

Nytt om

Kvinneliv

FORSKNING

3/90 Spor etter ord
– kvinne og mann
i europeisk kulturhistorie



Nytt om kvinneforskning utgis av NAVFs sekretariat for kvinneforskning

NYTT OM KVINNEFORSKNING

fra Norges allmennvitenskapelige forskningsråd

Sekretariat for kvinneforskning

Årgang 14, 1990

Redaksjonen:

Sekretariatet for kvinneforskning

Ansvarlig redaktør: Tove Beate Pedersen

Omslag: Harald Gulli

Opplegg for layout: Josef Leupi

Sats: Jet-Z

Trykk: Lobo Grafisk as

ISSN: 033-0265

Utkommer med 5 nummer pr. år.

Ettertrykk er tillatt når forfatter samtykker og kilde oppgis.

Tillatelsen gjelder ikke illustrasjoner.

Løssalg: kr 40,-

Abonnement: kr 160,-

Postgiro: 0809 5147160

Redaksjonens adresse:

NYTT OM KVINNEFORSKNING

Sandakerveien 99, 0483 Oslo 4

Tlf. (02) 15 70 12

I SEKRETARIATET:

Daglig leder Aina Schiøtz (permisjon)

Daglig leder Tove Beate Pedersen (vikar)

Forskningsleder Berit Heløe

Fagkonsulent Inga Stener Olsen

Koordinator Marit Lembach-Beylegaard (NTH)

Førstesekretær Evy Haneborg

Førstesekretær Toril Finsen Enger (1/2 stilling)

Førstesekretær Siri Tønseth (vikar)

SEKRETARIATETS STYRE:

Professor Liv Storstein, leder

(repr. for NAVFs styre)

Professor Karen B. Helle

(repr. for medisin)

Professor Even Hovdhaugen

(repr. for humaniora)

Professor Tove Stang Dahl

(repr. for samfunnsvitenskap)

Førstemanuensis Berit Riddervold Heimdal

(repr. for naturvitenskap)

Rektor Wenche Barane

(repr. for NORAS)

Førstekonsulent Anne Havnør

(repr. for FFD)

VARAMEDLEMMER:

Professor Trond Eskeland

Professor Jorunn Hareide

Førstemanuensis Hildur Ve

Professor Inger Nordal

Utredningsleder Jan Dybfest

Daglig leder Anne Lise Arnesen

(repr. for UFD)

Kjære leser!

Kulturarven skaper og viderefører forestillinger, holdninger og daglig praksis. Denne arven er i stor grad et produkt av tanker og ideer som ble utformet århundrer og årtusener tilbake. Konvensjonelle ideer om kvinne og mann er eksempler på slike konstruksjoner. Dette er forestillinger som er så grunnleggende og integrert i vår kultur at de lett oppleves som sannheter og ikke blir tema for diskusjon. Sosialantropologene omtaler dette gjerne som «tause felt». Vi som ikke kjenner oss til pass med vår kulturens kjønnsarrangement, har mye viktig ammunisjon å hente i kulturhistorisk kunnskap. Dette er kunnskap som avdekker og klargjør forutsetninger vi kanskje ikke var oss bevisst og dermed gir stemme til noen «tause felt».

Dette nummeret av *Nytt om kvinneforskning* er satt sammen av artikler som er basert på en forelesningsrekke som ble avholdt høsten -89 ved Universitetet i Bergen. Forelesningene ble presentert i Lørdagsuniversitetet og var et samarbeid mellom Senter for humanistisk kvinneforskning og Rådet for opplysningsarbeid ved Universitetet i Bergen. Dette gir også senterleder Lisbeth Mikaelsson anledning til å presentere landets eneste senter i sitt slag.

De ti artiklene byr på nærmere kjennskap til kvinneskikkelser, mytiske og virkelige,

som Pandora, Eva, Den onde stemor, Heksen, Lucinde, Mary Wollstonecraft, Jomfru Maria og Julia Kristeva – i tillegg til andre kulturhistoriske tekster om betydningen av mannlighet og kvinnelighet.

Vitenskapelig bedømmelse og kvinnes plass i denne prosessen opptar mange. Den 8. og 9. mai holdt NAVFs sekretariat for kvinneforskning i samarbeid med Senter for kvinneforskning i Oslo et tverrfaglig arbeidsseminar om vitenskapelig bedømmelse i Tromsø. En viktig del av motivasjonen for å arrangere et slikt seminar var diskusjonen om reaksjonene etter Sekretariatets to publikasjoner *På kvinners vis – med kvinners råd* og *Kvinner i Akademia – inn-trengere i en mannskultur?* Seminaret var vellykket og konstruktivt. Arnhild Taksdal, Senter for kvinneforskning i Oslo, er nå i ferd med å utarbeide en arbeidsrapport som vi håper vil være til nytte for bedømmere av begge kjønn.

En annen hyggelig melding er at Nordisk Ministerråd har avsatt midler til en nordisk koordinator i kvinneforskning i 3 år. En viktig kvalifikasjon for å søke stillingen er at en har, eller kan få, tilknytning til et aktivt kvinneforskningsmiljø. Stillingen blir utlyst i løpet av høsten -90. Får vi en norsk kvinne i denne stillingen? Hold deg orientert og søk om du mener deg kvalifisert.

Innhold

<i>Lisbeth Mikaelsson: «Koordinere, stimulere og initiere» – om Senter for humanistisk kvinneforskning i Bergen</i>	s. 3
<i>Vigdis Songe-Møller: Pandoramyten. En ulykke kommer sjelden alene</i>	s. 6
<i>Lisbeth Mikaelsson: «Gamle synder kaster lange skygger.» Om syndefallsmyten i kristen tankegang</i>	s. 13
<i>Torunn Selberg: «Utburden er synda si løn.» Nordisk fortelletradisjon om det drepte, udøpte barnet</i>	s. 23
<i>Birgit Hertzberg Johnsen: Myten om den onde stemor – fra eventyr til ukeblad</i>	s. 31
<i>Bente Gullveig Alver: Hva er en kvinne annet end et nødvendig onde?</i>	s. 39
<i>Sidsel Aamodt: Kjærlighet og kvinnefrigjøring ved overgangen til det 19. århundre</i>	s. 48
<i>Anne Holden Rønning: «Kvinnen – et umodent og ansvarsløst menneske?» Mary Wollstonecrafts svar til Rousseau</i>	s. 58
<i>Elisabeth Aasen: «Vår bestemmelse er å giftes.» 1800-tallets kvinnebilde</i>	s. 64
<i>Rakel Christina Granaas: Kvinners kropp og mannens tale: Kan kvinner være normale? Freuds myter – og myter om Freud</i>	s. 77
<i>Sigrid Bø Grønstøl: Moderskapets estetikk. Frå Jomfru Maria til Julia Kristeva</i>	s. 88
MØTER, SEMINARER, KONFERANSER	s. 94
MØTER SOM KOMMER	s. 94
LITT AV HVERT	s. 101
PUBLIKASJONER	s. 106
2 EGENE PUBLIKASJONER	s. 109

«Koordinere, stimulere og initiere»

Om Senter for humanistisk kvinneforskning i Bergen

Senter for humanistisk kvinneforskning ved Universitetet i Bergen er pioneren blant de norske kvinneforskningssentrene. Det ble opprettet i 1985 for en prøveperiode på fem år. Her gir Lisbeth Mikaelsson en oversikt over senterets historie og aktiviteter.

