

TOTEM

Tidsskrift ved Religionsvidenskab,
Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet
Nummer 36, efterår 2015
© Tidsskriftet og forfatterne, 2015

Fri kandidatopgave

En kønsreflekteret nærlæsning af nornerne i oldnordisk mytologi

Af stud. mag.
Johanne Winther Jensen

Indhold

1. Indledning	3
2. Teori og metode	4
3. Nornerne i den oldnordiske litteratur	9
3.1. Snorra-Edda.....	9
3.1.1. Gylfaginning kap. 15-16	9
3.1.2. Gylfaginning kap. 16.....	13
4. Edda	15
4.1. Völuspá st 19 og 20	16
4.2. Helgakviða Hundingsbana I	17
4.3. Fáfnismál	20
5. Opsummering og diskussion	22
6. Konklusion	25
7. Litteraturliste	27
7.1. Forkortelsesliste	27
7.2. Ordbøger og opslagsværker	27
7.3. Primærlitteratur	27
7.4. Sekundærlitteratur	28
7.5. Bilag 1:	30

1. Indledning

I stedet for at tale om den oldnordiske skæbne- og gudeforestilling som to parallelle spor, kan man tale om koncentriske cirkler, hvor den yderste cirkel er skæbnen, og at gudebilledet udspilles inden for den. Ifølge den oldnordiske mytologi bestemmes skæbnen af nogle underjordiske kvindelige skæbnefigurer kendt som norner. Oldnordisk mytologi knytter nornerne og en række andre kvindelige figurer til underverdenen, og da dansk populærkultur¹ har tænkt underverdenen som konnoteret helvede og skærsild i kristen forstand, kommer de to instanser til at hænge sammen og præge hinanden negativt. I dag har man mere fokus på at skelne mellem hedenske og kristne forestillinger, men alligevel har populærkulturen en værdi indlejret i sig, som vi ubevidst trækker på. Konsekvensen er, at man hidtil ikke har set, i hvor høj grad nordisk mytologi positionerer det kvindelige som en magtfaktor i kulturen, og hvordan man med skæbnen som den yderste cirkel altså dermed placerer den yderste magt hos nornerne.

I denne opgave vil jeg derfor gennemføre en kønsreflekteret nærlæsning af et udvalg af tekststykker fra den oldnordiske mytologi, som handler om disse kvindelige nornefigurer. Fokus på, at det er kvinder, der bestemmer over både guder og mennesker, skal udfordre det gængse fokus på maskuline værdier i teksterne, som man har haft på f.eks. guden Thor og vikingetogter. Det er nemlig paradoksalt, hvordan der i en patriarkalsk forestillingsverden eksisterer kvindelige skæbnefigurer, der ikke bare rangerer højere end menneskene i forhold til magt, men også højere end guderne, endda de mandlige. Jeg vil her forsøge at udbedre dette videnshul ved at pege på inkonsekvensen mellem empirien og de hidtidige udlægninger af underverdenen forbundet med det kvindelige i nordisk religion. Ved at gennemføre en kønsreflekteret nærlæsning af udvalgte tekststykker om norner, hvor jeg bl.a. trækker på Luce Irigarays teoretiske udlægning om aktiv og passiv i forhold til opfattelsen af køn og Phyllis Tribles retorisk kritiske tilgang, vil jeg forsøge at påvise en forskydning af magtforholdene ift. opfattelserne af køn, sådan som det optræder i tekststykkerne fra

¹ En kilde til den generelle populære forståelse af den oldnordiske mytologi kan tilskrives Snorri Sturluson. Jeg vil senere komme ind på, hvordan hans kristne baggrund formodentlig har påvirket fremstillingen af det feminine rolle i teksterne.

den oldnordiske mytologi. Derved vil perspektivet ved undersøgelsen kaste nyt lys over det feminines rolle i tilknytningen til underverdenen i mytologien.

I den oldnordiske mytologis tekstkorpus støder vi på et utal af kvindelige væsner og figurer for eksempel: norner, diser, fylgier, assynjer og vølver, der i beskrivelse, egenskaber og karakteristika krydser over og smelter sammen på kryds og tværs af hinanden, hvorfor det kan være svært, for ikke at sige umuligt at skelne den ene slags væsner fra den anden. Derfor kan man argumentere for, at de alle nødvendigvis må medtages for en fyldestgørende undersøgelse (Bek-Pedersen 2011, 13) – men på grund af denne opgaves omfang udvælges der tekster, som mere eksplicit nævner norner. Og selv da må der udvælges i tekststykkerne. Så nærværende opgaves medtagne primærkilder er et nøje udpluk af tekststykker, valgt for at give en varieret fremstilling af norner og for både i indhold og kildegenre at få så bred en repræsentation som muligt.

Det er desværre langt fra muligt at finde tilfredsstillende oversættelser af alle de norrøne tekster, da mange oversættelser er mangelfulde, og nogle tekster endda slet ikke er oversat – dette gælder f.eks. flere af digtene, hvor de fleste heltedigte ikke er oversat til dansk. Da forskningstraditionen, i forhold til hvordan man oversætter på en akademisk lodig måde, har ændret sig drastisk over tid, er det ikke muligt udelukkende at bruge danske oversættelser af de norrøne tekster². Derfor er danske oversættelser brugt, hvor det har været muligt at finde oversættelser, der er tro mod de originale tekster og ellers bruges der en engelsk udgave³.

2. Teori og metode

I dette afsnit vil jeg redegøre generelt for Luce Irigarays position, teori og den del af teorien samt deraf udledte metode, som jeg vil bruge til at udfolde de oldnordiske tekster.

Irigaray hører til den strømning, man i feministisk teoriehistorie kalder *différance*-feminisme⁴, som i slutningen af 60'erne blev præsenteret som et alternativ til den

² Forskningstraditionens udvikling ift. oversættelse af de oldnordiske kilder diskuteres hos Larrington 2007.

³ Dette gælder især Edda-tekster fra *Den Ældre Edda*, hvorfor der her udelukkende citeres fra udgaven af Carolyne Larrington, *The Poetic Edda – a new translation* fra 1996.

⁴ Den omfatter udover Irigaray også Hélène Cixous og Julia Kristeva – også kendt som ”de franske feminister” (Lykke 2012, 77).

tidlige kønsforskning (Schleicher 201?, 4). Denne teoriretning hævdede en ontologisk forskel mellem kønnene, men på et ikke-deterministisk grundlag (Lykke 2012, 77). Irigaray og hendes samtidige Héléne Cixous bestræbte sig på at tekstualisere kvindekroppen og således både skrive og tale den ind i sproget (ibid.), fordi de mente, at kvinder ikke kan repræsentere sig selv, deres erfaringer og holdninger i det maskuline sprog. Derfor ville de skabe en række kvindelige kropsmetaforer, som kvinden kunne bruge til repræsentation, og som manden ikke ville gøre brug af. Hvis kvindekroppen blev artikuleret som tekst, mente de, at den kunne dekonstruere sprogets fallogocentrisme – altså den centrering om fallos og logos, der som diskurs karakteriserede sproget generelt og dermed var medårsag til kvinders undertrykkelse. Derved kunne kvinders forskellighed fra mænd markere sig i sproget og lede til kulturel revolution (Lykke 2012, 77; Schleicher 201?, 4). Irigaray, Cixous og Kristeva har på dette område haft stor betydning for poststrukturalistisk feministisk tænkning omkring sproglig dekonstruktion og konstruktion af køn, navnlig for at kvindekroppens sproglige betydning blev tænkt med ind i den dekonstruktive proces (Lykke 2012, 76).

Différance-feministerne lagde vægt på forskellighed (heraf betegnelsen *différance*) mellem kvinder og mænd modsat Simone de Beauvoirs *égalité*-tænkning, som fordrede ligestilling mellem kønnene (Schleicher 201?, 4). Endvidere mente de, at denne kønsforskel mellem kvinder og mænd lå i, hvordan de hver især opfatter *jouissance*, nydelse: ”Jouissance var for flertydig og for ubevidst til at kunne artikuleres i den fallogocentriske diskurs, hvorfor jouissance fremtrådte som et ubesmittet udgangspunkt for at bekæmpe entydigheden og det undertrykkende derved” (ibid., 5). Kvindelig *jouissance* udgjorde altså den kilde til flertydighed, som hele det vestlige samfund havde brug for som alternativ til den fallogocentriske diskurs, og dette begreb skulle derfor være det revolutionære udgangspunkt (ibid.). Til at sikre den sproglige repræsentation af kvindelig *jouissance* udviklede de *écriture féminine*, ”kvindeskrift” eller en særlig kvindelig skrivestil, der skulle føre til et idealsamfund med respekt for forskellighed (ibid.).

Irigaray og Cixous betragtede institutionaliserede religionsformer som redskab for den fallogocentriske diskurs, og Irigaray påpeger netop, at mænd har benyttet kristendommen og Guds maskuline køn til at definere og positionere sig selv (ibid. 6). Vi kan derfor ikke have tillid til, at kvinden er repræsenteret inden for disse

institutioner, fordi hun har været ”begrænset af andres finitte opfattelser af det kvindelige, der alle har måttet indordne sig under en maskulin taksonomi” (ibid.).

