



Bjørn Bandlien

Sakprosaforfatter og historiker

Førsteamanuensis i eldre historie ved Høgskolen i Buskerud og Vestfold

Bruderov og ballade i dronning Eufemias tid

Bryllupet mellom hertug Håkon Magnusson og Eufemia av Rügen våren 1299 er et godt eksempel på et arrangert ekteskap i høy middelalderen. De aller fleste giftermål blant aristokrater og fyrstelige ble inngått med tanke på allianse og økonomi, i Eufemias og Håkons tilfelle gjaldt det imellom det norske kongedømmet og fyrstedømmet Rügen. På slutten av 1200-tallet var det politiske landskapet i Skandinavia blitt svært komplisert med skiftende allianser, og slike giftermål ble ytterst viktige i de politiske strategiene.

Samtidig er det i denne perioden at både kirkenes lære om ekteskap og de høviske idealene om kjærlighet fikk innpass i Norge. De sterke politiske og økonomiske interessene rundt aristokratiets ekteskapsallianser står tilsynelatende i sterk kontrast til at kvinners samtykke var nødvendig for et gyldig ekteskap og at riddere skulle respektere og vinne kvinners kjærlighet. Tradisjonelt har de fleste forskere regnet med at samtykket og kjærligheten kom til kort. Når det kom til stykket måtte kvinner føye seg etter menns vilje og høviskheten var knapt noe mer enn en overflatisk ideologi som ble uttrykt i fantastisk litteratur fjernt fra de harde historiske realiteter. Episoden som gjerne blir trukket

fram i denne sammenhengen, er Ingebjørg Håkonsdatters forlovelse med hertug Erik allerede som ettåring i 1302. Ikke bare var hun i liten grad i stand til å forvalte sitt samtykke, men forfatteren av *Erikskrönikan* pakket inn deres første møte i høvisk glanspapir. Til og med før hertugen har møtt Ingebjørg, elsker han henne: Hun var den ”jomfru han [hertug Erik] unte bezst” og ”the vänasta ther man matte se” (*Erikskrönikan*, 89). Det er mildt sagt vanskelig å oppfatte dette som et romantisk og jevnbyrdig kjærlighetsforhold.

Et annet eksempel som i blant er trukket fram er balladen om Falkvor Lommansson. Kort fortalt handler den om ridderen Falkvor Lommansson som vil vinne sin kjære Fru Vendelin. Hun er festet bort til Torstein Davidsson, men Falkvor ankommer mens Torstein er borte. Vendelin forsøker først å gjemme seg bort for Falkvor, hun tar av seg hodelinet og setter seg nederst ved bordet. Men Falkvor kjenner henne igjen og tar henne med: ”Høyrer du, fruva Vendelin, du tarv deg inkje løyne; ute stend hesten apalgraa: i dag skal du ’en røyne!” Torstein får snart beskjed om rovet: ”Her sit’e du, Torstein Davidsson, og drikk’e mjød og vin; Falkvor Lommansson er heime og

rid av med bruri di!” Torstein får snart samlet sine menn til kamp: ”De stande upp, mine gode Hofmenn; klæd dikkon i Brynjune blaa.” Etter flere dagers kamp står Torstein alene igjen på slagmarken og må se seg slått. Helten er Falkvor, ”Riddaren, vaagar Live fer si jomfru”. De samtidige kildene bekrefter selvfølgelig ikke dialogen, men skisserer de storpolitiske konsekvensene av bruderovet som balladen er basert på. Det er en utbredt enighet om at balladen om Falkvor og Vendelin er basert på Folke Algotssons bortførelse av Ingrid Svantepolksdatter i 1288 fra Sverige til Norge. Svantepolk Knutsson, far til Ingrid, var en slektning av den danske kongefamilien og gift med Benedicta Sunesdatter, søster til den svenske kong Erik Lespes dronning Katarina. Mye tyder på at Svantepolks datter Ingrid virkelig var trolovet med David Torstensson, en dansk stormann. Det planlagte giftermålet kan ha hatt som mål å danne en allianse mellom den danske og svenske kongen. Derfor må det ha vært en aldri så liten strek i regningen at noen stakk av med den sentrale brikken i spillet – Ingrid selv. Folkes handlinger har blitt satt i sammenheng med rivaliseringen mellom Svantepolks nettverk og Algotssønnene. Siden Ingrid hadde kongelige familieforbindelser, ville hennes barn ha arvekrav til både den svenske og danske tronen. Folke og hans brødre risikerte å bli skjøvet ut over sidelinjen i maktkampene om de ikke hindret ekteskapet mellom Torstein og Ingrid.

Etter bruderovet måtte Folkes brødre rømme landet – en bror som vendte tilbake til Sverige betalte prisen med sitt hode. Folkes far, Algot, hadde vært en av de mest sentrale politikerne i kretsen omkring kong Magnus Ladulås av Sverige, og synes å ha mistet all innflytelse. Folke kom aldri tilbake til hjemlandet, og døde i Bergen rundt 1300. Ingrid gikk i kloster og ble etter hvert abbedisse i Vreta kloster. Deres sønn ble senere en viktig politiker i Sverige. Noen av Folkes brødre gikk det bedre med.

Peter Algotsson ble brukt som sendemann flere ganger av hertug Håkon, den senere kong Håkon V. Brynolf Algotsson studerte i Paris og ble senere biskop i Skara på begynnelsen av 1300-tallet.

Hva lå bak Folke Algotssons bruderov? Kan det virkelig være noe så ”banalt” som kjærlighet? Eller var det en politisk motivert bortføring? Det kan være verdt å nyansere dette bildet noe. Spørsmålet er kanskje heller om middelalderens mennesker oppfattet kjærlighet og ekteskap, litteratur og levd liv, som en motsetning. Bengt R. Jonsson tenkte seg at kjærlighetsmotivet kunne ha blitt lagt til som et forsvar for Folkes handlinger, og at balladen ble diktet i Bergen allerede mens Folke levde – altså i tida rett før Eufemia kom til Norge (Jonsson 1989; Jonsson 1991; Solberg 2012). Likevel skal vi være forsiktige med å skrelle vekk de litterære konvensjonene og kaste dem på historiens skraphaug. Det er påfallende at det ble diktet en hel syklus av bruderovballader med handlingen lagt til 1200-tallet. Ingrid Svantepolksdatters mor, Benedicta Sunesdatter, skal selv ha vært en røvet brud. I 1244 ble hun røvet av Lars Petersson, lagmann i Östergötland, noe som ble et emne for en bevart dansk ballade. Ifølge en annen ballade skal Benedictas far ha tatt moren hennes, kongsdatteren Helena, ut fra Vreta kloster. I denne familien var altså bruderov på 1200-tallet mer en normaltillstand enn unntaket, om vi skal tro balladene (Jansson 1995).