Prøveperioden er nå utløpt og fremtiden synes sikret – senteret har bestått prøven. Et utvalg på tre professorer fra Universitetet i Oslo har evaluert virksomheten. Deres konklusjon var positiv; senteret burde gjøres permanent, og fortsette som et senter for humanistisk kvinneforskning, slik det har vært. I april dette år vedtok fakultetsrådet å gå inn for å videreføre senteret. Dermed er første fase i historien til ende. Veien går videre, med et velvillig og positivt innstilt fakultet i ryggen. Hva har vi oppnådd til nå? Men først, hva er vi egentlig?

Som det fremgår av navnet, er senteret knyttet til Det historisk-filosofiske fakultet på universitetet som en frittstående enhet. Det har ingen oppgaver i forhold til de øvrige fakultetene. Det samfunnsvitenskapelige fakultet har opprettet sitt eget kvinneforskningssenter, «Senter for samfunnsvitenskapelig kvinneforskning», men deres

ressurser er små. De to sentrene har noe samarbeid om undervisning og gjesteforelesere.

Personalet består nå av en amanuensis/daglig leder (forskningslederstillingen), en vitenskapelig assistent, en universitetsstipendiat og en kontorsekretær i halvstilling. Tidligere disponerte senteret nok en amanuensisstilling, men den ble inndratt da innehaveren sluttet. Det er godt håp om at vi vil få en ny amanuensisstilling i en ikke for fjern fremtid. Den virksomheten vi driver er tverrfaglig, og krever faglig bredde. I dag har vi ikke den nødvendige bredden.

NAVF medvirket til etableringen av senteret ved å forfinansiere forskningslederstillingen. Litteraturforskeren Toril Moi fikk stillingen, men sluttet før prøveperioden var omme. Det har i det hele tatt vært stor utskifting av folk på senteret, den korte tiden tatt i betraktning. Dette har avgjort

vært en ulempe, og har særlig rammet den mer langsiktige planleggingen.

Senterets høyeste organ er styret, med medlemmer som utpekes av fakultetet for ett- og toårsperioder. Medlemmene representerer alle kategorier ansatte og studentene. Daglig leder er den eneste av personalet på senteret som automatisk er medlem av styret. De øvrige har observatørstatus.

Alle større saker blir styrebehandlet. Evalueringsutvalget foreslår at styret i fremtiden bør få en mindre fremtredende rolle når det gjelder detaljregulering av senterets arbeid. Det vil etter min oppfatning være en klok reform, selv om jeg personlig har opplevd styret som en god støtte-spiller. Den nåværende organisasjonsformen skaper usikkerhet om ansvar og grenser, og slikt gir lett grobunn for konflikter.

Det er etter hvert nesten blitt en klisje at kvinner vil ha «et eget rom». Senteret har fått et eget hus, på Sydneshaugen i Bergen sentrum, fem minutters gange fra HF-bygget. Huset er gammelt, med et mildt sagt lite innbydende inngangsparti. Den som kommer innenfor blir positivt overrasket over luftige og lyse kontorer. Husets hjerte er det romslige allrommet/biblioteket, med sittegruppe og tevaan innen rekkevidde. Kanskje det skyldes Bergens-regnet, men huset har hittil ikke blitt et samlingspunkt for kvinneforskerne på fakultetet. Lokaliseringen har bidratt til å isolere senteret, og ønsket for fremtiden er å få innpass i HF-bygget, der de fleste instituttene befinner seg. Men hvis det går i oppfyllelse, vil en kanskje oppleve at også avstand har sine fordeler, som f.eks. arbeidsro!

Om virksomheten

Senteret har en ærgjerrig formålsparagraf:

Målet for Senter for humanistisk kvinneforskning er å koordinere, stimulere

og initiere kvinneforskning ved Det historisk-filosofiske fakultet, og gjennom dette bidra til en generell styrking og utvikling av kvinneforskningen. Aktiviteten skal ha et tverrfaglig preg og være orientert mot teoriutvikling. Senteret skal bidra til at kvinneforskningsaspektet blir en integrert del av det vitenskapelige studium i alle fagene ved HF.

Senteret har med andre ord plikter både i forhold til forskningen og fagene på fakultetet, i tillegg til et mer generelt ansvar for kvinneforskningens utvikling. Den primære målgruppen er forskerne, inkludert hovedfagsstudentene. Det har derfor hittil ikke vært aktuell politikk å utvikle et eget fagtilbud i kvinneforskning. Innsatsen har vært rettet mot å få inkorporert kvinneforskning i de ordinære HF-fagene.

Senteret har hovedsakelig løst sine oppgaver overfor forskningen gjennom seminarer. Ukentlige seminarrekker har vært et fast tilbud fra senteret gjennom hele prøveperioden. Personalet holder selv noen av innleggene, og forskere utenfra inviteres til å legge frem sine prosjekter. Personalet gir også veiledning til forskerrekutter og hovedfagsstudenter.

Viktige impulser har kommet via internasjonalt kjente kvinneforskere, som har vært invitert til senteret som gjesteforelesere og gjesteforskere.

Senteret har også stått for flere store, utadrettede arrangementer. Seminaret «British Feminism Today», med kjente britiske forfattere og kvinneforskere, fant sted i 1988, og skapte mye blest om senteret. «Spor etter ord», foredragsserien for Lørdagsuniversitetet i 1989, som er gjengitt i dette nummer, ble også svært godt mottatt.

Integrering av kvinneforskning i fagplaner og undervisning har vært fremmet på forskjellige måter. Personalet har holdt fagplanseminarer, og drøftet tiltak med instituttenes kontaktpersoner. Bedre resultater

er oppnådd gjennom den såkalte arbeidsstipendordningen, som fakultetet har stilt til disposisjon for senteret. Ordningen medfører at en av de vitenskapelig ansatte på instituttene får undervisningsfri for å kunne arbeide med kvinneforskning i fagplaner og undervisning for sitt fag. Fakultetet bidrar med en hjelpelærergasje til vikarundervisning for vedkommende. Dette har vært et vellykket tiltak som flere fag har nytt godt av. Men mye står igjen før en kan si seg tilfreds. Prosessen går langsomt, og den trenger aktive pådrivere.

I løpet av fjoråret utarbeidet senteret, i samarbeid med instituttene, et studietilbud for hovedfagsstudentene. Det dreier seg om to tverrfaglige emnekretser, «Kjønn og kultur» og «Feminisme og estetikk». Emnekretsene kan brukes i de fag hvor det er en valgfri studiekomponent, enten tilknyttet hovedoppgaven eller som frittstående særstudium, og det gjelder de fleste HF-fag. Det er satt opp litteraturforslag, som det så blir laget forelesninger til. Senteret kommer også inn med veiledning. Emnekretsene har ikke status som fag, men kan brukes som en *del* av etablerte hovedfag, til dels også mellomfag. Fortsatt er det instituttene som arrangerer eksamen og godkjenner pensumlister.

Tiltaket har fått god respons på fakultetet, og en hel del studenter benytter seg av ordningen. I løpet av 1991 ønsker vi å få utarbeidet en tredje emnekrets på området feministisk vitenskapsteori.

Siden 1989 har senteret hatt samarbeid med Senter for vitenskapsteori ved UiB om dr.art.- og dr.polit.-undervisning. Våren -90 arrangerte sentrene i fellesskap en

seminarserie som het «Kjønn og kunnskapsproduksjon». Samtlige seks foredragsholdere var menn, alle erfarne forskere, som ble utfordret til å diskutere kjønnsdimensjonen i egne forskningsprosjekter. Det ble flere interessante diskusjoner av dette, og serien hadde god oppslutning. I 1991 har vi planer om å lage en ny serie, under temaet «Genuskritikken og teorier om paradigmatisk usynlighet».