Maskuline træk i litteraturen har altså defineret det maskuline generelt som det universelle og har derved medvirket til, at manden har defineret sig op imod kvinden, der kommer til at henstå som det partikulære. Som det definerende subjekt kommer manden dermed også til at stå som det positive over for kvinden, der fremstår som det negative objekt. Man kan altså sige, at definitionen af patriarkatet ligger i dikotomien og skaber binære oppositioner som mand/kvinde, sort/hvid, positiv/negativ, aktiv/passiv, det universelle/det partikulære osv. (Irigaray 1985, 22), hvilket sprogligt er med til at undertrykke kvinden, fordi hun altid tildeles den negative side af medaljen. Ikke-institutionaliserede religionsformer så Irigaray derimod som kilde til viden om marginaliseredes, heriblandt kvinders mulige oprør mod den fallogocentriske diskurs: ”Udfordringen lå i at forestille sig det kvindelige i al dets mangfoldighed og lade kvindelige guddomme sanktionere denne mangfoldighed” (Schleicher 201?, 6).

Irigaray bruger en mimetisk metode eller kritik, hvor hun genlæser og genskriver kanoniske tekster skrevet af mænd. Hun mimer stilen og strukturen, som hun kritisk genskaber ved at skrive sig ind i værket. Det handler ikke for hende om at dekonstruere teksterne, men om at få dem til at åbne sig, så hendes egne pointer kommer til udtryk. Ved at kile sig ind i teksterne og vise, hvordan de er støbt over en mandlig anatomi og fantasi, viser hun også, hvordan teksten kan vinde ved at få tilført den kvindelige side. Teksterne bliver ikke ugyldige, fordi de viser konturerne af den mandlige anatomi. De bliver snarere mere gyldige, fordi de gør opmærksom på, hvordan den fallogocentriske dikotomi opfatter manden som kønsneutral, som *mennesket* og viser, hvordan kvinden har kønnet som sin byrde og defineres negativt ud fra det⁵.

I bogen *Speculum of the Other Woman*⁶ bruger Irigaray Sigmund Freuds artikel ”Femininity” til at vise, hvordan kvinden er blevet skrevet ind i den fallogocentriske

⁵ Inspirationen til dette afsnit er fundet til Folkeuniversitetets-forelæsninger ”Feministiske tænkere” om Luce Irigaray ved Lilian Munk Rösing, afholdt på Kvindemuseet d. 28.11.2013.

⁶ Bogens franske originaltitel er *Speculum de l'autre femme* - her bruges den engelske oversættelse fra 1985. Titlen er et godt eksempel på, hvordan Irigaray med få ord alligevel siger en hel masse. Et speculum er nemlig både et gynækologisk instrument, der tillader, at man nærstuderer kvinden, som derved peger på noget kropsfænomenologisk. Det kan også forstås symbolsk som et spejl, der er en af kvindens klassiske roller under patriarkatet – her er kvinden blot en spejling af sig selv og andre og ikke et subjekt i sig selv. Dette bruger Irigaray metodisk i sin mimetiske kritik, hvor hun nærmest ser på teksterne som igennem et troldspejl, der spekulerer, reflekterer og forvrænger det skrevne.

diskurs som den passive og manden som den aktive (Irigaray 1985, 17). Freud argumenterer nemlig for, at denne fordeling er indlejret i vores biologi, helt ned til den passive ægcelle, der bare ligger og venter på at blive befrugtet af den aktive sædcelle (ibid. 15). Han beskriver ligeledes, hvordan kvinden og manden mimer biologien i f.eks. samlejet ved, at manden penetrerer kvinden, der bare har underlagt sig passivt til reproduktionen (ibid. 15; 18). Det betyder, at kvinden i kraft af sin biologi fastholdes i en passiv rolle - en rolle, som overføres på alt andet forbundet med femininitet, og som medfører, at et brud på denne passivitet, når kvinden påtager sig en aktiv rolle i en given kontekst, opfattes af diskursen som et brud på selve femininiteten og derved tolkes negativt. Man kan altså sige "that "woman's own constitution" demanded she repress all signs of aggressivity – a repression encouraged by "social custom" and certainly also by the "sexual function" that we recognize in or attribute to her" (Irigaray 1985, 24).

Når en mand derimod optræder passivt i litteraturen, er det i tråd med det, som Marianne Schleicher i artiklen "Kejserens datter i 'The King and the Emperor': Et litterært, kønsreflekteret forsøg på at forstå Rabbi Nahman fra Bratslavs fortælling", kalder "negativ passivitet". Dette skal forstås på den måde, at der til det feminine køn tillægges en passiv rolle og ligeledes, at der til det maskuline køn tillægges en bestemt rolle, nemlig den aktive: "Som mænd forbindes med handlekraft, forbindes kvinder med det at modtage" (Schleicher 1998, 67). Det vil altså sige, at hvis en mand beskrives som passiv modsat aktivt handlende, så tillægges han en feminin rolle, idet passivitet forbindes med det kvindelige (ibid.). På samme måde bruger Schleicher betegnelsen "negativ aktivitet" om den handlende kvinde, der sprænger rammerne for den gængse opfattelse af, hvad kvindelighed er, idet "det receptive er uforeneligt med aktivitet, og man ledes til at tro, at en kvinde automatisk bliver repræsentant for ondskaben, så snart hun griber til handling" (ibid. 81).

Værdiladninger i forhold til køn og aktivitetsgrad rækker ud over den kristne og jødiske kontekst. Et eksempel på denne negative kønsopfattelse kan f.eks. også hentes i den oldnordiske forståelse af *ergi*. En mand⁷ kan være *ragr* eller *argr*, der kan oversættes bl.a. som blødagtig og umandig (Cleasby et al. 1957, 24), hvilket blev opfattet stærkt nedsættende i den patriarkalske kultur (Meulengracht Sørensen 1980,

⁷ Betegnelsen findes også brugt om kvinder, men her er forståelsen mere, at kvinden er "utugtig, pervers eller liderlig i bred forstand" (Meulengracht Sørensen 1980, 22).

22). Betegnelsen er ofte brugt i teksterne om mænd, der opfører sig mere som kvinder end mænd, og derved i karaktermæssig eller moralsk forstand anses som blødagtige eller umandige (ibid. 23).

Der kan også ligge en implicit anklage om homoseksualitet i termen (ibid. 67). Værst var det, hvis en *argr* mand anklages for at være den passive modtager eller nærmere fungerer som den kvindelige part og altså lader sig penetrere i et homoseksuelt samleje (ibid. 70). ”Enhver forestilling om det kvindelige bliver ensbetydende med det u-mandige, når det hæftes på en mand” (Meulengracht Sørensen 1980, 24). Netop denne passive underkastelse var for en mand en særlig alvorlig anklage i samtiden og altså godt i tråd med betegnelsen ”negativ passivitet”.

Den del af Irigarays kønsteori omkring kønnene som hhv. aktiv og passiv, der hos Schleicher har fået tilføjet den ekstra dimension med hhv. ”negativ aktivitet” hos kvinden og ”negativ passivitet” hos manden og omvendt, er min teoretiske afgrænsning for udledning af metode. Jeg vil derfor gennemgå tekststykkerne kønsanalytisk og gennem nærlæsning med særligt fokus på bl.a. verber og pronominer forsøge at afdække, hvorvidt de tre norner er beskrevet hhv. aktivt eller passivt og derved hhv. positivt eller negativt for at belyse, hvorvidt kvindefigurerne repræsenterer sig selv i sproget. Det vil jeg gøre med inspiration fra Phyllis Tribles retorisk kritiske metode i *Texts of Terror and Rhetorical Criticism – Context, Method and the Book of Jonah*. Tribles tilgang til teksterne gør brug af synkron analyse, der ved at identificere begreber og modbegreber kan stadfæste, hvad der fremtræder og ikke fremtræder i teksten (Trible 1994, 94). Derfor vil jeg se på, om nornerne selv taler i teksterne, om de omtales ved navn eller blot refereres til vha. pronominer, netop fordi tekstens indhold ifølge Trible har magten til at give betydning til det, som teksten finder vigtigt (ibid. 97). Dette vil hjælpe til at belyse, hvorvidt nornerne og dermed det kvindelige er repræsenteret i teksterne eller er undertrykt af det, som Irigaray kalder det fallogocentriske sprog. Med hjælp fra disse teorier til at udfolde empirien, forventer jeg, at nærlæsningen vil afsløre nornernes reelle magtposition og derved opfattelsen af køn i tekststykkerne.

3. Nornerne i den oldnordiske litteratur

3.1. Snorra-Edda

I dette afsnit vil jeg give en kort præsentation af det værk, som de første to tekststykker er uddrag fra, nemlig *Snorra-Edda*. Denne Edda er også kendt som *Den Yngre Edda* og tilskrives den kristne islænder Snorri Sturluson. Den skulle være nedskrevet omkring 1220, men det tidligste bevarede manuskript er fra det 14. årh. Snorri skulle efter sigende have nedskrevet det hedenske materiale for at bevare viden om oldtidens folkepoesi til samtidige og fremtidige poeter (Bek-Pedersen 2011, 4). *Snorra-Edda* indeholder tre dele; *Gylfaginning* (Gylfi's forblændelse), *Skáldskaparmál* (poesiens sprog) og *Háttatal* (en liste af verseformer). Man skal være varsom med at bruge *Snorra-Edda* som direkte kilde til den oldnordiske mytologis verden, da den både er forfattet af en kristen samt nedskrevet i kristen tid. Ydermere redigerer Snorri også gerne sit materiale, så det passer ind i den kontekst, han skal bruge – men på trods af det, så giver han os i sine mytologiske historier en uvurderlig forståelse af det oldnordiske tekstkorpus generelt. Hans lettilgængelige mytologiske prosafortællinger giver ydermere en bredere forståelse af de poetiske tekster – som givet deres genre fortæller meget med få ord, men kun hvis man er indforstået med, hvad der fortælles om. Det er ganske givet, at langt det meste skjaldedigtning ville være helt uforståelig, hvis ikke vi havde Snorri's forklaringer af diverse *kenningar* (der er en slags sproglige billeder eller forkortede sproglige koder, som kræver en mængde baggrundsviden for at forstå) fra *Skáldskaparmál* og *Háttatal*.