Om dette ”egentlig” var politiske ekteskap og rivaliseringer, så gjenstår likevel spørsmålet om hvorfor disse hendelsene i ettertiden ble tolket som kjærlighetshistorier om bruderov. Og om det virkelig var bruderov, kan de skyldes en påvirkning fra høvisk kultur og kjærlighetsforestillinger importert fra kontinentet i høy middelalderen? Det er ikke mulig å rekonstruere fortidens tanke- og følelsesliv fullt ut, men det vi kan gjøre er å sammenholde kildene omkring kjærlighet og ekteskap i liv og legende

slik at vi i det minste får glimt av hvilke forestillinger og forventninger mennesker hadde til kjærlighet og ekteskap og som de kan ha tolket sine egne erfaringer og handlinger innenfor. For å forstå balladens legitimering av bruderov er det derfor nødvendig å gå til kildene fra 1200-tallet, snarere enn å overføre våre egne tanker om kjærlighet, kjønn og ekteskap på denne tiden.

Arrangerte ekteskap i lov og praksis

Verdslig og geistlig lovgivning synes ved første øyekast å inneholde motstridende regler om hvem som hadde råderetten over ekteskapsinngåelsen i middelalderen. Mens ekteskaps tradisjonelt hadde vært en avtale mellom familier, slo kirkeretten på 1100-tallet fast at samtykket var et nødvendig – og tilstrekkelig – kriterium for et gyldig ekteskap. Gratian, den berømte læremesteren i kanonisk rett i Bologna, argumenterte i 1140-årene for at ekteskaps gyldighet forutsatte både samtykke og samleie. For ham var mannens og kvinnens samtykke et nødvendig element, men først ved et påfølgende samleie trådte ekteskapet i kraft. Den såkalte Paris-skolen, ledet av Peter Lombard (d. 1160), lærte at unge som hadde inngått et løfte overfor hverandre om å gifte seg en gang i fremtiden (*verba de futuro*), kunne gjøre ekteskapet gyldig enten ved et lignende løfte i presens (*verba de praesenti*) eller ved et samleie. For Peter Lombard kunne altså gjensidig samtykke mellom mannen og kvinnen alene skape et gyldig og uoppløselig ekteskap. Pave Alexander III (1159–1181) utstedte en rekke dekretaler hvor både *verba de praesenti* og *verba de futuro* med påfølgende samleie skapte et gyldig ekteskap. Dette kunne derfor inkludere også hemmelige ekteskapsinngåelser uten verken kirkens velsignelse eller familiens samtykke (Brundage 1987: 332-336). Alexander III's aktive kirkepolitikk førte til at den nye samtykkelæren ble spredd til hele Europa.

Samtykkelæren var ett ledd i en lengre kjede av nye tanker omkring ekteskaps rolle for individ og samfunn. Ekteskapet ble oppfattet som et sakrament; samtykket var en hellig handling som bandt aktørene for resten av livet. Bare om ekteskapet ikke var inngått på rett måte, for eksempel mellom nære slektninger eller ved et samtykke som var kommet fram under tvang, kunne det oppløses; da var det ikke inngått ekteskap i det hele tatt. For teologer og jurister ble ekteskapet en eksklusiv samlivsform som fortrenget løsere forbindelser og former for polygami eller konkubinater.

Kirkens lovgivning på området fikk innpass i Norge allerede på slutten av 1100-tallet, og ble godt kjent også blant vanlige folk i løpet av 1200-tallet. Magnus Lagabøtes Landslov fra 1274 og erkebiskop Jon Raudes kristenrett fra 1273 gir et inntrykk av hvordan familien og kirkens lære om ekteskapet forholdt seg til hverandre. I Landsloven var ekteskapsbestemmelsene knyttet til eiendom og arv, og naturligvis noe som skulle underlegges kontroll. Arvebolken åpner med å slå fast at: ”Far og mor skal råde over deres døtres ekteskap, om de er i live.” Videre er det mange bestemmelser om overføringer av eiendom, hva kvinners medgift skal bestå av, og om hvordan skiftet etter en ektefelles død skal foregå. Imidlertid understreket også Landsloven at et ekteskap må inngås etter kirkeretten – ”Guds lov” – for å være gyldig. Landsloven kommer ikke utenom det faktum at ekteskap inngått uten eller mot foreldrenes viten og vilje er like gyldige som andre ekteskap. Landsloven søkte å gjøre dette vanskelig for egenrådige sønner og døtre – vant de sin utkårede risikerte de å miste arven. Bare om hennes formyndere hadde nektet henne et jevnbyrdig gifte som hun ønsker selv, kan en kvinne unnsnippe straff om hun har rådd for sitt eget giftermål. Men da må til gjengjeld andre frender godkjenne dette.

En kvinne som torde å bruke mulighe-

ten til å gifte seg med den hun ville ha, var Margrete, datter til ridderen Peter fra Edøy. Hun giftet seg i 1320-årene med Tidemann fra Lübeck uten sine frenders råd. Gyldigheten av ekteskapet ble det ikke stilt spørsmål ved, bare hvilke konsekvenser dette skulle få for henne. Siden dette var brudd på verdslig rett, var det lagmannen som dømte i denne saken. Helt i tråd med Landsloven ble Margrete fradømt sin arv. 2. august 1329 kom det imidlertid til forlik mellom henne og søsteren Åsa; Margrete fikk full morsarv og en god del av farsarven tilbake (DN II 172). Saken viser at det var tøft, men fullt mulig, å inngå ekteskap etter eget hode og hjerte. Utfallet kunne variere, alt etter aktørenes sosiale stilling, omgivelsenes interesser i ekteskapet og deres personlighet.