Et vesentlig poeng med dette samarbeidet er å få menn mer på banen i diskusjonen om kjønnskategorien. Kjønnsfordelingen blant tilhørerne talte sitt tydelige språk om mannlig likegyldighet – det var stor overvekt av kvinnelige forskere og forskerrekutter.

Mange andre oppgaver faller også i senterets lodd. Publikumshenvendelser er det flust av, med forespørsler om foredrag og debattinnlegg. Vi fungerer videre som høringsinstans for likestillingsrapporter o.l. Med en så liten stab står oppgavene i kø, og mange blir liggende uløst. Senteret har fått et stort mandat, men begrensede ressurser.

Det er likevel grunn til å møte fremtiden med optimisme. Et enstemmig fakultetsråd ville beholde senteret, og har dermed markert sin støtte til kvinneforskningen. Hvis samarbeidet mellom de norske kvinneforskningssentrene kan komme inn i fastere former, slik det nå tegner til, vil dette også bidra til en ny og fruktbar fase for senteret i Bergen.

*Lisbeth Mikaelsson
amanuensis*

*Senter for humanistisk kvinneforskning
Universitetet i Bergen*

Pandoramyten. En ulykke kommer sjelden alene

Pandora var i gresk mytologi den første kvinne, laget av gudene og gitt til mennene som straff for deres oppsetsighet. Pandora bringer seksualitet og dermed døden inn i menneskets tilværelse. Vigdis Songe-Møller hevder i dette foredraget at vi finner grunnlaget for Vestens syn på kvinner, på seksualitet og på forholdet mellom kjønne i Pandoramyten.

Pandora – et kjent navn for oss alle, men hvem var hun egentlig? Våre forestillinger omkring Pandora går gjerne i retning av en *eske*, en eske som inneholdt all verdens ulykker og som Pandora på en eller annen måte ble holdt ansvarlig for. Det er slik Pandora ofte er blitt framstilt i kunsten: Med en skjebnesvanger eske i hendene.

Pandora kan til en viss grad sies å være det greske svar på Eva: I gresk mytologi er Pandora den første kvinne. Men ellers er det mye som skiller dem ad. Pandora ble ikke, slik som Eva, skapt som partner til den første mann. Nei, ifølge gresk mytologi eksisterte mennene lenge før kvinnen ble til, og de hadde greid seg utmerket på egen hånd. Selv forplantningen greide de fint alene, sannsynligvis ved å så sin sæd i jorden, eller på annet vis formere seg som planter. Så det lå altså ingen nødvendighet, i hvert fall ingen biologisk nødvendighet, i at kvinnen ble til. Hun var i utgangspunktet

ikke en gang et nødvendig onde i mennenes verden, men snarere et rent onde: I mennenes øyne et fullstendig unødvendig onde. Mennene fikk faktisk Pandora som en straff fra gudene for å ha satt seg opp mot dem. Kvinnen var en ren straffedom.

Historien om Pandora finner vi hos den greske forfatteren Hesiod, som levde omkring år 700 før Kristus. Hesiod er kjent for to diktverk han har skrevet. Det ene går under navnet *Verk og dager*, det andre er kalt *Theogonien*, som på norsk betyr «gudenes opprinnelse». I begge disse diktene finner vi historien om Pandora. Den har vært med på å gjøre Hesiod kjent som en av de store kvinnehatere i historien. Men her dreier det seg ikke om én manns kvinnehat. Pandoramyten er snarere et uttrykk for en hel kulturs syn på kvinnen. Det kvinnesynet som Pandoramyten gir uttrykk for, lever videre, gjerne i modifisert form, helt fram til våre dager. Vi finner det igjen



Pandoras eske, malt av Dante Gabriel Rossetti ca. 1869 og 1871. (Kilde: Panowsky: Pandora's Box. New Jersey 1978.)

hos Platon, og kanskje enda tydeligere hos Aristoteles. Og Aristoteles' betydning for vår kulturs kvinnesyn kan neppe overvurderes.

Verden skapes ikke, den fødes

Men først til selve teksten, til fortellingen om Pandora. Jeg skal til å begynne med ta utgangspunkt i *Theogonien*, som er noe i retning av en gresk skapelsesberetning. Skjønt grekerne tenkte seg nettopp ikke verden som skapt, men som et resultat av en lang rekke fødsler, som alle kan føres tilbake til ett av to opphav: Enten til det guddommelige paret Jorden og Himmelen, på

gresk: Gaia og Ouranos. Eller de kan føres tilbake til det såkalte «gapende svelget», den opprinnelige Kløften, eller Spaltningen, på gresk kalt Chaos – et kvinnelig seksualsymbol? Jorden føder fjell og hav, elver og innsjøer, tid og erindring. Fra Chaos stammer natt og dag, søvn, drømmer og død. Alle disse fenomenene er selv gudinner og guder som avler videre. De avler fjellnymfer og elvenymfer, havguder og uhyrer, svik og elskov, alderdom og strid, glemsel og smerte, – og de dikteriske muser. Hele verden, eller hele tilværelsen, befolkes av guder, eller rettere sagt: Hele tilværelsen er guder. Det gjelder ikke bare den fysiske virkelighet, men like mye den sjelelige og den åndelige virkelighet. Alt er guder. Senere kommer de olympiske

gudene til, med Zevs i spissen. Zevs blir selve himmelguden, av Hesiod hyllet som den øverste og rettferdige hersker. Til slutt fødes menneskenes slekt, de dødelige, som de gjerne kalles, og som til å begynne med bare omfatter mennene.

Paradiset: En verden uten kvinner

Mens det ennå fantes bare menn, levde menneskene i harmonisk fellesskap med gudene. Menneskene spiste ved gudenes bord, heter det. De fikk det de trengte, uten selv å måtte yte. Som sorgløse, men avmekktige barn ble de sørget for. De kjente verken til arbeid eller slit, heller ikke til sykdom eller alderdommens plager. Riktignok var de dødelige, men ikke i vår betydning av ordet: Døden kom ikke som et resultat av en nedbrytningsprosess som begynner straks vi er født. Nei, de opprinnelige menneskers død synes snarere å innebære et slags forsvinningsnummer, eventuelt i form av en evig, mild søvn.

På grunn av den måten de formerte seg på, på enkjønnete planters vis, levde de på sett og vis evig, til tross for sin dødelighet: De var eneopphav til sitt avkom, de levde videre i sine barn som nærmest var å ligne med kloninger av dem selv. Døden utelukket m.a.o. ikke en form for evig eksistens. For disse første menneskene, som levde i en verden uten kvinner, var altså døden av en fullstendig annen karakter enn den døden vi kjenner. Paradiset var i en viss forstand her, på jorden.

Menneskene levde altså til å begynne med i en slags paradisiske uskyldstilstand, en tilstand som klart hadde sine begrensninger. Og det var nettopp disse begrensningene som Zevs, den øverste hersker, var

interessert i å opprettholde: Det er enklest med føyelige, avmekttige undersåtter. Derfor holdt Zevs med vilje *ilden* tilbake fra menneskene, vel vitende om at ilden ville kunne gjøre menneskene mer uavhengige av gudene, mer selvstendige. I grekernes forestillingsverden var ilden ikke bare en forutsetning for å tilberede mat. Den var også, og det er kanskje viktigere i denne sammenheng, en forutsetning for smedyrket: Ild trengtes både til å lage våpen og til å lage redskaper. Ild åpner m.a.o. veien for å gå på jakt og for å dyrke jorden. Og det vil igjen si at ilden er en forutsetning for menneskelig sivilisasjon, en tilstand hvor menneskene, i hvert fall til en viss grad, har løst seg fra gudene. Ild og menneskelig frihet hører i grekernes forestillingsverden uløselig sammen.