3.1.1. Gylfaginning kap. 15-16

Under asken ved kilden ligger der en smuk hal, og fra den hal kommer der tre møer, som hedder således: Urd, Verdandi og Skuld. Disse møer bestemmer menneskenes alder. Dem kalder vi norner. Der er også andre norner, nemlig de, som kommer til ethvert menneske, der bliver født, for at forme livet og disse er guddommelige, men andre er af alfeslægt og den tredje slags af dværgeslægt, sådan som det siges her:

”Meget ulig af slægt mener jeg nornerne er, ej har de fælles æt. Nogle er af aseslægt, nogle er af alfeslægt, nogle er Dvalins døtre” (citater fra *Fáfnismál* 13).

Så siger Gangleri: "Hvis nornerne råder for menneskenes skæbne, så fordeler de den vel nok ulige, eftersom nogle har et godt og fremgangsrigt liv, mens andre har få midler eller ringe ære, nogle langt liv, andre kort".

Høj siger: "Gode norner af god afstamning former et godt liv, men der er mennesker, som får en hård skæbne, og det forvolder de onde norner"

(SnE 47)

Her får vi at vide, at der under et asketræ ved siden af en kilde er en smuk hal, hvor tre kvinder, som kaldes norner, holder til, og at det er dem, der råder over menneskers skæbne. Det omtalte asketræ i bestemt form kan kun være verdensasken Yggdrasil, som er centreret i den oldnordiske mytologis kosmologi som en *axis mundi*. Derved placeres nornerne også i det absolutte centrum for kosmos, en uhyre vigtig og magtfuld position. Ydermere præciseres deres geografiske position til at være under træet – så vi har altså også at gøre med underverdensfigurer, men det tillægges ikke her negativ værdi. Kilden, også i bestemt form, må formodes at være Urds brønd, som vi hører om senere i kapitel 16 i *Gylfaginning*, da det her oplyses, at Urd er navnet på den ene af kvinderne. De to andre norner benævnes Verdandi og Skuld.

Både *Urðr* og *Verðandi* er afledt af det norrøne verbum *verða*: at blive, indtræffe, forefalde eller ske (Cleasby et al. 1957, 695). *Skuld* er afledt af det norrøne verbum *skulu*: at skulle, måtte eller ville (ibid., 560) Den populære forståelse af deres navne er fortid, nutid og fremtid, men faktisk ligger det ikke lige for, hvordan man har fået navnene til grammatisk at passe med den oversættelse (Bek-Pedersen 2011, 77). Denne oversættelse af deres navne er dog meget god i tråd med informationen om, at de råder over menneskers skæbne, altså dét, der er sket, sker og vil ske for mennesket i fremtiden⁸ – så jeg vælger at godtage oversættelsen og henvise til yderligere oversættelsesforklaringer hos Karen Bek-Pedersen i *The Norns in Old Norse Mythology*, som i øvrigt skriver, at enhver oversættelse må indeholde et element af fortolkning (ibid. 77-78).

Snorri synes i dette tekststykke at komme med to forskellige beskrivelser af norner – for ud over disse tre fortæller han, at der findes flere slags norner af forskellig

⁸ Snorri laver et sammenfald mellem norner og valkyrier i *Gylfaginning* (SnE 63), hvor han beskriver, at den yngste norne, Skuld, rider med valkyrierne for at vælge de faldne på slagmarken. Dette passer rigtig godt med nornernes evner til at bestemme menneskers skæbne, og ydermere hvordan forståelsen af Skuld, som *fremtid*, naturligt gør hende til den yngste norne, da fremtiden jo som bekendt er ung endnu.

slægtsoprindelse, som kommer til ethvert menneske, der bliver født, for at forme deres liv eller nærmere deres skæbne. Ydermere får vi at vide, at forskellen på menneskers skæbne og livskvalitet afhænger af, om de er blevet besøgt af onde eller gode norner fra hhv. god eller dårlig afstamning. Om det er ase-, alfe- eller dværgeslægten, der anses for god eller dårlig afstamning, får vi intet at vide om, og hvorvidt de tre norner er de samme som dem, der udmåler skæbnen for alle, det er også uklart.

Samme forestilling genfindes i øvrigt i den oldgræske mytologiske forestillingsverden, hvor skæbnegudinderne, *morierne*, besøgte hvert nyfødt barn og udmålte dets skæbne som en slags skytsånder. Her finder vi en parallel skæbneforståelse, idet der tilsyneladende både var personlige morier og en samling af tre kvinder, der hhv. spandt, udmålte og klippede menneskers skæbnetråde (Hjortsø 1999, 95) – det kunne være spændende at udfolde denne parallel yderligere, men det tillader denne opgaves omgang desværre ikke.

Det, at Snorri citerer fra *Fáfnismál*, der som digt fra *Den Ældre Edda* (Se afsnit 4.) må formodes at være af ældre dato, understøtter, at der faktisk må være tale om en hedensk forestilling. Dette er i øvrigt godt i tråd med, at man ikke kan tilskrive hedenskabens forestillingskompleks en streng homogenitet da det er en ikke-institutionaliseret religionsform. Det er altså på ingen måde usandsynligt, at denne fremstilling af de forskellige slags norner har eksisteret samtidigt og måske endda sideløbende, og at den ene forestilling derved ikke nødvendigvis udelukker den anden. Uanset, er der i dette tekststykke en gennemgående forestilling, som tillægger feminine instanser magten til at fastlægge skæbnen for alle og som fortæller om skæbnen, at den er tilfældig, idet det ikke uddybes, hvorvidt man kan gøre hverken fra eller til for at få sin skæbne fastlagt af en af de gode eller onde norner. Endvidere får vi her beskrevet norner med forbindelse til både skæbne, død og fødsel, hvilket tematiserer dem som en slags overgangsfigurer (Bek-Pedersen 2011, 40) og dermed endda som mediatorer mellem de forskellige vigtige overgange i livet, som fødsel og død⁹ – altså uhyre magtfulde instanser til stede i liminale livssituationer.

I forhold til denne opgaves overordnede kønsanalytiske tematik er det interessant at bemærke, at alle de beskrevne norner er aktive. Både verberne *at bestemme* menneskers skæbne og *at komme* til de nyfødte signalerer aktivitet, men at det kun er

⁹ På samme måde som også valkyrier medierer mellem krig og død.

de såkaldt onde norners aktivitet, der synes opfattet negativ. Det er altså tilsyneladende her acceptabelt for kvinder at være handlende, så længe de er det på en god og måske retfærdig måde. Karen Bek-Pedersen argumenterer i øvrigt i denne forbindelse for, at norner som repræsentanter for skæbnen også kan forbindes med ære og integritet, der var centrale idealer i hedenskaben (ibid. 28). Motivet med de onde norner optræder mange andre steder i litteraturen, f.eks. i *Reginsmál 2*: ”a norm of misfortune shaped my fate in the early days” og ligeledes i *Sigurðakviða hin skamma 7* “the hateful norms decreed this long torment for us”. Bek-Pedersen lægger vægt på, at det er almindeligt i kilderne, at nornerne bliver nævnt i forbindelse med kriser, eller sågar beskyldt for at være skyld i dem (ibid. 23). Man ville dog sandsynligvis heller ikke møde mange med en dårlig skæbne, der mente, at den var blevet dem tildelt af gode norner.

Det uheldige ved denne opdeling af gode og onde norner, bliver her bekræftet af det Irigaray kalder det fallogocentriske sprog. Nemlig at den kvindelige magt ikke bliver repræsenteret og udtrykt eksplicit omkring de gode norner, men skal læses mellem linjerne. Det negative bliver derimod fremhævet ved de onde norner, som bliver ”negativt aktive” og derved påhæfter et negativt prædikat på det feminine, fordi det får skyld for det onde.

I *Gylfaginning* 15-16 kan læses en indirekte beskrivelse af, hvor stor skæbnemagten egentlig ansås at være, idet der ikke på nogen måde fortælles om, at nogen eller noget andet end nornerne selv har indflydelse på den skæbne, de udstikker. Der står ikke, at man kan henvende sig til nornerne og ved hjælp af f.eks. ofring have medindflydelse på udmålingen af ens skæbne, hvilket i øvrigt understøttes af det generelle kildemateriale til samtiden, da der ikke er fundet spor efter en kult eller anden rituel adfærd tilknyttet norner (Bek-Pedersen 2011, 14 og 42). Dette peger i retning af, at man må have haft en forestilling om, at når man havde fået sin skæbne udmålt, så lå den urokkeligt fast – og en sådan magt lå altså udelukkende hos nornerne. At også guderne har været underlagt skæbnen kan flere steder læses indirekte i mytologien f.eks. i historien om Balders død. Kort fortalt forudser en vølv Balders tidlige død, så hans mor Frigg prøver at omgå skæbnen, men lige som det ser ud til, at det lykkes hende, indhenter skæbnen ham alligevel, og han dør (SnE 80-82).