Erkebiskop Jon Raude ga ikke et fundamentalt annerledes bilde av festermål og ekteskapsinngåelse. Forskjellen er at Jon var mer grundig når det gjaldt hvordan en mann burde fri til en kvinne. For Jon startet ekteskapsinngåelsen ved mannens nøye uttenkte valg av kone. Faren eller formynderen skulle godta frieren før han forsikret seg om at kvinnen godtok hans avtale og anbefaling. Deretter skulle det forestående ekteskapet lyses, slik at innvendinger (f.eks. om for nært slektskap) kunne komme fram før bryllupet. Deretter skulle beileren ta kvinnen i hånda og feste henne til ektehustru. Kirkens jurister godtok altså – og oppmuntret til – tradisjonelle handlinger omkring ekteskapsinngåelsen, så lenge kvinnen ikke uttrykkelig sa nei. Kirken bidro dessuten, gjennom krav om lysing før festermålet og opprettholdelsen av formynderens sterke posisjon, til at ekteskapet var omgitt av kontroll som reduserte muligheten for at en mann og kvinne kunne inngå ekteskap med hvem de ville. Deres ”ja” ble dermed redusert til ett ledd i en lengre prosess.

Samtykket ga likevel et bedre redskap for folk til å vite når et ekteskap gikk fra å være formell avtale til å bli gyldig. Verdslig lov og

kristenretten motsa ikke hverandre, de snarere supplerte hverandre. Kirke og statsmakt bidro sammen til å utvikle nye normer for ekteskapsinngåelsen, men fikk ansvar for hvert sitt område – å bryte med formynderens vilje ble et brudd mot verdslig rett, mens å gifte bort kvinnen mot hennes vilje gjorde ekteskapet ugyldig ifølge kanonisk rett. Den nye lovgivningen betød dermed et krav om dobbelt samtykke, både fra formynderne og kvinnen. Slik ble det tatt hensyn til både det åndelige og det økonomiske aspektet ved ekteskapet.

Ekteskaps sakene fra første del av 1300-tallet antyder at kvinnens samtykke ble ansett som en nødvendig og selvfølgelig del av ekteskapsinngåelsen. De fleste ekteskaps sakene vi kjenner fra denne perioden dreier seg om et inngått festermål var gyldig eller ikke. De velskolerte biskopene i Bergen, Arne Sigurdsson (1305–14) og broren Audfinn (1314–30), engasjerte seg særlig sterkt i slike saker. I 1309 var Arne involvert i en konflikt i Ullensvang (DN III 83). En kvinne ved navn Åsa hadde hatt et forhold til to menn. Hun hadde i lengre tid bodd sammen med Torkjell, og de to hadde inngått festermål (*verba de presenti*). I kirkens øyne var dette i utgangspunktet et ekteskap. Men en mann ved navn Eyjolf hadde før dette festet Åsa. Biskop Arne annullerte dermed ekteskapet mellom Åsa og Torkjell siden Åsa allerede hadde avlagt løfte overfor en annen mann. Han erklærte at Eyjolf skulle ta Åsa til seg og leve med henne i ekteskapelig kjærlighet (*maritalis affectio*).

16. mars 1325 avsa biskop Audfinn dom i en sak Domhild hadde reist mot Eirik. En tid i forveien hadde Eirik og Domhild møtt hverandre på et vertshus i Bergen, og Eirik hadde ønsket å ligge med henne. Det gikk hun bare med på om han festet henne først. Hun visste tydeligvis svært godt at et slikt festermål med påfølgende samleie skapte et gyldig ekteskap. I fire netter delte Erik og Domhild seng, men

så ble han lei. Han flyttet ut og tenkte nok at ingen kunne bevise at de to hadde inngått et festermål. Domhild hadde imidlertid en datter som hadde lyttet ved døren i vertshuset, det vitnet hun om i ettertid for Audfinns utsending. En annen kvinne, trolig Domhilds venninne, vitnet også om at hun hadde sett at datteren var blitt kastet ut av rommet av Erik og etterpå lyttet ved døren. For biskop Audfinn var saken klar: et festermål som attpåtil hadde vitner og var etterfulgt av samleie gjorde de to til rette ektefolk (DN V 72).

Saken mellom Domhild og Erik viser en kvinne som brukte kirkens samtykkelære til å binde til seg en ektemann. Vi finner også andre kvinner som trer fram som aktive og bevisste aktører ved festermål og ekteskapsinngåelse. På en runepinne fra slutten av 1200-tallet er det risset inn følgende: ”Håvard sender sine hilsener og sitt vennskap til Gudny. Og det er nå mitt fulle ønske og spørre om din hånd, om du ikke heller ville være med Kolbein. Tenk på det, og si meg så din vilje.” (Spurkland 2010: 210) Trolig var det Håwards hensikt å gjøre et formelt frieri til Gudnys verger i etterkant, men han mente tydeligvis at det var viktig at han visste om hun selv også ville si ja. Omkring 1300 lot Ulv Håvardsson en venn sende et brev til presten Fjallar i Øystese. I brevet fortalte Ulf han ”ville søke det ærefulle ekteskapet og frue som Ulvhild, din datter, er.” (DN II 60) Deretter følger en oppramsing av hvor mye gods og penger han hadde. I dette tilfellet fulgte frieren Landslovens og Jon Raudes kristenretts anbefalinger for et frieri, men det kan godt hende Ulv også hadde forsikret seg om at Ulvhild selv også ville si ja.

Verken kongedømmets representanter eller kirkens jurister ønsket at kvinner skulle fristilles sosiale normer; begge grupper mente at ekteskapet rolle i samfunnet var for viktig til det. Landsloven truet da også med store bøter eller kroppsstraff til de kvinnene som lokket

”folks barn eller kvinnelige slektninger til dette [samtykke til ekteskap uten råd fra andre slektninger] eller andre syndige handlinger” (ML V 2). Bestemmelsen går ut ifra at det først og fremst var kvinner som lokket til dette. Tolker vi dette innskuddet som lovgivernes reaksjon på kvinners faktiske handlinger, antyder det at kvinner som Margrete faktisk kunne se en mulighet til å omgå patriarkalske ekteskapsnormer gjennom doktrinen om samtykket.