Pandora: Gudenes straff til mennene

Det fantes guder som sto nærmere menneskene enn Zevs gjorde, først og fremst den ikke ukjente Prometheus, en villstyring blant guder og en opprører mot Zevs' overherredømme. Prometheus, som ifølge sitt navn er den forutseende, ville sette menneskene opp mot Zevs. Hva var da naturligere enn å gi dem ilden? Prometheus stjal ilden fra Zevs og ga den til menneskene, forteller Hesiod. Og det er på dette punktet i historien at Pandora, vår egen greske stammor, kommer inn.

Zevs vil hevne Prometheus' opprør, som har medført at menneskene, d.v.s. mennene, ikke lenger lever i en opprinnelig, umiddelbar enhet med gudene. De trenger ikke lenger spise ved gudenes bord. Nå kan de tilberede sin egen mat. Menneskene hadde tilrøvet seg et guddommelig gode.

Dette vil Zevs hevne ved å gi dem et like stort onde som ilden er et gode. Like for like. Her råder enkle rettsprinsipper. Ilden har gitt menneskene frihet, Zevs vil gi dem noe som gjør dem til slaver, noe som binder dem på hender og føtter. Han gir dem Pandora, en kvinne.

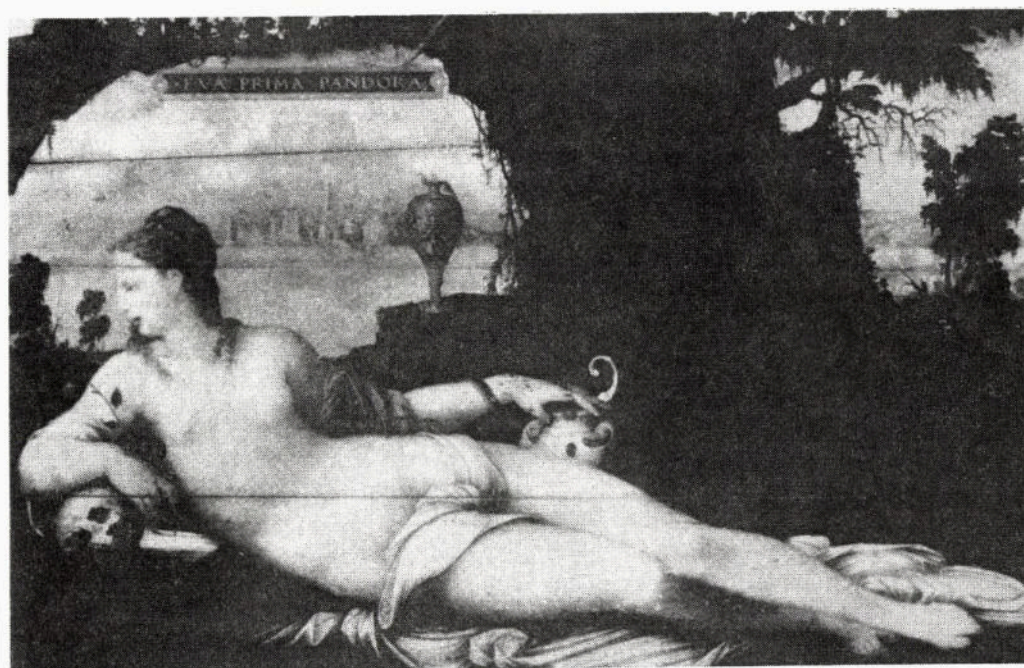
For første gang i *Theogonien* møter vi et vesen som ikke fødes, men som rett og slett lages, som en ting, eller som et kunstverk. Zevs får Hefaistos, gudenes smed, til å forme en kvinne av en leirklump. Athene, Zevs' datter, pynter henne etter alle kunstens regler. Afrodite, kjærlighetens gudinne, gir henne ynde, smertelig attrå og begjær som gjør lemmene slitne, skriver Hesiod. Hermes, gudenes sendebud, gir henne et skamløst sinn, løgner, innsmigrende tale og en utro natur. «Og han kalte denne kvinnen Pandora», skriver Hesiod annetsteds «fordi alle de olympiske gudene ga henne hver sin gave, en ulykke for menn som spiser brød.» (*Verk og dager*, vers 80 ff.)

Kvinnen, seksualiteten og døden

Alle de gaver Pandora får, dreier seg om hennes kropp, hennes seksuelle natur. Hennes vesen består i å by seg fram for menn, å friste deres begjær. Og det greier hun: Dette levende kunstverket blir så vakkert at Pandora blir «uimotståelig for menneskene», skriver Hesiod. Han kaller henne et «vakkert onde». Fra nå av er menneskene fortapt, deres ulykkelige skjebne er et faktum.

Men hvori består egentlig fortapelsen? Hvorfor er dette deilige vesenet et onde? I *Verk og dager* gir Hesiod selv svaret:

«Som hevn for ilden vil jeg gi menneskene et onde, som de alle vil glede seg over mens de omfavner sin egen undergang. Det sa Zevs, menneskenes og gudenes far, og han lo høyt.» (vers 57 ff.)



Pandora: Kvinnen, seksualitet og død hører sammen. Malt av Jean Cousin ca. 1549. (Kilde: Panowsky: *Pandora's Box*. New Jersey 1978.)

Pandora er vakker og vekker attrå i menneskes hjerter: Seksualiteten våkner, d.v.s. menneskets lyst til å omfavne en kvinne, og til å forplante seg med henne, våkner. Pandora introduserer m.a.o. seksualiteten i menneskets verden. Og seksualiteten medfører død: «De omfavner sin egen undergang», som Hesiod uttrykker det.

Mennesket er fra nå av delt i to, i mann og kvinne. Mannen er ikke lenger bare henvist til seg selv, d.v.s. han greier seg ikke lenger alene. Han trenger en Annen, en som er forskjellig fra ham selv, for å kunne forplante seg. Hans avkom er ikke lenger hans alene, men et produkt av to: Hans avkom er ikke lenger identiske videreføring av ham selv, men nye, unike og selvstendige individer. Når kvinnen og dermed seksualiteten er kommet inn i verden, får døden straks en annen betydning. Den betyr nå et endelig punktum for den enkeltes liv: Mennesket lever ikke lenger videre i sine barn, slik det gjorde før kvinnen kom til. Dermed får også livet en annen dimensjon. Paradiset er ikke lenger her. Tvert imot: Vandringen mot tilintetgjørelsen begynner straks en er født. Fra å være en sorgløs tilværelse uten slit og smerte, er livet blitt en jammerdal. Og det er Pandora skyld i: «...for fra henne», skriver Hesiod, «er kvinnenes dødbringende rase – alt kvinnelig – utgått. En stor ulykke er det at de er kommet for å bo blant dødelige menn.» (*Theogonien*, vers 592 f.) Paradiset var altså en enkjønnet, rent maskulin tilværelse. Pandora – kvinnen – brøt denne enheten. Deri består hennes onde: Når enheten er brutt, er ikke bare seksualiteten, men også døden, slik vi kjenner den, et faktum.