I *Gylfaginning* 15-16 har ingen af nornerne selv mæle, så deres identitet bliver udelukkende præciseret gennem dialogen mellem personerne Høj og Gangleri. De

første tre norner nævnes ved navn, hvilket tilfører dem en subjektsidentitet, hvorimod de *andre norner* af forskellig slægt udelukkende bliver omtalt med pronominer og derved forbliver anonyme objekter som del af en kollektiv gruppe. Ifølge Phyllis Tribble har mæle hos litterære figurer stor betydning for opfattelsen af dem i historien, idet det giver dem evne til at påvirke det litterære værks udvikling (Tribble 1994, 103-104; Schleicher 1998, 64). På samme måde kan man sige, at de navngivne norners subjektsstatus er med til at skabe et hierarki, hvor de rangerer over de *andre norner*, hvis underdanighed fremgår i manglen på egennavne. Også Bek-Pedersen diskuterer, hvorvidt Snorri i dette tekststykke giver opfattelsen af et slags ”nornehierarki” med tre øverstbefalende norner og dertil lavere rangerende norner, som laver fodarbejdet med at besøge de nyfødte (Bek-Pedersen 2011, 76).

3.1.2. Gylfaginning kap. 16

Endvidere fortælles det, at de norner, som bor ved Urds kilde, hver dag tager vand i kilden og det mudder, som ligger omkring kilden, og hælder det ud over asken, for at dens grene ikke skal udtørre eller rådne. Og det vand er så helligt, at alle de ting, som kommer ned i kilden, bliver lige så hvide som den hinde, der hedder skalhinden, som ligger på indersiden af æggeskallen, sådan som det her fortælles:

”Jeg kender en ask overhældt, den kaldes Yggdrasil, en høj stamme, hellig, med hvidt mudder. Derfra kommer dug, som i dale falder. Den står eviggrøn over Urds kilde” (citater fra Völuspá 19).

Den dug, som falder derfra på jorden, den kalder man honningdug, og deraf næres bierne. To fugle får føde i Urds kilde. De hedder svaner, og fra de fugle nedstammer den fugleart, som hedder sådan (SnE 48)

Her får vi oplyst, at de norner, der bor ved kilden ved Yggdrasils rødder, hver dag vander træet med vand fra kilden og overøser det med hvidt mudder. Det gør de for, at det hverken skal rådne eller udtørre, så de vedligeholder træet. Denne vedligeholdelse er nødvendig for træet svækkes konstant af udefrakommende instanser, som det fremgår af *Grímnismál* 35: ”The ash of Yggdrasil suffers agony more than men know: a hart bites from above, and it decays at the sides, and Nidhogg rends it beneath”. Der

er altså op til flere væsner, som lever på og af træet og derfor konstant tærer på det: hjorte der spiser af trækronen, stammen udsættes for vejrets luner, og slangen Nidhug bider i dets rødder. I citatet fra *Gylfaginning* 16 fremgår det, at Yggdrasil står eviggrøn ved Urds kilde. Så der må være en opfattelse af, at nornernes indsats med vand fra kilden og det hvide mudder, rent faktisk har succes med at opretholde træet.

Ydermere sikrer denne opretholdelse, at der falder dug fra det *evigtgrønne træ* og ned på jorden. At duggen hedder *honningdug* er i tråd med, at honning jo netop er en meget vigtig ingrediens i mjød, der optræder flere steder i mytologien som en livgivende gudedrik. I det, at den falder på jorden, kan man måske læse, at nornernes indsats ikke bare sikrer træet, men nærer verden med duggen og derved opretholder frugtbarheden i hele verdensbilledet? Der er altså et frugtbarhedselement tilstede i processen med at holde træet eviggrønt på trods af de kaoselementer, der truer det. Og da det jo er ikke et hvilket som helst træ, men *træet*, der som *axis mundi* står som et magtcentrum, har nornerne derved magt til at opretholde kosmos, som en slags kaosbekæmpere – en rolle som ellers tillægges den mandlige gud Thor.

Her har vi igen at gøre med beskrivelser af magtfulde feminine instanser, der i den grad er aktive, men uden at aktiviteten på nogen måde beskrives negativt. Nornerne er ikke navnegivne i dette afsnit, men da de to afsnit fra *Gylfaginning* kommer i forlængelse af hinanden, henvises der netop til de norner, som bor ved brønden. Da de før var navngivne, betyder de manglende navne her ikke nødvendigvis en formindskelse af deres magt.

Nu får vi derimod navn på kilden – der har det samme navn som den ene norne, Urd. Urd betyder også ”skæbne” (Cleasby et al. 1957, 657), så nornen Urd og kilden eller brønden Urd lader altså til at være både en person og et sted på samme tid¹⁰. I *Skáldskaparmál* får vi at vide, at ”Urd kom op fra brønden” (SnE 198), hvilket kan pege i retning af, at Urd er født af brønden og derved understreger, at hun fungerer som personificering af denne og derved også skæbnen.

I en nutidig fortolkning peger fugle og bier i retning af en frugtbarheds- og forplantningssymbolik – men det er langt fra givet, at noget sådant har været på spil for samtidens nordboere. Det er dog godt i tråd med den førnævnte frugtbarhedssymbolik, og det, at der er tale om ”skæbnebrønden”, kan henvise til, at skæbnen også sikrer

¹⁰ På samme måde som Hel både er de dødes rige i underverdenen og samtidig personen Hel, der hersker over det.

frugtbarheden nu og i fremtiden. Denne forståelse bliver billedliggjort i nornernes arbejde med at vande Yggdrasil med vand fra brønden.

Bierne, som nævnes sidst i tekststykket, hænger sammen med honningen, men passer i øvrigt godt symbolsk sammen med de arbejdsomme norner, der jo konstant må være i gang med at udmåle skæbnen for alle. Svanerne bliver en parallel til den hvide farve på det frugtbare mudder og hentyder samtidig til endnu et forbindelsesled mellem norner og valkyrier. Valkyrier forbindes nemlig flere steder i sagalitteraturen med svaner og i prosaindledningen til *Völundakviða* fortælles endda om spindende valkyrier med svanehamme (PoE 102). Endvidere dækker betegnelsen ”svanesang” over den opfattelse, at svanen på overnaturlig vis ved, hvornår den skal dø, og udsender en klagesang - en indsigt i skæbnen som jo i den grad stemmer overens med nornernes.

4. Edda

Edda'en, der nok bedre er kendt som *Den Ældre Edda* eller *Poetiske Edda*, er en samling af oldnordiske mytologiske og heroiske digte af anonyme forfattere. Digtene genfindes i forskellige manuskripter dateret fra omkring 1270 og helt frem til 1395 (Bek-Pedersen 2011, 2). Man ved, at *Snorra-Edda* både implicit og eksplicit bygger på ældre digte, hvorfor hans Edda fik betegnelsen *Den Yngre Edda*. Hvorimod digtene fra *Den Ældre Edda* formodes at have overlevet længe i mundtlig form inden nedskrivning og derfor er af langt ældre dato end Snorri. De repræsenterer derved formodentlig en mere genuin hedensk forestilling, og netop derfor bliver digtsamlingen omtalt som *Den Ældre Edda* (Schjødt 1999, 103).

Digtene i *Den Ældre Edda* omhandler oldtidens helte, hedenske guder samt kosmogoni og eskatologi og er uvurderlige for vores forståelse af den oldnordiske mytologi (Bek-Pedersen 2011, 3). Men selvom digtene placerer sig i den oldnordiske mytologiske verden og næsten uden tvivl har overlevet helt tilbage fra vikingetiden i en mundtlig tradition, skal man være opmærksom på, at de først er nedskrevet lang tid efter kristningen af Norden. Så også her skal man være opmærksom på kristne motiver i teksterne.

De tekster fra *Den Ældre Edda*, som herunder har fået særskilte afsnit, er *Völuspá* (Vølvens Spådom), *Helgakviða Hundingsbana I* (Det første kvad om Helgi

Hundingsbani) og *Fáfnismál* (Fafnirs tale), men andre inddrages løbende til perspektivering og uddybning af pointer.

4.1. Völuspá st 19 og 20

I *Völuspá* 19 genfindes citatet fra *Gylfaginning*: “I know that an ash-tree stands called Yggdrasil, a high tree, soaked with shining loam; from there come the dews which fall in the valley, ever green, it stands over the well of fate”. Her har man, i modsætning til den danske oversættelse, valgt at oversætte Urds navn med ”skæbne”, så betydningen af brønden bliver mere eksplicit.

At Snorri citerer denne strofe i sin Edda, viser (som før nævnt), at en ældre hedensk kilde ligger til grund for hans arbejde. Da tekststykket allerede er blevet gennemgået, vil jeg blot henvise til tolkningsmulighederne fra ovenstående afsnit 3.2.1. og bevæge mig videre til næste strofe.