Kjærligheten i den norske ridderlitteraturen

Kong Håkon Håkonsson (1217–1263) var interessert i samtidens høviske litteratur og lot oversette en rekke franske eller anglo-normanniske romanser til norrønt. Kunne disse nye impulsene legitimere bruderover og ekteskap under frenders samtykke?

Sagaen om Tristram og Isond regnes gjerne som den første romansen som ble oversatt til norrønt, oversatt av broder Robert på kong Håkons oppfordring i 1226. Dette har blitt satt i sammenheng med at kong Håkon giftet seg med Margrete Skulesdatter, og kanskje ble oversettelsen framført ved bryllupet. I så fall er det en merkelig historie å knytte til et bryllup, siden sagaen synes å dyrke utroskap. Den unge ridderen Tristram og den irske prinsessen Isond elsker hverandre, en kjærlighetsdrikk spiller også en rolle her. Isond må imidlertid gifte seg med Tristrams onkel, kong Markis. Dette bidrar ikke til at kjærligheten slukner, og i perioder har de to elskende hete stunder både i Isonds seng og i skogen. Det ender tragisk, begge dør til slutt av kjærlighetssorg. Fortellingen har blitt kalt den første virkelige romantiske kjærlighetsfortellingen i Europa, der kjærligheten ikke bare var foredlende, men der den utfordrer – og settes høyere – enn alle andre sosiale idealer – som ekteskap, lojalitet, livet, ja selv frelsen blir satt på spill. Også i tidligere romanser fra 1100-tallet hadde kjærlighet

blitt fremhevet som en viktig og dyp kraft, men oftere noe som foredlet og siviliserte ridderen, og ikke endret hele synet på verden og menneskenes rolle i den. I denne forstand er det en romantisk fortelling, der kjærligheten overgår alt annet (Jaeger 1999: 191–196).

Et av spørsmålene var om kjærlighet var et gode, om det kunne forenes med kirkens holdning til synd og til den viktige sosiale institusjonen ekteskapet. Forholdet mellom god og dårlig kjærlighet ble diskutert blant mange forfattere i høymiddelalderen. Andreas Capellanus' *De Amore* fra 1170-årene inneholder to vidt forskjellige syn på kjærlighet. På den ene side argumenterte han for at kjærlighet var ufarlig og fornøydlig i Guds øyne, og på den andre side noe som lokket mennesker bort fra Gud og mot det verdslige. Han er også kjent for sin uttalelse om at kjærlighet og ekteskap aldri kan høre sammen – ekteskap er tvang, mens kjærligheten er fri og vil visne hen i et ekteskap. I syngefabelen *Aucassin og Nicolette* (ca. 1200) er helten Aucassin rede til å gi opp frelsen om han bare får være sammen med sin kjære Nicolette. Med henne ved sin side kan han gjerne dra til helvete, for dit kommer også "de vakre klerker og de fagre riddere som er falt i turneringer eller store kriger, og den stolte bueskytter og den lojale mann. Med dem vil jeg gå. Og dit drar også de fagre og høviske damer, som har venner, to eller tre, sammen med sine ektemenn. Og dit reiser gull og sølv, pels og alskens fine pelser, strengespillere og sangere, og de muntre i denne verden" (*Aucassin og Nicolette*, kap. 6). Så langt gikk nok svært få for kjærlighetens skyld, selv om Dante Alighieri på begynnelsen av 1300-tallet satte av en egen krets i *Inferno* til de som hadde vært vellystige i kjærlighetslivet (Canto V). Dette antyder den potensielle fare kjærlighet kunne medføre for de elskende; de kunne forspille sin frelse.

Chrétien de Troyes kommenterte indirekte samtidens diskusjon omkring kjærligheten i sin

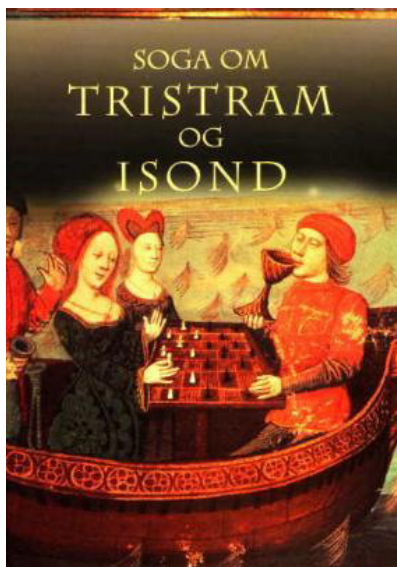
Gralsfortelling. Den gir klart uttrykk for at ridderens totale hengivenhet for kvinner og kjærligheten kunne gå ut over den religiøse søken – en søken som i Chrétiens øyne til syvende og sist måtte stå over kjærligheten til kvinner. I *Parcevals* saga unnlater den norrøne oversetteren å ta opp denne problemstillingen, selv om den ikke kan ha vært ukjent for oversetteren. I *Barlaams ok Josaphats saga*, trolig oversatt omkring 1250 på initiativ av kongssønnen Håkon unge, fremheves kyskhetsidealet og den kjødelige kjærligheten avvises. Særlig tydelig kommer dette fram gjennom den hedenske trollmannen Theodas' renkespill mot den kristne kongssønnen Josaphat. For å få Josaphat til å svikte sin tro og sitt renhetsløfte til Gud, lar Theodas alle Josaphats tjenere byttes ut med de skjønneste kvinner. For, mener Theodas, det "er intet i denne verden som medfører så store endringer og omveltninger i unge menns sinn enn kvinnelig skjønnhet og synet av dem." (*Barlaams saga*, s. 142) Av alle prøvelser i sin tro, blir denne den verste for Josaphat. Bare ved å sette sin kjærlighet til Gud opp mot den sanselige kjærlighet, klarer han å holde sitt legeme rent.