Slitet og strevet er nå kommet inn i menneskets verden. Ilden, som var ment å frigjøre menneskene, har, på grunn av kvinnen, slått over i sin egen motsetning, i slaveri. At mannen ved ildens hjelp har frigjort seg fra å måtte spise ved gudenes bord, innebærer at han må skaffe utkomme ikke bare til seg

selv, men også til en kvinne. Kvinnen vil ha mat, og ifølge Hesiod vil hun ha mye mat. Hesiod sammenligner kvinnen med en drone og mannen med en arbeidsbi:

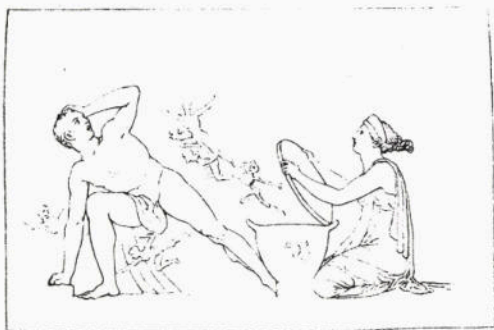
«...mens biene dag etter dag haster omkring fra morgen til kveld og legger de honninghvite kaker, forblir dronene inni kubene og høster av annenmanns slit til egen vom.» (*Theogonien*, vers 595 ff.)

Mannen må nå pløye sin åker. Ikke nok med det, han må også pløye sin kvinne. Det greske språket anvender her det samme ordet for 'pløying' og 'samleie' (*arotos*). Mannen må altså slite, ikke bare for å opprettholde livet fra dag til dag, men også for å opprettholde slekten. Alt dette er kvinnen skyld i.

Pandoras eske: En forvirret historie

Jeg har foreløpig holdt meg unna den velkjente Pandoras eske. Den er det vi først og fremst forbinder med Pandoras navn, og den er blitt hengende ved Pandora, nærmest som hennes kjennetegn. Esken symboliserer det utall av ulykker som Pandora førte med seg. Symboliseringen er klar. Det er den som er blitt brukt i billedkunsten hvor Pandora opp gjennom tidene har vært et yndet motiv. Men Hesiods historie om Pandoras eske er ikke like klar. Den blir da heller ikke nevnt i *Theogonien*, men kun i *Verk og dager*. Jeg skal kort forsøke å gjøre rede for den:

Etter at Pandora var utstyrt med gaver fra alle gudene, sendte Zeus henne til Epimetheus, som var Prometheus' bror. Epimetheus var ikke forutseende som Prometheus. Epimetheus var, som hans navn tilsier, etterpåklok. Zeus ga ham Pandora til



Pandoras eske: Egentlig en urne. Ulykkene slippes ut. Tegning etter John Flaxmann ca. 1816. (Kilde: Panowsky: Pandora's Box. New Jersey 1978.)

hustru. Prometheus hadde på forhånd advart sin bror mot å ta imot gaver fra Zevs, men dette rådet hørte ikke Epimetheus på. Her er det den såkalte esken, som slett ikke var noen eske, kommer inn. Etter at Pandora var blitt Epimetheus' hustru, tok hun av det store lokket på en diger urne, skriver Hesiod. Det dreier seg her om en type store krukker som ble brukt i husholdningen, bl.a. til å oppbevare olivenolje i. De sto fast og var altfor store til å bæres. Da Pandora tok av lokket, fløy en rekke lidelser ut: Slit, sykdom, alderdom og andre talløse plager som fra nå av ble menneskene til del. Bare én ting ble igjen i urnen, nemlig håpet. Hva det skal bety, at håpet ble tilbake i urnen, skal være usagt. Fikk menneskene håpet, eller ble det holdt tilbake fra oss? Og hva hadde overhodet håpet å gjøre blant ulykkene? Det er noe forvirret og ulogisk over historien, men det skal ikke jeg diskutere. Det er blitt grundig behandlet i en mengde lærde bøker.

Men ett er klart: Pandora, kvinnen, er årsak til all menneskelig lidelse. Og når Hesiod skriver *lidelse*, dreier deg seg først og fremst om lidelser knyttet til kroppslig forfall: Sykdom, fysisk slit som gjør oss gamle, alderdommen selv og den endelige død. Det er dette Pandora er årsak til fordi

hun har brakt seksualiteten inn i menneskenes tilværelse. Det er kjernen i historien. Det jordiske paradiset forutsetter en enkjønnet menneskeslekt, for hvem døden ikke er noen trussel.

Drømmen om kvinnens overflødighet

«Det skulle finnes en annen måte å føde barn på, uten den kvinnelige rase. Var det slik, ja, da fantes intet ondt på jord.»

Slik heter det i en gresk tragedie av Euripides, skrevet ca. 200 år etter et Hesiod levde. Med sin Pandoramyte ga Hesiod støtet til en mannlig drøm, en drøm om en paradisk tilstand hvor kvinnen er overflødig. Denne drømmen skulle komme til å bety mye for den greske kultur. Den viser hen til en grunnleggende – gjerne ubevisst – holdning som etter min mening har vært med på å forme store deler av den greske kultur. Jeg skal her bare antyde hva jeg sikter til.

Når en snakker om den greske kultur, er det i første rekke om det klassiske Athen og det greske demokratiet. Grunnprinsippene for det greske demokratiet kan summeres i to ord: Enhet og likhet. Alle borgere var i prinsippet like. Idealet for den greske bystaten var en så stor enhet som mulig. Enhet ville bl.a. si indre homogenitet og stabilitet over tid. De athenske borgernes likhet ble bl.a. begrunnet gjennom en myte: Alle athenere hadde samme stamfar. Han var selv født av den attiske jord, avlet av Hefaistos' sæd. Athenerne var m.a.o. som identiske brødre, sønner av sin far, uten egentlig mor. Følgelig hadde alle athenere identiske politiske rettigheter. Andre, alle som var annerledes, stengtes ute. De var ikke-borgere. Dette gjaldt kvinner, slaver og utlendinger.

Særlig kvinnes nærver, som var et nødvendig nærver, ble problematisk. Dette nedfelte seg i athenske lover, bl.a. i definisjonen på en athensk borger: «En athensk borger,» heter det i den perikleiske loven fra ca. 400 før Kristus, »må være født av to borgere.» Samtidig gjøres det i samme lov klart rede for at det kun finnes mannlige borgere.

Hva gjør vi med kvinnens nødvendige nærver?

Dette er problematisk fordi kvinnen er fraværende i den ideologien som ligger til grunn for bystaten, konsentrert i grunnprinsippene om enhet og likhet. I ideologien, som en også kan se på som en utopi eller en drøm om paradiset, er kvinnen ikke til stede. Denne drømmen dukker opp på en rekke steder i den greske kulturen: I myter, i ritualer, i litteraturen, i politiske og sosiale institusjoner, i lovtekster, i filosofien, ja, også i biologiske teorier. For å vise det, måtte jeg gå grundig inn på de forskjellige områdene. Jeg skal her nøye meg med å antyde perspektivene.

Ifølge Aristoteles' biologiske teori var mannen barnets egentlige opphav: Kimen til det fullt ferdige mennesket og selve livsprinsippet lå i mannens sæd. Kvinnens livmor ga kun næring og vekstbetingelser til mannens frø. Selve forplantningen ble m.a.o. sett på som enkjønnet, d.v.s. asek-suell. Denne teorien viste seg å være særdeles seiglivet: Gjennom hele middelalderen forestilte man seg at mannens sæd inneholdt et ørlite menneskebarn som fikk vokse seg stort og levedyktig i kvinnens livmor. Så seiglivet var denne teorien at da sædcellene ble lagt under mikroskopet på 1600-tallet, så vitenskapsmannen med sine egne øyne små barnefostre innkapslet i en sæddråpe.