“From there come three girls, knowing a great deal, from the lake which stands under the tree; Fated one is called, Becoming another – they carved on wooden slips – Must-be the third; they set down laws, they chose lives, for the sons of men the fates of men” (Vsp. 20). Denne strofe fortæller næsten det samme, som Snorri gør i *Gylfaginning* 15-16, hvilket autentificerer fortællingen idet den optræder i forskellige skrifter – der er dog nogle nuanceforskelle.

Begge steder får vi at vide, at der er tre alvidende kvinder, der hører til ved en sø eller brønd under træet – træet i bestemt form kan kun være *træet*, altså verdensasken Yggdrasil. Det bekræftes i begge strofer, at nornerne hører til under Yggdrasil, *axis mundi*, og derved forbindes med forestillingsverdenens kosmiske centrum. Også her, som hos Snorri, har de navne. De er dog oversat fra de norrøne egennavne, så vi får mere eksplicit at vide, at de skal forstås som fortid, fremtid og nutid og derved hænger sammen med de områder af skæbnen, som de varetager.

En væsentlig forskel fra Snorri er dog, at det beskrives, hvordan de skærer på træpinde, og at de fastsætter love. Både verbet *skære* og *fastsætte* henviser til aktivitet hos nornerne, og igen er det ikke en negativ beskrivelse. At fastsætte love, som andre skal leve efter, må endog siges at henvise til en juridisk magtposition, som nornerne altså åbenbart også besidder. Gro Steinsland tolker nornernes aktivitet med at skære i

træpinde som en slags kalender og er dermed et billede på, hvordan de udmåler livslængden for mennesket (Steinsland 2005, 102).

Det kan måske også henvise til magiske runer, som f.eks. dem valkyrien Sigrdrifa beskriver i *Sigrdrifumál* 17, at man bl.a. kan ride ”on the nail of the norm”. Udover at pege på endnu en forbindelse mellem norner og runer (og i øvrigt valkyrier), kan dette henvise til, at når noget først er skrevet ned, så lader det sig ikke ændre så let. Her henledes tanken på udtrykket om, hvorvidt noget er ”skrevet i sten”, eller her træ om man vil – altså på linje med skæbnen, der ligger fast, når den først er bestemt.

4.2. Helgakviða Hundingsbana I

Night fell on the place, the norns came, those who were to shape fate for the prince; they said the prince should be most famous and that he'd be thought the best of warriors (St 2)

They twisted very strongly the strand of fate, ... in Bralund, they prepared the golden thread and fastened it in the middle of the moon's hall (St 3)

East and west they secured its ends, the prince should have all the land between; the kinswoman of Neri to the north threw one fastening; she said she'd hold it forever (St 4, PoE 114)

I dette tekststykke berettes om, hvorledes nornerne kommer til den nyfødte Helgi Hundingsbani for at fastsætte eller forme hans skæbne. Det bør bemærkes, at nornerne i strofe 2 kommer om natten – et tidspunkt stærkt forbundet med liminalitet, hvilket derfor signalerer det liminale forbundet med nornerne selv som overgangsfigurer.

Prinsen Helgi får en yderst gunstig skæbne med udsigt til berømmelse som den bedste blandt krigere og masser af landvinding ifølge strofe 4. At tråden i strofe 3 fæstnes helt oppe i *månens hal*, altså himlen, kan tyde på en meget lang livstråd og dermed et meget langt liv.

Motivet med at fastsætte skæbnen for nyfødte adelige minder om eventyret om Tornerose, og i den øvrige litteratur genfindes motivet også hos Saxo Grammaticus, hvor Fridlev undersøger sin søns skæbne og spørger nornerne til råds om hans fremtid. De fremstilles her som tre unge piger i gudindernes tempel. Den første mild og venlig, skænker drengen ædel fremtoning og gør ham vellidt og afholdt af andre mennesker. Den anden gav ham umådelig gavmildhed. Den tredje var en uvenlig kvinde, der ikke

ville folk det godt – hun gav drengen én skavank, der modarbejdede hendes søstres gaver, nemlig nærighed (Saxo 6,4,12). Både hos Saxo og i fortællingen om Tornerose fremstilles nornerne eller nornelignende figurer i en gruppe af tre, som hos Snorri. Opdelingen af nornerne i hhv. gode og onde er også som hos Snorri. Jeg henviser derfor til afsnit 3.1.1. for nærmere udfoldelse af dette motiv. Det interessante er her, at elementerne fra Snorri følger med i andre historier op til vor tids populære portrættering af nornerne.

Særligt interessant for *Helgakviða Hundingsbana I* er, at vi i strofe 2 får at vide, at nornerne rent faktisk siger noget, at de selv har mæle. Ifølge Tribble er dette særligt vigtigt at bemærke, da det indikerer, at de derved har indflydelse på fortællingen (Tribble 1994, 103-104), og det lader det jo også til, at de har, idet de udsiger en slags skæbneprofeti for Helgi. Men alligevel har de ikke reelt mæle, for der er ingen direkte talesprog, ingen personlig navngiven afsender for talen, og nornerne optræder endnu engang i flertal som en kollektiv enhed. De portrætteres også som aktive her, men ikke negativt. Så vi har altså endnu engang at gøre med en blanding af det feminines underrepræsentation i sproget på den ene side og en mere eller mindre eksplicit demonstration af skæbnemagt på den anden.

Kvadet om Helgi giver i strofe 3 og 4 det populistiske billede af nornerne, som de fleste kender – at de spinder eller væver skæbnen. Men faktisk er dette tekststykke det eneste sted i den oldnordiske litteratur, hvor norner og tekstilarbejde er nævnt samtidig (Bek-Pedersen 2011, 127), hvilket jo er uhyre interessant. For hvorfor er det så, at populærlitteraturen flere steder skriver, at nornerne er særligt associeret med vævning og spinding? Er det bare en udbredt misforståelse? Eller er det en måde at sætte dem ind i en accepteret patriarkalsk ramme? En ramme, der ikke nødvendigvis fratager dem deres magt over skæbnen men slører vigtigheden af magten, idet den bliver formidlet indenfor nogle rammer, der er acceptable for kvinder. En slags ”positiv passivitet”, for at bruge Marianne Schleichers udtryk. Set på denne måde reduceres deres magtposition indirekte til kvindesysler, og det er godt i tråd med nærværende opgaves overordnede kønsanalytiske tematik. Fordi Irigaray jo netop opponerer imod det fallogocentriske sprogs mis-repræsentation af det kvindelige, men også fordi Tribbles vægtlægning på, at det i sidste ende er tekstens mening, der med litterære virkemidler har kontrol over magtfordelingen i historien (Tribble 1984; Tribble

1994, 97). Derfor står vi i den fallogocentriske diskurs tilbage med en generel populistisk opfattelse af nornerne som, groft sagt, husflidsarbejdere.

Bek-Pedersen kommer i kapitlet "Fate and threads" med et interessant bud på en tolkning af forbindelsen mellem norner og tekstilarbejde. Hun argumenterer bl.a. for "a significant aspect of the fate-as-textile metaphor is the ways in which textile intertwines with text, weaving with words and speech with writing" (Bek-Pedersen 2011, 157). Hun kæder altså tekstilarbejde sammen med metaforer for tale eller skrift og omvendt og henviser bl.a. til, hvordan vores sprog er gennemsyret af tekstilmetaforer, f.eks. "i tråd med", at ordene "væves sammen" eller at man ved en tale kan "tæbe tråden" (ibid. 150). I forhold til skæbne og tekstilarbejde fortæller hun endvidere:

Textile work is, in European traditions, women's work, but it is simultaneously a means of conveying powerful although silent meanings and messages. In this way, textile in itself is not fate, but it is the equivalent of a specifically feminine voice which does not speak in ordinary words and therefore cannot be heard, but which is nevertheless as effective and significant (if not more) as ordinary openly spoken words. The parallels between the ideas of speaking and of weaving make it easier to understand why fate may be seen as closely linked to textile (ibid. 156)

Dette er en uhyre interessant pointe, som med lidt god vilje godt kan kædes sammen med Tribles tænkning, idet Tribble siger, at mæle hos historiens aktører er vigtig for at vise deres indflydelse på værkets udvikling og derigennem deres magtposition (Tribble 1994, 103-1904). Nornerne siger ikke eksplicit noget i de medtagne tekststykker, som derved skulle indikere en mangel på magt og indflydelse. Men ud fra Bek-Pedersens citat kan man udlede, at nornerne faktisk siger en hel masse via den funktion eller det hverv, de varetager. På denne måde bliver tekstilarbejdet et stille, men dog magtfuldt talerør – som i virkeligheden understøtter Tribles pointe med talens vigtighed og magt i det litterære værk. Hvis man godtager denne forklaring, så rykker det ved den populære opfattelse af nornernes forbindelse til tekstilarbejde, idet dette typiske kvindearbejde pludselig kan ses som noget magtfuldt i sig selv - men da kombinationen af norner og tekstilarbejde, som nævnt, kun optræder dette ene sted, så ændrer det ikke voldsomt ved opfattelsen af norner i kildematerialet generelt.

For at vende tilbage til strofe 3 og 4 i *Helgakviða Hundingsbana I* så nævnes der i alt tre tråde, én der fæstnes i øst, én i vest og én mod nord. Det lader altså til, at det tekstilarbejde, nornerne anvender til skæbnesymbolikken, hverken er vævning eller spinding, da det ville kræve en del flere tråde at væve og færre for at spinde. Bek-Pedersen argumenterer for, at der i stedet kan være tale om, at nornerne tvinder de tre tråde sammen til én skæbnetråd, den nævnte *gyldne tråd* (Bek-Pedersen 2011, 127). En tvunden tråd er stærkere, fordi den er sammensat af flere tråde og indikerer derfor en stærk skæbne for Helgi.