Til tross for den latente friksjonen mellom kyskhetsidealer og den høviske kjærlighet, ser det ut til at begge syn levde side ved side ved det norske hoffet. Kjærlighetsgudinnen Venus blir fordømt som horkone i *Barlaams ok Josaphats saga*, men mottar menneskers bønner om kjærlighet i *Pamphilus saga* (*Pamphilus saga*, s. 97). I *Tristrams* saga er balansegangen mellom heltenes utenomekteskapelige forhold og det moralske aspektet langt mer komplisert. *Tristram* og *Isond* synes å få guddommelig hjelp hver gang de holder på å bli knepet, men broder Robert har også en klar tendens til å kalle deres møter for 'syndige', en term som når alt kom til alt var vanskelig å unngå ettersom *Isond* var gift med *Tristrams* onkel - forholdet innebar jo både hor og incest.

En lignende tvetydig holdning til idealisert

kjærlighet og syndig seksualitet finner vi i mange av fortellingene i *Strengleikar*. I Desire innleder den vakre og stolte ridderen et kjærlighetsforhold til en mystisk kvinne han treffer i skogen. Her er det tydelig at de elskende har gjort mer enn bare å kysse: ”de lekte som de lystet.” (*Strengleikar*, 116) En tid etter går Desire til skriftemål hos en eremitt og bekjenner sine ”synder og forholdet til hans elskede og hvordan han først vant henne.” (*Strengleikar*, 118) Likevel drar han snart tilbake til sin kjæreste for å fortsette samlivet. Hun er imidlertid sint på Desire fordi han gikk til skriftemål uten hennes viten: ”Vårt forhold var ikke en stor synd, siden jeg aldri var ektet til en mann, og jeg ga aldri mitt ekteskapelige løfte til noen mann. Og du har aldri hatt hustru, og ikke trolovet til noen kvinne. (...) Siden du har gått til bekjennelse uten grunn, er du knapt en vis mann, siden bekjennelse ikke hjelper de som nekter å forlate sine synder.” (*Strengleikar*, 120) Forholdet er altså ikke hor (en hovedsynd) siden ingen av dem er gift. Men samtidig mener hun skriftegangen er nytteløs så lenge de to fortsetter å leve sammen uten å gifte seg. Kvinnens argumentasjon gir dermed et godt bilde av den idealiserte og samtidig syndige dobbeltheten i kjærlighetsforholdene. Det personlige løftet om evig troskap, gitt under Guds åsyn, ville ha omdefinert forholdet til kvinnen som velsignet samliv.

Fortellingen om Desire tar dermed opp problemstillingen som oppstår når et høvisk kjærlighetsforhold ikke søker sin realisering



i ekteskap. Desires tafatthet kommer til syne ved slutten av fortellingen. Da tar kvinnen selv grep. Hun sier til kongen i landet: “La meg først ekte min elskede, og han skal så følge meg. For jeg vil leve med ham etter Guds lover, og han skal leve med meg resten av livet, på en slik måte at jeg ikke trenger skriftemål eller andre nådehandlinger.” (*Strengleikar*, 132) Desire ville på samme tid ha kirkens velsignelse og leve i et utenomekteskapelig forhold. Dette sømmer seg ikke for en kristen ridder

og hans elskede. Derfor måtte kvinnen i dette tilfellet ta initiativet til å få dem tilbake til det kristne kollektivet gjennom ekteskapsinngåelsen.

I *Tristrams saga* synes utenomekteskapelig kjærlighet å være mer opphøyd enn ekteskapet. Men det er bare på overflaten. Det legges stor vekt på at Tristrams foreldre Kanelangres og Blensinbil giftet seg ifølge Guds lov og med passende seremoni (*Tristrams saga*, kap. 14). Da Tristram senere blir beskyldt for å være horesønn kan han

dermed bevise at han var ektefødt (*Tristrams saga*, kap. 24). Mer problematisk blir forholdet mellom Tristrams ekteskap og kjærlighet. Som kjent gifter aldri Tristram seg med Isond. For å glemme henne gifter han seg i stedet med Isodd. Dette skjer med hennes frenders vilje og samtykke, og vielsen foregår i en kirke. Men etter vielsen får Tristram samvittighetskvaler. Han kan ikke glemme sin kjære Isond, og han får kvaler på bryllupsnatten: ”I natt må jeg sove her med henne som med min hustru. Jeg kan ikke skille meg fra henne, siden jeg har

ektet henne med mange vitner tilstede. Likevel kan jeg ikke være med henne som mann og hustru, om jeg ikke bryter min ed [til Isodd] og vanærer min manndom.” (*Tristrams saga*, kap. 70, s. 84) Tristram klarer aldri å fullbyrde sine ekteskapelige forpliktelser overfor Isodd. Hans kjærlighetsløfter til Isodd var rett og slett mer forpliktende – nærmest ekteskapelige. Budskapet i *Tristrams saga* blir dermed at man bør gifte seg med den man elsker – ekteskap uten kjærlighet (Markis/Isodd, Tristram/Isodd) fører ikke til gode ekteskap. Målet er å være tro mot både sin elskede og sin Gud – noe som bare kan realiseres i ekteskapet. For Tristram og Isodd forblir imidlertid dilemmaet uløselig og varer inn i døden.

I *Strengleikar* blir kjærligheten mellom høviske menn og dydige kvinner igjen og igjen satt opp mot arrangerte og følelsesløse ekteskap. Slike kjærlighetsbånd skaper sterkere bånd mellom individene enn formelle ekteskapskontrakter. Bare én gang følte oversetteren seg forpliktet til å moralisere over et av de elskende parene. I fortelliingen *Equitan* planlegger kong Equitan å drepe sin trofaste tjener for uhindret å kunne leve sammen med hans hustru. Den norrøne oversetteren fordømte Equitans kjærlighet sterkt. Den var en trussel mot viktige samfunnsnormer, særlig vennskap og troskapsbånd mellom menn (*Strengleikar*, 78–82). Kvinnen kalles også for ”falsk” fordi hun konspirerer med Equitan. Dermed brøt hun sitt løfte overfor både ektemannen og Gud. Hun var heller ikke ledet av virkelig kjærlighet, men begjær etter rikdom og status. Ved å utnytte sin sosiale posisjon undergraver Equitain både lojalitetsbånd og ekteskapsbånd. Equitan og rådgiverens hustru var ikke bare ekteskapsbrytere, de brøt også kjærlighetsbåndet mellom to som hadde gitt hverandre sitt løfte om evig troskap.

