Maal og minne I*. Samlaget, Oslo
- Mundal, Else. 1998b. "Vurderinga av norrøn litteratur gjennom tidene." i Dvergsdal, Alvhild (red.): *Nye tilbakeblikk. Artikler om litteraturhistoriske hovedbegreper*. Landslaget for norskundervisning (LNU). Cappelen Akademisk Forlag as
- Mundal, Else. 2004. "Sagalitteraturen" i Haugen, Odd Einar (red.): *Handbok for norrøn filologi*. Landslaget for norskundervisning. Fagbokforlaget
- Möbius, Theodor og Guðbrandr Vigfússon. 1860. *Fornsögur. Vatnsdælasaga, Hallfreðarsaga, Flóamanna saga*. Leipzig
- Neckel, Gustav/Kuhn, Hans. 1962. *Edda. Die Lieder des Codex Regius*. Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg
- Nordal, Sigurður. 1953. "Sagalitteraturen." i Nordal, Sigurður: *Litteraturhistorie, bind Norge og Island*. Stockholm-Oslo-København
- Patrologiae cursus completus: Series latina. 1841-1864. J.-P. Migne (red.) Volum 183 og 211.
- Pollestad, Kjell Arild et al. 2000. *Lov Herren. Katolsk salmebok*. St. Olav forlag, Oslo
- Perkins, Richard. 1978. *Flóamanna saga, Gaulverjabær and Haukr Erlendsson*. Studia Islandica 36, Reykjavík
- Schmitt, Franciscus Salesius (red.). 1968. *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnis*. Vol. 3-6. Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt
- Thorlacius, Birgir. 1809. *En nordisk helt fra det tiende aarhundrede, Thorgils's, kaldet Orrabeens-stifsöns, historie*. København
- Steinsland, Gro. 2000. *Den hellige kongen. Om religion og herskermakt fra vikingtid til middelalder*. Pax forlag A/S, Oslo
- Steinsland, Gro. 2005. *Norrøn religion. Myter, riter, samfunn*. Pax forlag A/S, Oslo
- Sørensen, Preben Meulengracht. 1980. *Norrønt nid. Forestillingen om den umandige mand i de islandske sagaer*. Odense universitetsforlag, Odense
- Sørensen, Preben Meulengracht. 1993. *Fortælling og ære. Studier i islændingesagaerne*. Aarhus universitetsforlag, Århus
- Undset, Sigrid. 1952. "Torgils Arrbeinsstjup" i Winsnes, A.H. (red.): *Artikler og taler fra krigstiden*. Oslo

Vigfússon, Guðbrandur og Möbius, Theodor. 1860. *Fornsögur. Vatnsdælasaga, Hallfreðarsaga, Flóamannasaga*. Leipzig

Vogt, Kari. 2003. "Innledende essay" i Jalal al-Din Rumi / Ruste, Arne. *Sivfløytens sang og andre dikt fra Mathnawi*. Verdens hellige skrifter. De norske bokklubbene

Walsh, Kilian (overs.). 1971. "On the Song of Songs I" i *The works of Bernard of Clairvaux. Volume Two*. Cistercian publications Series 4. Spencer, Massachusetts

Ward, Benedicta (overs.). 1973. *The prayers and meditations of St. Anselm with the Proslogion*. Penguin Books, Harmondsworth

Weber, Max. 1968. *Economy and Society: an Outline of Interpretive Sociology*. Redigert av Roth, Guenther og Claus Wittick. Bedminster Press, New York

Weber, Robertus (red.). 1983. *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*. Tekstkritisk utgave. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart

Sammendrag av ”Mannen som mor. Kjønnsoverskridelse som motiv i *Flóamanna saga*”

Emnet for masteroppgaven er et kjønnsoverskridende motiv i islendingesagaen *Flóamanna saga* fra første halvdel av 1300-tallet. Jeg har kalt motivet ”mannen som mor”, fordi sagaens heltmodige og mandige helt Torgils får melk i brystet og ammer sitt morløse spedbarn. Dette gjør han uten å synke i status, og bare i en eneste tekstpassasje sies det nid (hånende ord) mot ham for hans kvinnelige side. Norrønt nid fungerer i islendingesagaene med voldsom provokasjonseffekt. Det spiller på den såkalte *ergi*-forestillingen, som i sagalitteraturen innebærer at umandige eller kvinnelige trekk ved en mann stiller ham i et skamfullt lys. Nidet fyller en sentral plass i islendingesagaenes æresforståelse, som igjen danner et grunnlag for sagaenes narrative utforming. At den ammende Torgils knapt rammes av nid i sagateksten, må bety at det norrøne æresparadigmet ikke gjelder for hans tilfelle, men knytter seg til en annen moral- og kjønnsforståelse.

Applikasjon av sagaforskningens ulike kjønnsmodeller på Torgils har vist seg utilstrekkelige i oppklaringen av hans paradoksale skikkelse. Men ved å holde sagaens ammemotiv opp mot morsmotiver og brystsymbolikk i europeiske og monastiske middelaldertekster, kommer jeg frem til at sagaheltens kombinerte amme-rolle og heltestatus har sitt forbilde i et cisterciensisk, kjønnskomplementært abbed-ideal. Den paradoksale sagahelten lar seg dermed forklare ut fra en abbed-modell, der moderlige og faderlige egenskaper forenes og idealiseres. Torgils kan forstås som en syntese av tradisjonell norrøn æresforståelse og europeiske, spirituelt inspirerte kristne forestillinger. I *Flóamanna saga* understrekes dermed islendingesagaenes gjennomgående tematisering av overgangen mellom hedensk og kristen tidsalder ekstra tydelig, og ammemotivet utgjør et viktig og forsterkende innslag i sagaens såkalte kristne element.