Henning Kure formulerer ydermere en interessant tolkning af de tre nævnte tråde som modsvar til de tre navngivne norner under Yggdrasil, men også til de tre rodgrene under træet fra *Grímnismál* 31: ”Three roots there grow in three directions under the ash of Yggdrasil; Hel lives under one, under the second the frost-giants, the third humankind”. Kure argumenterer for, at nornerne Urd, Skuld og Verdandi kan passes ind under hver sin rodgren, i stedet for som hos Snorri at placere dem alle tre under den samme. På den måde kan de ses ”som parallelle digteriske varianter af et billedsprog, der skal beskrive den samme idé” (Kure 2010, 308-309), og ved at se de tre elementer på denne måde ”får vi pludselig en anden vinkel på skæbnen” (ibid. 309). Selvom Kures argumenter for, hvordan de tre norner kan passes ind under hhv. Hel, frostjætterne og menneskeheden er lidt hårtrukket for at bruge hans eget udtryk, så viser denne udlægning stadig noget interessant ift., hvordan det skrevne er med til at skubbe til personernes magtposition. Kures udlægning giver et mere helstøbt billede af nornerne og skæbnetanken, hvorimod Snorri i *Gylfaginning* 16 passer dem ind i en sammenhæng, som han finder passende, og derved nedtoner nornerne til fordel for træets funktion.

4.3. Fáfnismál

Fafnir said: ‘The judgment of the norns you’ll get in sight of land, and the fate of a fool; you’ll drown in the water even if you row in a breeze; all fate is dangerous for the doomed man’ (St 11).

Sigurd said: ‘Tell me Fafnir, you are said to be wise and to know a great deal; which are those norns who go to those in need and choose mothers over children in childbirth?’ (St 12)

Fafnir said: 'From very different tribes I think the norns come, they are not of the same kin; some are of the Æsir, some are of the elves, some are daughters of Dvalin' (St 13, PoE 159)

At al skæbne er farlig for den dødsdømte mand i strofe 11 giver i sig selv god mening. Heri kan også læses, at skæbnen ligger fast, når den først er bestemt, og det kan ingen ændre. Dette bekræftes i øvrigt hos Saxo:

Hvor er den skæbne grum der la'r modgangsår hobe sig sammen efter de gode, gør glæde til sorg og tynger den tapre. Kvalfuldt er det og trist at henslæbe livet i tungsind, tilbringe dag efter dag i sorg og beklage sin skæbne. Men hvad én gang nornernes flok så vise har spundet, hvad end himlens forborgne fornuft har udkastet for os, og hvad skæbnens forløb end gemmer for tiden der kommer, kan et forgængeligt livs omskiftelser aldrig forhindre (Saxo 7,9,15)

Selvom Saxo, ligesom Snorri, er en kristen, der overleverer et hedensk materiale, synes der i dette citat at ligge en genuin hedensk forestilling. Nemlig den, at det ikke kan betale sig at hensynke i selvmedlidenhed over modgang og en tung skæbne. For det kan ikke ændres alligevel, så man kan lige så godt få det bedste ud af det liv, man har fået tildelt. I dette tekststykke har nornerne ikke egennavne, men deres skæbnemagt træder alligevel eksplicit frem, og deres aktivitet er ikke nødvendigvis negativ. Endvidere berøres motivet med tekstilarbejde som symbol på udmålingen af skæbnen igen som nævnt i afsnit 3.2.

Strofe 12 kan henvise til de norner, der blev beskrevet hos Snorri, som kommer til de nyfødte og bestemmer deres skæbne. Spørgsmålet er, hvordan vi skal forstå, at de vælger mødre over deres børn? Det synes at indikere, at enten moderen eller barnet ikke vil overleve fødselen – et desværre ret almindeligt fænomen i samtiden. Dette kan henvise til en dobbelthed i nornernes natur, at de både er dem, som bebuder liv, men også er dem, som kan tage livet igen (Bek-Pedersen 2011, 37). Men der er også et ekstra element i denne strofe, idet det beskrives, at nornerne kommer til dem, der er i nød. Bek-Pedersen beskriver, hvordan denne strofe muligvis kan henvise til nornerne som fødselshjælpere, men i så tilfælde som et enestående eksempel i litteraturen (ibid. 37-38), om end der findes mange eksempler på, at andre kvindelige instanser blev

påkaldt under fødsler¹¹. Det kan selvfølgelig være, at denne strofe skal forstås, som om nornerne kommer til de svære fødsler, hvor det må bestemmes, om mor eller barn skal overleve, og altså ikke, at de skal assistere som fødselshjælpere men i højere grad udøve deres skæbnemagt?

Strofe 13 er allerede gennemgået i afsnit 3.1.1., da Snorri citerer netop denne strofe i *Gylfaginning*, så denne vil ikke blive berørt yderligere her.

Nornerne i disse tre strofer beskrives som meget aktive, men alligevel ikke negativt. De portrætteres med stor skæbnemagt, men uden egennavne og her helt uden subjektsidentitet, idet de udelukkende optræder i flertal som en gruppe på et undefinerbart antal.

5. Opsummering og diskussion

Ud fra de løbende analyser og diskussioner som har fulgt nærlæsningen af de medtagne tekststykker fra den oldnordiske religion, skulle det gerne stå klart, at skæbnemagten i dette forestillingskompleks er altoverskyggende og urokkelig. Ligeledes at den tillægges de kvindelige instanser, nornerne, men også at disse kvinder ikke fremstår eksplicit magtfulde. Det skal læses ud af teksterne, eller mellem linjerne om man vil. Netop ved at nærlæse detaljerne med Tribles fokus på bevægeverber og navne kontra pronominer, kan man se, at det er fortælleren, der har magten til at minimere eller højne personerne via litterære virkemidler (Trible 1984, 15; 19). I denne forbindelse er det interessant, at nornerne aldrig selv siger noget men kun portrætteres gennem andres beskrivelser, navnlig fordi man i den oldnordiske kultur havde en opfattelse af, at udtalt sprog var som en slags bindende magi (Bek-Pedersen 2011, 193), og denne eksplicite magt fratages nornerne altså af fortælleren, hvilket slører deres reelle magtposition.

For kort at give andre eksempler på, hvordan sproget undertrykker det feminine i de oldnordiske kilder, kan man nævne valkyrierne og Hel. Valkyrier er kendetegnet af en dobbeltsiddet natur, feminine i køn men maskuline i opførsel (ibid. 56). *Valkyrja* er sammensat af *val*, valen eller slagmarken og verbet *kjósa*, at vælge (Cleasby et al. 1957, 675). Betegnelsen dækker altså over deres funktion som ”dem som vælger på valen”, men deri fremtræder det ikke, at de ikke *vælger* de slagne selv, men derimod *udvælger* ud fra Odins ønsker. Derved bliver valkyrierne til et eksempel på, hvordan

¹¹ Fx diser i *Sígdryfumál* 9 og Frigg og Freyja i *Oddrunargratr* 9.

det fallogocentriske sprog nedtoner kvindens magtposition, og i bogstaveligste forstand underlægger hende manden, her Odin. Ved at reducere valkyrien til Odins hjælperske i stedet for den selvstændige aktive kvinde, der aktivt påtager sig både mandsklæder og maskuline idealer, bliver hun indordnet manden i den fallogocentriske diskurs. Måske er det derfor, at hendes maskuline fremtoning tilsyneladende accepteres som positiv og dermed ikke tillægger hende en ”negativ aktivitet”, selvom hun fralægger sig de feminine idealer.

I *Sígrífumál* går valkyrien Sigdrífa imod Odins ordre og vælger selv, hvem der skal sejre i krig, hvorefter Odin straffer hende ved, at hun ikke længere skal kæmpe, men giftes (PoE. 167). Her er hendes selvstændige aktivitet altså negativ og skal dermed domesticeres til en ”positiv passiv” feminin rolle. På samme måde ”tæmmer” Snorri valkyriernes aktivitet ved at gøre dem til tjenestepiger for krigerne i Valhal (SnE. 63), så de derved er under mandlig kontrol. Set i dette lys er de omtalte onde norner med de onde skæbner fra tekststykkerne måske i virkeligheden kvinder, som udmåler skæbnen ud fra en egen aktivitet og derfor straffes litterært med en negativ portrættering for ”negativ aktivitet”?

I *Gylfaginning* beskriver Snorri Hel som, at ”hun er halvt sort og halvt kødfarvet ... og ser virkelig dyster og grum ud” (SnE. 59) og ydermere at ”onde mennesker kommer til Hel” (SnE. 35). Disse beskrivelser afspejler hans kristne dualistiske verdenssyn, hvor underverdenen, beskrevet som helvede, nødvendigvis må stå i opposition til himlen. Det norrøne ord for helvede, *helviti*, betyder også ganske sigende ”Hel’s straf” (Cleasby et al. 1957, 255), men forestillingen om straf og belønning ligger ikke i de oldnordiske dødeforestillinger (Steinsland 1997, 103). I Snorris fremstilling af Hel påhæfter han altså et negativt prædikat, ikke kun på underverdenen som et straffested, men også på kvinden som uløseligt forbundet hermed.