Sett under ett virker det som om de norske oversetterne prøvde å minimalisere konflikten

mellom høvisk kjærlighet og syndig seksualitet i forhold til sine forelegg. De utenomekteskapelige forholdene måtte kategoriseres som synd, samtidig som verdien av ubrytelige kjærlighetsbånd for ekteskapet var blitt såpass viktige for geistlige på 1200-tallet at de ikke ble fordømt. Gjennom riddersagaene fikk et norsk publikum presentert en ideologi hvor kjærlighet var ekteskapets viktigste byggestein, og ekteskapet var den ekte og gode kjærlighetens endelige mål. Idealet var likevel at ekteskapsinngåelsen skulle basere seg på kjærlighet. Tvangsekteskap blir svært negativt framstilt. Da Isodd så ut til å måtte gifte seg med den falske dragedreperen, sverget hun på at hun heller vil ta sitt liv enn å gifte seg med ham. Uansett ville hun aldri si sitt ja til ham (*Tristrams saga*, 46).

Det er verdt å legge merke til at kjærlighetsforhold der en av partene er gift, bare blir omtalt i positive vendinger når ekteskapet er beskrevet som et følelsesløst, institusjonelt skall. Var kvinnen blitt tvunget inn i ekteskapet, og aldri hadde elsket sin husband, så er hennes kjærlighet til en besøkende ridder legitim og høvisk (andre eksempler på ulykkelige hustruer i *Strengleikar* finnes i Guiamar, Laustik og Milun). Men om ektefellene elsket hverandre og avla troskapsløfte før ekteskapsinngåelsen, framstilles det utenomekteskapelige kjærlighetsforholdet som et svik både mot ektefellen og mot det sakramentale og bindende kjærlighetsløftet (særlig i *Equitan* og *Bisclaret*). Sviket mot kjærligheten blir dermed fordømt til fulle, både i og utenfor ekteskapet, mens kjærlighetsforholdets seier over følelsesløse ekteskap er rettferdiggjort. Slik skapte oversetterne en nær sammenheng mellom den høviske kjærlighetssideologien og kristne idealer om ekteskapet. Ekteskap uten kvinnens vilje blir ikke bare sett på som urett mot kvinnen og kjærligheten, men også som brudd på Guds lov. I slike tilfeller kunne utroskap basert på edel og jevnbyrdig kjærlighet sees på med positive øyne.

Håkon Håkonssons høviske bruderov

Til sammenligning med Folke Algotssons bruderov av Ingrid Svantepolksdatter, kan det være nyttig å se på hvordan kong Håkon Håkonsson skaffet kone til sin sønn, Magnus Lagabøte, i 1261. Kong Håkon sendte et følge, med en biskop i spissen, til Danmark for å sikre seg Ingeborg, datter til den avdøde kong Erik Plovpenning av Danmark, som oppholdt seg i et kloster i Horsens på Jylland. Deres oppgave var ikke å røve henne med makt, men å overtale henne å dra til Norge uten å vente på svar fra hennes formyndere.

Ledet av biskopen gikk de opp mot klosteret for å snakke med jomfru Ingeborg. Hun skulle overtales til å komme til en ektemann hun aldri før hadde sett. Sendemennene trengte hennes samtykke slik at de kunne presentere henne for Magnus: ”De ba henne og overtalte henne til at hun skulle legge sin sak i Guds hånd og stole på den norske konge, rå seg selv og gjøre som de ba henne.” (*Håkon Håkonssons saga*, 284)

Ingeborg må nøye ha vurdert hva hun skulle gjøre. Hun visste nok godt at alternativet til den norske kongssønnen var Birger jarl i Sverige eller hans sønner. Det er derfor ikke uforståelig at hun satset på nordmenneske fagre ord og løfter. I Norge ble hun godt tatt imot av kong Håkon, og særlig ble det satt pris på at hun uttrykkelig var kommet av fri vilje – det svekket innsigelsene mot ekteskapets gyldighet når eiendoms- og arvekrav senere skulle reises.

Ingeborgs formyndere i Danmark ser derimot ut til å ha oppfattet Ingeborgs reise som et bruderov og deres avvisning av arvekravene førte til sterke konflikter noen tiår senere. I Håkons saga derimot, skrevet av Ingeborgs venn, islendingen Sturla Tordsson, bare noen få år etter hendelsene, er det hele hyllet inn i et romantisk skjær. Riktignok framstår ikke Magnus som en ridder som selv satte Ingeborg opp på hesten, men en biskop og et skip fikk gjøre nytten. Det er ikke umulig at kong Eirik,

Ingeborgs sønn, og hans riddere møtte Folke Algotsson med større forståelse fordi bruderovet kunne tolkes inn i en høvisk rammefortelling.

Sturla Tordsson viet også i andre sammenhenger en stor plass til brudens mening forut for ekteskap. Margrete Skulesdatters eget samtykke til sitt giftermål med kong Håkon er vektlagt og helt i tråd med tidens kanoniske krav, selv om dette også var et ekteskap med sterke politiske interesser. Nå hadde riktignok Håkon (minst) to uekte barn, Cecilia og Sigurd, med en ellers ukjent kvinne med navnet Kanga, ved siden av de tre ektefødte barna med Margrete Skulesdatter: Kristin, Håkon unge og Magnus. Kongebarnas ekteskap har blitt ansett som en viktig del av Håkons strategiske utenrikspolitikk. Hvilken rolle kunne følelser og valg spille da?