Det lille mennesket i sædcellen. Tegning av Niklaas Hartsoeker 1694. (Kilde: Flanagan: Vårt liv før fødselen. Oslo 1964.)

Mitt poeng med denne ekskursen har vært å peke på en holdning som jeg tror vi finner uttrykt hos Hesiod første gang og som har kommet til å gjennomsyre vår kultur: Seksualiteten betraktes som et onde, fordi den bringer døden, og dermed alle menneskelige lidelser, inn i verden.

Kvinnen er et vakkert onde, som gir nytelse til mannen idet han omfavner sin egen – død.

Vigdis Songe-Møller
amanuensis
Filosofisk institutt
Universitetet i Bergen

«Gamle synder kaster lange skygger»

Om syndefallsmyten i kristen tankegang

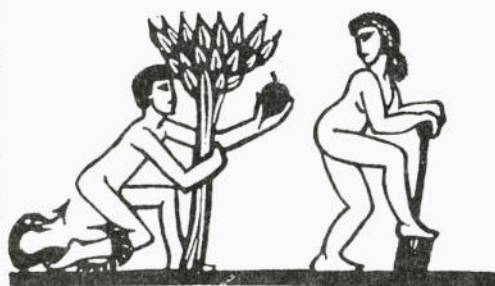
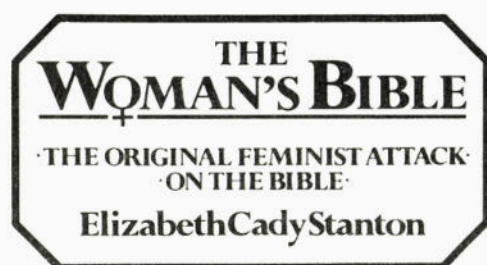
Menneskeslektens historie begynner med at den første kvinnen, Eva, fristes til å bryte med Guds bud. Denne fatale handlingen følger like etter skapelsen, og fører til at menneskene må leve utenfor Guds hage, i en tilværelse preget av slit, smerte og mannens undertrykkelse av kvinnen. Alt ifølge den såkalte syndefallsberetningen i Første Mosebok.

Få andre fortellinger har influert Vestens kultur så sterkt som denne, hevder Lisbeth Mikaelsson i sitt foredrag. Den er grunnleggende i kristen eksistensforståelse. I nærmere to tusen år har myten om Adam og Eva vært et dominerende tema i Vestens teologi, litteratur og billedkunst.

«I historien om Adam, Eva og syndefallet, må den upartiske leser bli imponert over kvinnens mot, verdighet og høye ambisjoner. For det er ikke smykker, luksus eller nytelser som frister kvinnen, men løftet om kunnskap, gudenes visdom. Eva gjør en langt bedre figur enn Adam i dramaet» (fritt oversatt).

Den som slik setter kirkens årtusengamle tolkningstradisjon på hodet, er feministen Elizabeth Cady Stanton. Dette gjør hun i

kommentaren til syndefallsberetningen i *The Woman's Bible*, som hun utga i slutten av forrige århundre. Cady Stanton ville ta et oppgjør med kirkens bruk av Bibelen for å holde kvinnene på plass i en guddommelig bestemt sfære. Hun var bittent klar over at mennenes makt både i og utenfor kirken ble begrunnet ved hjelp av Bibelen. Dette er bakgrunnen for at hun, som våre dagers kristne feminister, forsøkte å se på de bibelske fortellingene med nye øyne. I bunn



INTRODUCTION by DALE SPENDER

Elizabeth Cady Stanton: The Woman's Bible. The Original Feminist Attack on the Bible. Innledning av Dale Spender. Edinburgh 1985.

og grunn er dette en kamp for å redefinere virkeligheten uten å gi slipp på den bibelske autoritet.

I likhet med andre religioner, har kristendommen et mytisk verdensbilde. Myte er imidlertid ingen nedverdiggende betegnelse i religionsforskningen, slik det er i dagligtale. Den mest elementære definisjonen av begrepet er nøytral og beskriver myte som en fortelling om gudenes handlinger. Særlig utbredt i mytelitteraturen er skapelsesmotivet – myter skildrer ofte verdens skapelse, eller hvordan enkeltfenomener i vår verden begynner å eksistere.

Myter har egentlig ikke et historisk tidsperspektiv – deres hendelser er *før* og *over* historien. Myten fastsetter de tidløse mønstre som livet er underlagt.

Grunnlaget for den kristne tro er fortellingene om skapelsen, syndefallet og frelsen. I likhet med bærende myter i andre religioner har disse status som hellige historier – de bibelske nedtegnelsene betraktes som åpenbaring, som Guds ord. Det gir dem en enestående autoritet, som også overføres til de institusjoner og sosiale strukturer de legitimerer. I vår kultur skal det godt gjøres å finne et tydeligere eksempel på hvordan makt kan begrunnes mytisk enn nettopp paradiso- og syndefallsmyten i Første Mosebok og dens historie.

Denne myten har skapt holdninger «som er kroppsliggjort i den vestlige verdens psykologi, lover, religiøse liv og sosiale strukturer – for ikke å nevne de mer intime menneskelige aktiviteter. Eva er fortsatt levende, og hvert eneste menneske i vestlige samfunn er påvirket av hennes historie.» Dette hevdes av John Phillips, i boken *Eve. The History of an Idea* (s. 172). Boken gir en grundig innføring i Eva-motivets historie, ikke bare i kristendommen, men også i jødedom og islam.

Historien om Eva og syndefallet befinner seg i hjertet av den vestlige kulturs oppfatning av kvinnen. Vi må forstå dette ut fra en mytisk bevissthets måte å tenke på: Eva er da både den person som en gang i urtiden forårsaket menneskets brudd med guddommen, og samtidig er hun også Kvinnen med stor K, prototypen på alle kvinner til alle tider. Hun blir den negative polen i kristenhetens kvinnelighetssymbol, med Jomfru Maria som motstykke og positiv pol. På samme måte blir Adam mønster for hvordan menn er.

I myten figurerer Adam som hovedperson i sekvensene om menneskets skapelse og biperson i syndefallshistorien, mens Eva motsatt er biperson i skapelsen og hovedperson i syndefallet. Myten har derfor vært usedvanlig godt egnet til å forsvare at mannen er tilværelsens midtpunkt og norm for det menneskelige, og samtidig definere

kvinne som «den andre», slik Simone de Beauvoir beskriver det i *Det annet kjønn*.

Død, synd og seksualitet henger nøye sammen i kristendommen. Kirkefedrene foretok den skjebnesvangre sammenkoblingen av idéene, og syndefallsberetningen ble det mytiske uttrykket for komplekset. Gjennom historien er det kvinnene, Evas døtre, som har fått bære den største tyngden av denne ideologiske børen.

Skapelse i to versjoner

Fortellingen om Adam og Evas skapelse og syndefall finnes i Første Mosebok i Det gamle Testamente, i det andre og tredje kapitlet. De fem Mosebøkene er identisk med jødernes Torah, eller Loven, som dette historieverket også kalles. Bibelforskningen har identifisert fire ulike litterære kilder som ligger til grunn for den nåværende redigeringen av Mosebøkene. Paradis- og syndefallsberetningen tilhører Jahvistens verk. Jahvisten er den eldste av de fire kildene – den dateres til ca. 1000-950 f. Kr. Kilden kalles Jahvisten fordi den bruker gudsnavnet Jahve.