Steinsland argumenterer i øvrigt for, at Hel i andre kilder opfattes nærmest erotisk, og at det beskrives hvorledes den døde er på vej til et ”elskovmøde med Hel” (Steinsland 1997, 103), hvilket jo ikke stemmer overens med Snorris billede af hende. Dette understreger vigtigheden i at se bort de dualistiske fremstillinger af det oldnordiske verdensbillede. For at understrege dette vil jeg kort inddrage Kirsten Hastrups strukturalistisk kosmologiske modeller (se bilag 1) for at demonstrere, hvordan min oprindelige pointe med at se verdensbilledet anderledes, i form af

koncentriske cirkler, netop skaber en positiv forskydning af magtbalancen og derved kaster nyt lys over det feminine rolle.

Hastrup tager udgangspunkt i Snorri og identificerer derudfra to basismodeller, en horisontal og en vertikal (Hastrup 1990, 26), altså en todeling af det mytologiske kosmos. Hun slår gudernes Asgård sammen med menneskenes Midgård og sætter dem i opposition mod jætternes Udgård og får herved en modsætning frem mellem bl.a. kosmos og kaos og ”os” og ”dem”. Hastrups model skaber en uhensigtsmæssig fordrejning, ikke bare af verdensbilledet, men i særdeleshed af kønnene. I sin analyse medtager hun flere komponenter for at understøtte sin model. Problemet er bare, at hun bl.a. støtter sig op af den oldnordiske kulturs ”typiske” mandlige og kvindelige ansvarsområder f.eks. *innangarðs*, og *útangarðs*¹². Dem bruger hun til at vise oppositionen mellem ”os” og ”de andre” (se figur 2 bilag 1), hvilket faktisk driver en kile ned mellem de to køns arbejdsfordelinger, der formodentlig i datiden hang sammen som et naturligt hele, og stiller dem i stedet op imod hinanden.

Ydermere stiller hendes vertikale akse verdensbilledet op med det positive øverst og det negative nederst, og ud over oververden vs. underverden tillader hun endda en generel opposition mellem mand og kvinde i samme model (se figur 4 bilag 1)¹³. Når man sammenholder denne opstilling med hendes ”model for relaterede oppositioner” (Se fig. 2 bilag 1), hvor vi bl.a. ser oppositionen ”os” og ”de andre”, konnoterer det kvinden som *det andet* i beauvoirsk forstand (Beauvoir 1999).

Bruger man Hastrups model til forståelse af det oldnordiske verdensbillede, sker der, på samme måde som hos Snorri, en negativ skævvridning i magtforholdet mellem kønnene. Modellen kommer derved til at fungere som en fallogocentrisk forståelse af den oldnordiske kultur, hvilket kan medføre, at den på uhensigtsmæssig vis kan forgrene sig ud i den populære opfattelse af kosmologien.

Steinsland kritiserer Hastrups strukturelle kosmologiske analyse for at være baseret for ukritisk på *Snorra-Edda* (Steinsland 2005, 105). En konsekvens af dette er, at det kristne dualistiske syn på kvinder og deres tilknytning til underverdenen, som findes i Snorris negative portrættering af Hel, bliver overført til modellen. Steinsland kritiserer netop Hastrup for at basere sin model på en dualistisk ide og ser denne

¹² Termer som repræsenterer hhv. kvindens og mandens myndighedsområde, Steinsland 2005, 104.

¹³ I et kønsanalytisk øjemed betyder denne opdeling i øvrigt, at billedet med Yggdrasil og den frugtbare dug fra *Gylfaginning* 16 kommer til at fremstå ekstremt fallisk, hvor træet som en kæmpe fallos spreder sin frugtbare sæd over den kvindelige jord.

horisontale og vertikale struktur som stærkt problematisk, idet guders magt og placering nedtones (ibid.). I stedet foreslår hun en kosmologi med tre koncentriske cirkler med verdensasken Yggdrasil i centrum, omkring det guderne i Asgård, dernæst menneskene i Midgård i midten og yderst Udgård med jætterne og kaosmagterne (ibid. 98-99).

Hertil foreslår jeg imidlertid, som nævnt indledningsvist, at skæbneforestillingen skal ses som en cirkel, der alleryderst omkranser hele verdensbilledet, idet skæbnen faktisk er den største instans, hvorunder alle kosmologiens aktører er underlagt. Et eksempel på dette kan vi finde i Ragnarokprofetien fra *Völuspá*, der forudsiger både mennesker, guder og jætters skæbne i det sidste slag (Vsp. st. 44-58), og at denne skæbne ligger fast og gennemsyrrer hele mytologien som en accept af, at det altså er sådan, det ender. Det eneste, man kan gøre, er at acceptere sin skæbne, opruste til kamp¹⁴ og dermed få den bedste ”heltedød”.

I alle de medtagne teksteksempler om norner, er de aktive og handlende. De portrætteres som både kaosebekæmpere, overgangsfigurer og tekstilarbejdere, de er både gode og onde, og deres aktivitet fremstår som både positiv og negativ. De er en kollektiv gruppe, både med og uden egennavne. De er mangefacetterede og uhyre interessante, og deres reelle magtposition fremstår måske indirekte, uudsagt og implicit, men den er der og er af stor betydning for hele kosmologien.

6. Konklusion

Jeg havde forventet en mere negativ portrættering af nornernes aktivitet i den oldnordiske litteratur – men fandt i stedet mere, at deres aktivitet og magt nedtones sprogligt i teksterne. Måske skal det opfattes sådan, at deres aktivitet ikke ansås som maskulin eller måske slet ikke som aktivitet? Man kan også overveje, hvorvidt hedenskaben har haft et andet og mere positivt billede af aktive kvinder end kristendommen?

Alle de medtagne tekststykker viser dog eksempler på, hvordan det kvindelige udtrykt i nornerne er misrepræsenteret i litteraturen – hvordan de objektiveres ved litterære virkemidler, så deres reelle magtposition sløres og kun vha. nærlæsning

¹⁴ Et eksempel herpå er Odin der, via valkyrierne, henter de bedste krigere til Valhal for at stå stærkest i det endelige slag – i den forestilling ligger ikke nødvendigvis et forsøg på at ændre udfaldet, men nok snarere at optimere glorificeringen af at dø med manér.

afsløres implicit. F.eks. har det populære fokus på Thor som kaosbekæmper nedtonet, at også nornerne besidder denne evne til at opretholde balancen i kosmos. På samme måde kan man udlede, at det, at valkyrierne har været klædt som krigere og derfor er faldet i et med krigerkulturen, har betydet, at man ikke har sat fokus på, at det, at de vælger, om end på Odins vegne, er en langt større magt end en fysisk magt. Det er derved eksempler på, hvordan det fallogocentriske sprog undertrykker kvinden litterært – og hvordan den litterære opfattelse af det feminine kommer til at farve alt med tilknytning til kvindekønnet negativt samt bane vej for dualistiske analyser som Hastups, der i beauvoirsk forstand reducerer kvinden til *det andet* og på den måde skjuler den feminine magtfaktor.

Der er mange eksempler på feminine instanser i den oldnordiske mytologi, som er forbundet med underverdenen, så det er ganske givet, at der er en genuin forbindelse, men når det feminine forbindes med underverdenen, portrætteret ud fra en kristen diskurs som hos Snorri, bliver det til et negativt straffested, der formodentlig er fuldstændig ulig den oldnordiske kulturs opfattelse af døden, som en naturlig del af livet.

Som min nærlæsning og kønsanalytiske tilgang har afsløret, så er det derfor uhyre vigtigt, hvilke briller man har på, og fra hvilken vinkel man anskuer stoffet, når man læser de oldnordiske tekster. Ser man bort fra den populære opfattelse af det oldnordiske skæbne- og gudebillede som to parallelle spor og fra Hastrups dualisme i den strukturalistiske kosmologiske model og i stedet fokuserer på verdensbilledet som koncentriske cirkler, så vil magtpositionerne i kosmologien skubbe sig, og nornerne vil, skønt deres forbindelse til underverdenen, med den yderste magt favne hele verdensbilledet med alt, hvad der udspiller sig indenfor. Der sker altså det uhensigtsmæssige ved Hastrups model, at den lige præcis bliver et eksempel på det fallogocentriske sprog som Irigaray opponerer imod, fordi sproget undertrykker kvinden og det feminine og ikke yder hende reel repræsentation. I henhold til denne opgaves konstematik bliver det ydermere interessant, at modellen netop skjuler det feminines reelle magtposition ved at underkende både det feminine og underverdenen, som derved ikke bliver andet end det maskulines og oververdenens negative modpol. Dette understreger netop min oprindelige pointe om, at man er nødt til at se på verdensbilledet anderledes for at forstå kvindens og underverdenens rette position i den oldnordiske kultur. Hvis man ukritisk bruger Snorri, Hastrups model og generelt

det fallogocentriske sprogs indbyggede dualisme, så ser man ikke de nuancer, som jeg via min analyse har belyst. Man ser ikke skæbnens uomtvistelige rolle eller kvindens part heri. Man kommer til at opfatte nornerne som bipersoner i et vigtigere maskulint spil samt opfatte underverdenen som et negativt straffested, der er farvet af den kristne forståelse. Man må altså derfor se det oldnordiske verdensbillede som koncentriske cirkler, hvor skæbnen, som den yderste magt, omkranser hele verdensforståelsen, og gudebilledet med alt hvad det tilhører, som udspiller sig inden for det – og derved løfte det slør, som det fallogocentriske sprog har lagt over det feminine, underverdenen og her, især nornernes magt og reelle position.