Ved Cecilia Håkonsdatters festermaal med kong Harald Olavsson av Man og Suderøyene i 1248, ordla Sturla seg i tradisjonelle vendinger: ”[Da] fridde kong Harald til fru Cecilia kongsdatter [...] Kongen [Håkon] mottok dette vel, og siden det var skjebnebestemt, ble kong Harald festet til Cecilia kongsdatter.” Sturla understreket at for Harald ga dette giftermålet ham stor ære. Festermalet mellom Håkon unge og Birger jarls datter Rikiza ble inngått som en del av en vennskapspakt i 1249. Det sies ingenting om hva Håkon unge og Rikiza selv mente om saken, men derimot at Håkon og Birger jarl ”skiltes med stor kjærlighet” da avtalen var i orden. De emosjonelle båndene mellom formynderne er ved dette festermalet det viktigste.

Ved disse ekteskapsinngåelsene er det lite som viser en holdning hvor kvinners samtykke var blitt viktig. I andre skildringer viser imidlertid Sturla stor interesse for hva kvinnene mener om sin kommende ektemann. Særlig Kristin Håkonsdatters ferd til Spania skildres med uvanlig grundighet. Kristin var tydeligvis den norske hirdens stolthet. Riktignok fortelles

det lite om Kristin i sagaen, men at storfyrste Aleksander Nevskij av Novgorod spurte om henne for sin sønn i 1251, og at kong Alfons X av Castilla syv år senere fridde til henne på vegne av sine brødre, må ha vært to fjær i hatten for det norske kongehuset.

Alfons ekteskapstilbud ble drøftet på høyeste riksplan. Erkebiskopen og Norges viseste menn ble til slutt enige om at giftermålet sømnet seg for Kristin. I denne fasen fortelles det ingenting om hva Kristin mente om at hun ble sendt til Spania. Men slik reisen er framstilt i Håkons saga har den et preg av høvisk legende hvor hun selv spilte hovedrollen. Overalt hvor hun kom ble hun strålende tatt imot; ingen fra utlandet var blitt mottatt så ærefullt før, forteller Sturla Tordsson. Dessuten hadde hun en visshet om at hun selv skulle velge hvilken av brødrene til Alfons hun ville ha til ektemann. Dette var, ifølge Sturla, vilkåret for at kong Håkon lot datteren dra sørover.

Hvordan var mannen som Kristin fant behag i? Vel framme i Spania vraket hun først kongen av Aragonia, Jaime I (1208–76). Han var mektig, men for gammel for henne. Fredrik var en dyktig jeger og god ridder, men hadde hareskår. Henrik var den beste ridderen av alle brødrene, men hadde nylig gjort opprør mot sin far og sine brødre. Sancius var nettopp blitt valgt til erkebiskop i Toledo og var godt skikket til å være klerk. Mer sies ikke om ham. Til slutt var det Philippus. Han var kandidat til erkebispestet i Sevilla, men kong Alfons fortalte at han "heller ville more seg med jakt med hauker og hunder, og han [Alfons] fortalte at han var en stor krigser mot bjørner og villsvin, alltid glad, munter, ydmyk og den beste følgesvenn. – 'Han er også den sterkeste av alle oss brødre, og en god ridder.' Om hans bygning og vakre utseende sa han ingenting, siden nordmennene selv kunne bedømme dette." Det er tydelig at Sturla syntes dette var den perfekte ektemann for Kristin, og det er også ham hun likte best. Phi-

lippus festet henne på askeonsdag, "med Guds nåde og med samtykke fra kongen av Castilla, og etter hennes egen vilje." Framstillingen av Kristins valg og samtykke må ha vært Sturlas måte å lage bro mellom heroiske og geistlige normer om mannlighet og ekteskap.

Disse kongelige giftermålene etterfulgte formelt det kanoniske kravet om kvinnens samtykke, men den romantiske kjærligheten mangler. Både i Kristins og Ingeborgs tilfelle er deres handlingsrom og valgfrihet snevert, og en vektlegging av individuelle preferanser er ikke vektlagt. Det høviske ved disse ekteskapsinngåelsene er i stedet pakket inn i prakt og storslagenhet, mens valget er begrunnet i objektive kriterier – prinsessene burde velge å gi sitt samtykke og vilje til den beste mannen om hun var høvisk oppdratt. Derfor sammenfaller de norske hoffmennenes og Kristins valg av Philippus på en svært harmonisk måte.

Blant de nordiske kongeslektene ble det mot slutten av 1200-tallet vanligere med barneekteskap. Margrete Eiriksdatter var bare seks år gammel da hun fikk betydning i maktpillet som utspant seg etter skottekongen Alexander IIIIs død i 1286. I 1289 avtalte nemlig hennes far, kong Eirik Magnusson, ekteskap mellom Margrete og den engelske tronarvingen. Hun døde på overfarten til Skottland i 1290. Noen år senere, i 1302, ble den ett år gamle Ingebjørg Håkonsdatter festet bort til den svenske hertug Erik. De giftet seg i 1312.

Slike barneekteskap hadde likevel i seg et element av samtykke, selv om dette ikke var basert på fritt valg. Samtykke var tross alt nødvendig for ekteskapets gyldighet, men valgmulighetene for kongsdøtre var selvfølgelig mer innsnevret enn for andre, og mer stod på spill politisk og økonomisk. Samtidig var konger og aristokratiet bundet opp til den høviske kjærlighetsmyte til en viss grad. Vi ser antydninger til det i den svenske *Erikskrönikan* fra rundt 1330 som skildrer hertug Erik Magnussons festermål

og senere bryllup med Ingebjørg Håkonsdatter. På tross av den store aldersforskjellen prøver den å skape en høvisk ramme omkring møtet mellom de to. Bryllupet er skildret i overdådige og høviske vendinger og fylt med dans, leik og fagre ord. Lykken er for en mann, sier krøniken, å finne en hustru som man kan elske og som vil sin mann vel (*Erikskrönikan*, 113).

Hvordan legitimerer aristokrater slike barneekteskap? De objektive normene for hva en god ridder var, førte til en ny norm man kunne bedømme menn etter, en norm som aristokratiske foreldre var innviet i og som deres barn ble opplært til. En slik kjærlighetsforestilling kunne fungere som et alibi for å gifte bort mindreårige døtre til ”den beste ridderen”. Gjennom slike anerkjente kriterier sikret foreldre et samliv basert på jevnbyrdighet og en sosialt akseptert kjærlighet. Kirkens menn kan på sin side ha godkjent en slik praksis, så lenge jenta ikke uttrykkelig nektet å samtykke i det kritiske øyeblikket.