Gangen i Jahvistens historie om skapelsen er som følger: Før så mye som et gresstrå hadde begynt å vokse opp av jorden, tar Herren jordklumper fra marken og former mannen, Adam, av dem. Mannen får liv ved at Herren blåser livsånde inn i neseborene hans.

Herrens neste steg er å plante en frodig hage i Eden, og der plasserer han Adam, som får i oppdrag å dyrke og passe hagen. Mannen kan fritt spise av den gode frukten som vokser der, med ett unntak: I paradishagen vokser det to helt spesielle trær, det ene kalles livstreet, og det andre er treet til kunnskap om godt og ondt. Adam får forbud mot å spise frukten fra kunnskapstreet.

Herren finner så ut at mannen ikke har

det godt alene. For å råde bot på ensomheten hans, blir dyr og fugler skapt. Herren leier dem frem for Adam for at han skal gi dem navn, men Adam synes ikke at de passer for ham – de er ingen «høvelig felle» som det står i den norske oversettelsen.

Så følger det berømte motivet om kvinnens skapelse. Herren lar en dyp søvn falle over mannen, og mens han sover tar Gud et ribben fra kroppen hans og skaper kvinnen. Da Herren fører kvinnen frem for mannen bryter han ut i jubel:

Denne er endelig ben av mine ben, kjøtt av mitt kjøtt.

Denne skal hete kvinne, ti av sin mann er denne tatt.

Kapittel 2 slutter med en konstatering av at mannen og kvinnen var nakne, men at de ikke var sjenerte for hverandre av den grunn.

I kapittel 3 følger sekvensen om hvorledes ormen frister Eva til å spise av den forbudte frukten fra kunnskapstreet. Passasjen regnes som et psykologisk høydepunkt i fortellingen. Etter selv å ha forsynt seg gir Eva frukten til Adam, som også spiser den. Det første som skjer er at de nå skjønner at de er nakne.

Alle de tre aktørene i syndefallet får sin straff fra Gud. Ormen blir et forbannet dyr. Kvinnen straffes med at graviditet og fødsel skal bli smertefullt for henne. Fra nå av skal dessuten mannen herske over henne. Mannen straffes i sitt forhold til jorden: Marken forbannes for hans skyld, slik at det bare er med stor møyen han vil kunne skaffe seg mat å spise. Kapitlet slutter med at Adam og Eva jages ut av Edens hage for å hindre at de spiser av livstreet og blir udødelige. Før det skjer har mannen gitt kvinnen det bemerkelsesverdige navnet Eva, «alle levendes mor».

Mosebøkene inneholder også en annen versjon av skapelsen enn denne. I kapittel 1

finner vi den storslåtte fortellingen om hvordan Gud skapte verdensaltet, med vegetasjon, dyr og mennesker, på seks dager. Denne beretningen er flere hundre år yngre enn Jahvistens. Tidligere ble begge fortellingene sett på som én sammenhengende beretning.

Det gjør stor forskjell for tolkningen at disse beretningene kan isoleres fra hverandre, et poeng som kristne feminister har utnyttet. Skildringen av menneskets skapelse i kap. 1 kan betraktes som en bibelsk garanti for at kvinner har det samme menneskeverd og de samme rettigheter som menn. Det er i denne fortellingen det står at mennesket ble skapt i Guds bilde, som mann og kvinne, med rett til å råde over resten av skaperverket.

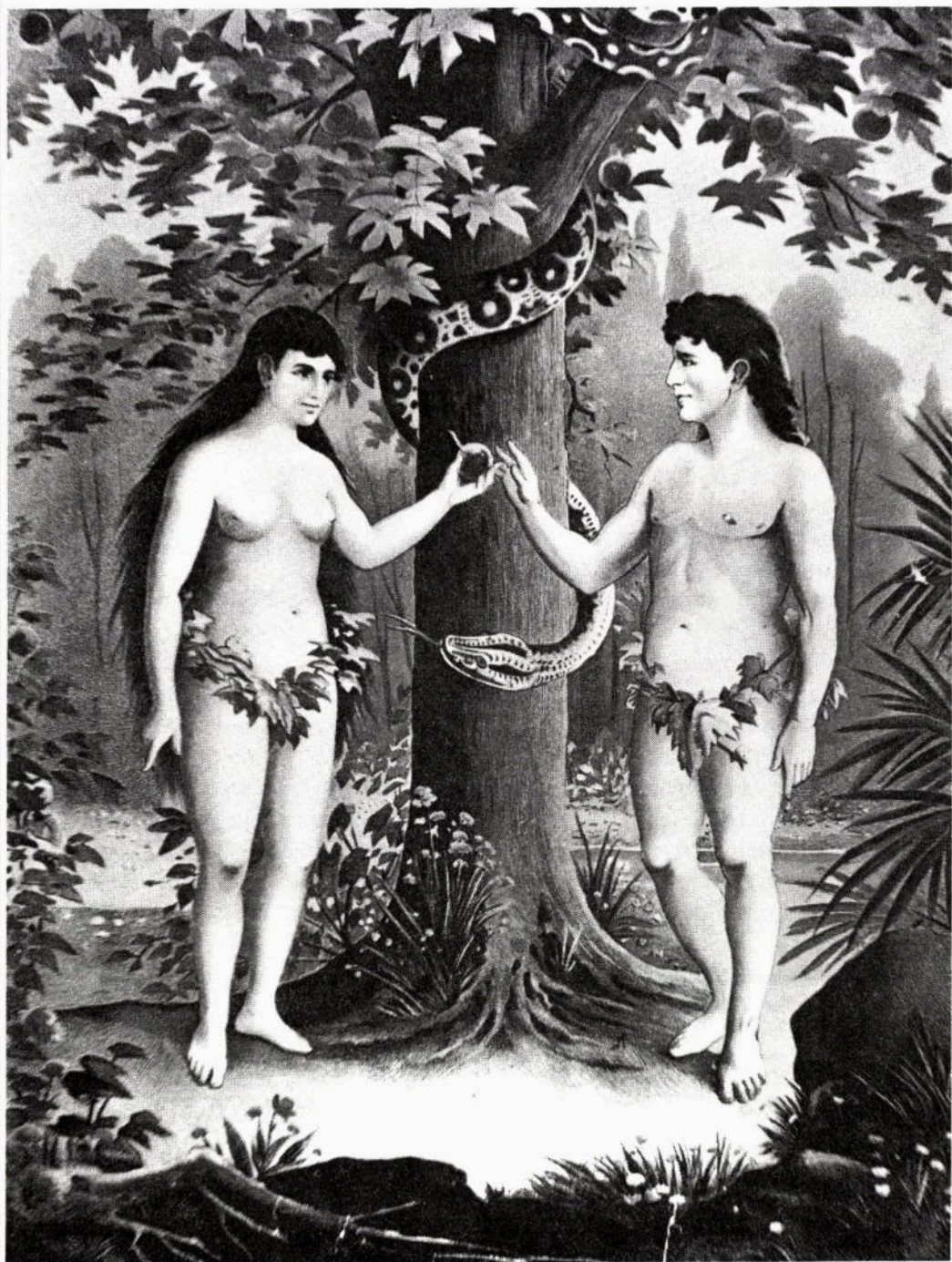
Jahvistens skapelsesversjon er androsentrisk – mannen er primær, både i den forstand at han er skapt først, og fordi fortellingen utvikler seg med utgangspunkt i hans situasjon og behov. Selv om beretningen poengterer samhörigheten mellom mann og kvinne, ligger det en viktig forskjell i det at kvinnens skapelse, i motsetning til mannens, er motivert ut fra mannens behov. Vi kunne også si det slik at Adam blir tilværelsens subjekt, han får myndighet av Gud til å strukturere livet i hagen på sine premisser. Det motivet som uttrykker dette klartest, er Adams navngivning av dyrene og kvinnen. To ganger får Eva navn av Adam, selv er hun taus. Også i det gamle For-Orienten var man bevisst den dype betydningen som ligger i å navngi. «Människan ger namn åt träderna och mönstren i livets väv men hon skapade inte själv livets väv. ... Hon gav bara namn åt det levande, men att ge namn är också ett slags skapande. Att ge namn är att kalla på något, framkalla, åkalla, ge någonting en plats, en ordning i raden av företeelser som kräver uppmärksamhet. Att ge namn är att ställa sig själv i samband med det man namnger.»