7. Litteraturliste

7.1. Forkortelsesliste

PoE. = The Poetic Edda.

Saxo. = Saxos Danmarkshistorie.

SnE. = Snorris Edda.

Vsp. = Völuspá.

7.2. Ordbøger og opslagsværker

Cleasby, Richard; Vigfusson, Gudbrand

1957 *An Icelandic-English Dictionary*, Oxford University Press, New York.

7.3. Primærlitteratur

Fáfnismál i *The Poetic Edda – a new translation*, Carolyne Larrington (transl.), Oxford University Press, Oxford, 2008.

Grímnismál i *The Poetic Edda – a new translation*, Carolyne Larrington (transl.), Oxford University Press, Oxford, 2008.

Gylfaginning i *Snorris Edda*, ved Kim Lembek og Rolf Stavnem, Gyldendal, 1. udgave, 2. oplag, 2012.

Helgakviða Hundingsbana I i *The Poetic Edda – a new translation*, Carolyne Larrington (transl.), Oxford University Press, Oxford, 2008.

Oddrunargratr i *The Poetic Edda – a new translation*, Carolyne Larrington (transl.), Oxford University Press, Oxford, 2008.

Reginismál i *The Poetic Edda – a new translation*, Carolyne Larrington (transl.), Oxford University Press, Oxford, 2008.

Sígdrífumál i *The Poetic Edda – a new translation*, Carolyne Larrington (transl.), Oxford University Press, Oxford, 2008.

Sigurðakviða hin skamma i *The Poetic Edda – a new translation*, Carolyne Larrington (transl.), Oxford University Press, Oxford, 2008.

Skáldskaparmál” i *Snorris Edda* ved Kim Lembek og Rolf Stavnem, Gyldendal, 1. udgave, 2. oplag, 2012.

Völundakviða i *The Poetic Edda – a new translation*, Carolyne Larrington (transl.), Oxford University Press, Oxford, 2008.

Völuspá i *The Poetic Edda – a new translation*, Carolyne Larrington (transl.), Oxford University Press, Oxford, 2008.

Saxo Danmarkshistorie oversat af Peter Zeeberg efter Saxo Grammaticus’ *Gesta Danorum*, Det Danske Sprog- og Litteraturselskab & Gads Forlag, 1. oplag 2006.

7.4. Sekundærlitteratur

Beauvoir, Simone de

1999 *Det andet køn – Første bind - Kendsgerninger og myter*, oversat af Karen Stougaard Hansen fra fransk efter *Le deuxième sexe* (1949), Tiderne Skifter, København.

Bek-Pedersen, Karen

2011 *The Norms in Old Norse Mythology*, Dunedin Academic Press Ltd, Edinburgh, Scotland.

Hastrup, Kirsten

1990 "Cosmology and society in medieval Iceland: a social anthropological perspective on world view" I *Island of anthropology – studies in past and present Iceland*, The Viking Collection, vol. 5, Odense University Press.

Hjortsø, Leo

1999 *Græske guder og helte*, Gyldendals Bogklubber, Danmark

Irigaray, Luce

1985 *Speculum of the Other Woman*, Gillian C. Gill (Transl.), Cornell University Press, Ithaca, New York.

Meulengracht Sørensen, Preben

1980 *Norrønt nid – forestillingen om den umandige mand i de islandske sagaer*, Odense Universitetsforlag.

Kure, Henning

2010 *I begyndelsen var skriget – Vikingetidens myter om skabelsen*, Gyldendal, Denmark.

Larrington, Carolyne

2007 "Translating the *Poetic Edda* into English" i *Old Norse Made New – Essays on the Post-Medieval Reception of Old Norse Literature and Culture*, David Clark og Carl Phelpstead (ed.), Viking Society for Northern Research, University College London.

Lykke, Nina

2012 *Kønsforskning – en guide til feministisk teori, metodologi og skrift*, Forlaget samfundslitteratur.

Schjødt, Jens Peter

1999 *Det Førkristne Norden – Religion og mytologi*, Samlerens Bogklub, Danmark.

Schleicher, Marianne

1998 ”Kejserens datter i ”The King and the Emperor”: Et litterært, kønsreflekteret forsøg på at forstå Rabbi Nahman fra Bratslavs fortælling” i *Nordisk judaistik – Scandinavian Jewish Studies*, vol. 19:1-2.

201?, ”Kønsforskning” i red. Geertz og Jensen: *Religionsforskningen før og nu*, bind 2, Gyldendal, København (antaget).

Steinsland, Gro

1997 *Eros og død i norrøne myter*, Universitetsforlaget A/S, Oslo.

2005 *Norrøn religion – myter, riter, samfunn*, Pax Forlag A/S, Oslo.

Trible, Phyllis

1984 *Texts of Terror – Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Fortress Press, Philadelphia.

1994 *Rhetorical Criticism – Context, method and the Book of Jonah*, Fortress Press, Minneapolis

7.5. Bilag 1:

Cosmology and society in medieval Iceland

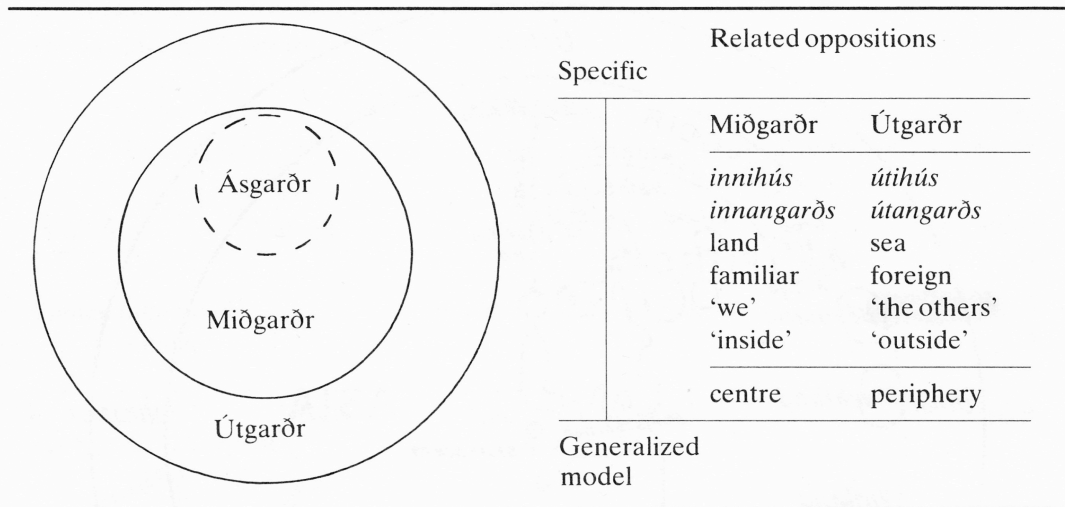


Fig. 2. Model for related oppositions.

Cosmology and society in medieval Iceland

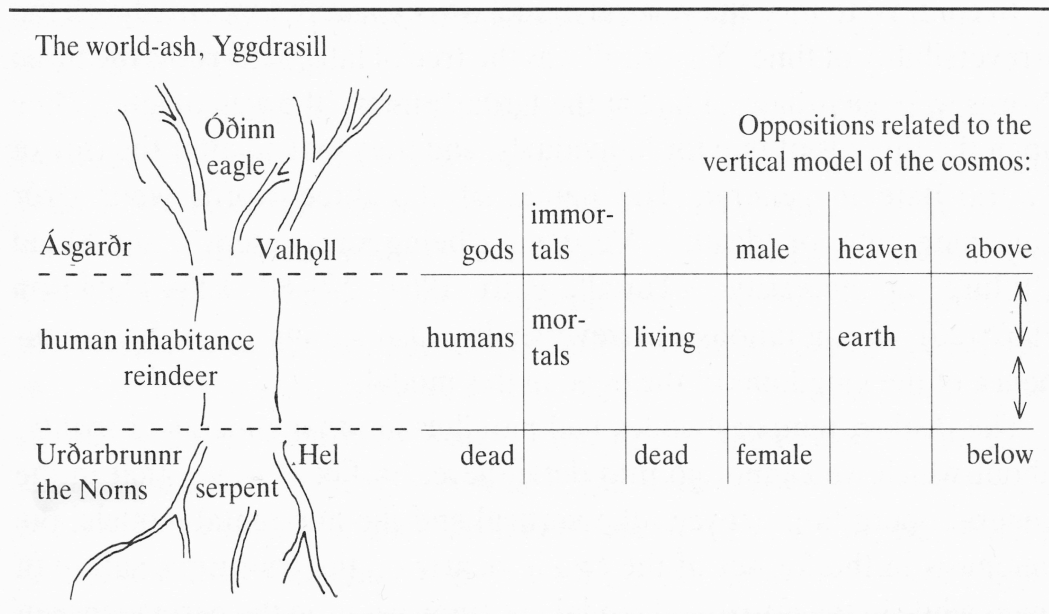


Fig. 4. The world-ash, Yggdrasill.