Det var selvfølgelig en fare for at kvinnen selv nektet å anerkjenne disse normene som skulle lede hennes hengivelse til den mannen som deres foreldre anså for å være den som passet best for henne. I senmiddelalderens islandske riddersagaer er det imidlertid et gjentagende tema hvordan rike og mektige kvinner nekter å gifte seg med den mannlige helten. Disse kvinnene undergraver derfor samfunnets normer, og de blir ofte straffet på en brutal måte slik at de lærer seg ydmykhet og å underordne seg mannen og samfunnets normer (Bandlien 2005: 241–293). Det blir i løpet av senmiddelalderen lagt langt mer vekt på kyskheter, jomfruelighet og ydmykhet som kvinneideale i litteraturen (Bagerius 2009). Vi skal derfor være forsiktige med å konkludere med at kirkens lære om nødvendigheten av kvinnens samtykke til ekteskapet var et kvinnefrigjørende prosjekt – det var nok av formyndere som hadde meninger om hva slags kjærlighet og

oppførsel som passet seg.

Det er da også påfallende at i balladen om Folkvar Lommansson ble Vendelin framstilt som en nokså passiv kvinne som nærmest forsøkte å gjemme seg bort da Falkvor kom for å bortføre henne. Hun viser sin dydighet så lenge som mulig, og slipper derfor unna en negativ karakteristikk – noe hun kunne risikert ved å bli framstilt som for villig til å bli med sin beundrer. Samtidig er det forventet at hun ga sitt samtykke etter at Falkvor slo sin rival Torstein Davidsson i et slag – han hadde tross alt vist seg som den beste ridderen og gjort seg fortjent til hennes kjærlighet.

Avslutning

Lovene, ridderlitteraturen og ekteskapssakene fra 1200-tallet og begynnelsen av 1300-tallet viser at kirkens lære om det ekteskapelige samtykke fikk utbredelse både i praksis og i folks forestillinger. Kvinnens samtykke ble essensielt for et gyldig ekteskap, men det ser ikke ut til at kirken var særlig opptatt av om kvinnen var vel ung ved festerålet eller om hun i etterkant angret. Ekteskapssakene viser også at kirken i praksis hadde domsmyndighet i ekteskapssaker der kanoniske regler var et spørsmål. Folk flest var blitt kjent med samtykkets betydning for et gyldig ekteskap. Kvinner og menn begynte å prøve sine ekteskapssaker for presten eller domkapitlet, ofte for å utnytte systemet. Aksepteringen av samtykket og av det ekteskapelige båndets uløselighet, utelukket likevel ikke at ekteskapet samtidig ble oppfattet som en privatrettslig affære. For frieren førte endringene til at han trengte kvinnens anerkjennelse før ekteskapet, og kanskje helst før festerålet. Formuerettslige sider ble avgjort. I dette systemet lå dermed et større rom for identifiseringer med riddersagaenes og balladenes romanser.

Hva Ingrid Svantepolksdatter selv mente om å bli røvet i 1288 får vi aldri vite. Balladene antyder at kvinner kunne møte forståelse om folk

oppfattet deres motiver som edle. Slik kan vi tenke oss at balladen om Falkvor Lommansson og Vendelin i første rekke tematiserer en erfaring mange av middelalderens kvinner kunne kjenne seg igjen i – mellom familiens kontroll, idealer om lydighet og dydighet og drømmen om å reise fra det hele. Særlig fortellingene i *Strengleikar* er opptatt av at også kvinner skal få et godt ekteskap med noen de kan elske og respektere, mens senmiddelalderens sagaer og ballader også la vekt på hvem unge kvinner burde elske om de skulle få forståelse. Eufemiavisene og balladene kan ha gjort det lettere å fortelle i et nytt narrativt format til et publikum som etterspurte musikk og kanskje en dans til en fortelling om overvinnelsen av hindringer for den gode kjærligheten og det høviske ekteskapet.



Litteratur

- Aucassin og Nicolette*, overs. Kirsten Marianne Bessesen. Oslo 1999.
- Bagerius, Henric: *Mandom och mödom: Sexualitet, homosocialitet och aristokratisk identitet på det senmedeltida Island*. Göteborg 2009.
- Bandlien, Bjørn: *Strategies of Passion: Love and Marriage in medieval Norway and Iceland*. Turnhout 2005.
- Barlaams ok Josaphats saga*, utg. Magnus Rindal. Oslo 1981.
- Brundage, James A.: *Law, Sex and Christian Society in medieval Europe*. Chicago 1987.
- Erikskrönikan*, utg. Sven-Bertil Jansson. Stockholm 1985.
- Håkon Håkonssons saga*, overs. Anne Holtsmark. Oslo 1964.
- Jaeger, C. Stephen: *Ennobling Love: In Search of a Lost Sensibility*. Philadelphia 1999.
- Jansson, Sven-Bertil: "Algotssonerna och den höviska kulturen", *Brynolf Algotsson – scenen, mannen, rollen*, red. Karl-Erik Tysk. Skara, 1995: 51–69
- Jonsson, Bengt R.: "Bråvalla och Lena: Kring balladen SMB 56. I", *Sumlen* (1989): 49-166
- Jonsson, Bengt R.: "Oral Literature, Written Literature, and the Ballad: Relations between Old Norse Genres", *The Ballad and Oral Literature*, red. Joseph Harris. Cambridge, MA 1991: 139–170
- Pamphilus saga*, i *Den gammelnorske oversettelsen av Pamphilus*, utg. Ludvig Holm-Olsen. Oslo 1940.
- Solberg, Olav: "Eufemiavisene og balladen", i *Eufemia: Oslos middelalderdronning*, red. Bjørn Bandlien. Oslo 2012: 184–193.
- Spurkland, Terje: *I begynnelsen var fuþark: Norske runer og runeinnskrifter*. Oslo 2001.
- Strengleikar*, utg. og overs. Robert Cook og Mattias Tveitane. Oslo 1979.
- Tristrams saga ok Ísondar*, utg. Eugen Kölbing. Heilbronn 1878.