Disse ordene av Elisabeth Hermodsson sier mye om hva som ligger i navngivningsmotivet. Hvor betydningsfull blir da ikke Evas taushet! Den taler sitt tydelige språk om kvinnens kulturelle underordning, eller uttrykt i Mary Dalys krasse ord, om tyveriet av kvinners makt til å gi navn. Asymmetrien, mangelen på dialog og gjensidighet her, vitner om at det er kvinnen som defineres og innpasses i mannens verden. Guds domsord til kvinnen etter syndefallet om at mannen skal råde over henne, må derfor tolkes som en forverring, og ikke en fundamental endring i kjønnsforholdets maktstruktur.

Fra gudinne til kvinne

Paradis- og syndefallsmyten er rik på motiver og idéer, den regnes som et mesterstykke i fortellingskunst. Den filologiske og religionshistoriske forskningen har hatt en tendens til å splitte opp historien i dens enkeltmotiver, for å undersøke bakgrunnen for de navn, skikkelser og handlinger som forekommer. I moderne teologi har fortellingen status som en myte man ikke kan ta bokstavelig, men den sies likevel å uttrykke den fundamentale eksistensielle sannhet om menneskets fremmedgjøring. Det er først og fremst feministiske teologer som Mary Daly som har gått til felts mot mytens patriarkalske fremstilling av kjønnsforholdet.

I sin nåværende form kan fortellingen leses som en israelittisk bearbeiding av gammelt fororientalsk stoff. Mesopotamisk, kanaaneisk og israelittisk materiale er føyd sammen til en helhet. Bak den nåværende redigeringen ligger fortellingsbiter og tidligere versjoner. Navnet Eden f.eks. har sannsynligvis sammenheng med



Adam og Eva. Oljetrykk, 19. årh. (Kilde: Röhrich: *Adam und Eva*. Stuttgart 1968.)

det akkadiske ordet for «steppe», *edinu*. Skapelsen av Adam peker også mot Mesopotamia. I det babylonske Gilgamesh-eposet skapes den ene helten, Enkidu, ved at en modergudinne napper leire fra steppen. Andre mesopotamiske myter kan også fortelle om modergudinner som skaper mennesket av leire. Noen ganger er de assistert av en mannlig guddom.

Navnet Eva peker mot den fororientalske modergudinnen, hvis tittel er «alle levendes mor». Livet har imidlertid ingen mor i denne myten, bare en far. Moder Jord er blitt til en mark som forsyner den mannlige skaperguden med jordklumper. Det kvinnelige skapelsesprinsipp er avmytologisert og avsakralisert.

Trolig ligger det en polemikk mot fororientalsk gudinneskultus i myten. Slangemotivet kan støtte denne antakelsen. Både i Kanaan og andre steder i For-Orienten er slangen et hellig dyr som forbindes med modergudinner. I denne historien sies det imidlertid uttrykkelig at Jahve hadde skapt slangen, og at den er et dyr blant andre dyr på jorden. I selve dramaet er den imidlertid noe mer enn et vanlig dyr: den kjenner kunnskapstreets hemmelighet, og den opptrer stikk i strid med Guds bud. Forskerne er likevel enige om at slangen ikke kan tolkes som djevelen i forkledning, slik praksis har vært i kristendommen. På Jahvistens tid fantes det simpelthen ingen utvidet djevelforestilling. Det fortellingen derimot gjør, er å spille på forestillingene om livets kvinnelige opphav. Disse forestillingene tar den samtidig avstand fra.

Mytens Eva er ingen gudinne, hun er menneskehetens stammor. Det spørsmål man må stille seg, er imidlertid om ikke også denne skikkelsen er farvet av den samme negative polemikken. Hva forfatterens tanker enn har vært, så har han gitt oss en stammor med ansvaret for at synd og død kom inn i menneskelivet, en stammor som attpåtil er skapt av mannen. Både på det

kosmiske og det menneskelige plan er moderligheten degradert.

Er det her vi kan finne forklaringen på mytens store gjennomslagskraft? Ifølge feministteologen Rosemary Radford Ruether, i boken *New Woman New Earth* (s. 148), må myten forstås som en mannsideologisk morsfornektelse. En av menneskehetens mest primære erfaringer er opplevelsen av det skapende moderskjød, både hos den enkelte kvinne, og som bilde på naturens livskraft. Mannlig kultur forsøker å reversere denne forbindelsen med moderskjødet, hevder Ruether, slik at det mannlige ego kan se seg selv som overnaturlig, eller transcendent i forhold til naturen. Det blir skaper av «verden» og av kvinnen.

Historien fortsetter

Myten lever videre i fire store tradisjoner; i jødedom, kristendom, gnostisisme og islam.

I jødisk legendetradisjon finner vi en forestilling om at Eva slett ikke var Adams første hustru. Den første var Lilith. Lilith-tradisjonen representerer en interessant kommentar til begge de to skapelsesberetningene i Første Mosebok.

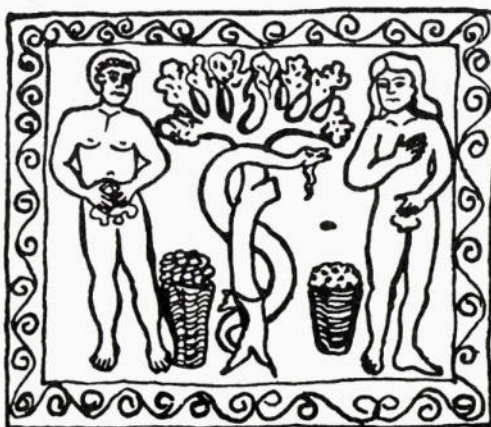
Det fortelles at Lilith aldri ble lei av å minne Adam om at siden hun var skapt samtidig med ham var de likeverdige – hun aksepterte ikke at hun skulle befinne seg i noen underordnet posisjon. Det ble mye krangel av dette, og kranglingen nådde et toppunkt da Adam insisterte på at han skulle ligge øverst under samleie. Det ville ikke Lilith finne seg i, og rasende rømte hun til Rødehavskysten, hvor hun fremdeles lever i beste velgående sammen med andre demoner. Deretter skapes den passive og underordnede Eva, som blir Adams annen hustru.

Lilith har fått et nytt liv innen kvinnebevegelsen som symbol på den frigjorte kvinnen og hennes opprør mot patriarkatet.

Fortellingen om Adam og Eva har for øvrig ingen sentral plass innen jødedommen. Andre steder i Det gamle Testamente er det ikke deres ulydighet som får ansvaret for synd og ondskap. En årsak er trolig at det sentrale temaet i israelittisk-jødisk religion dreier seg om nasjonen Israel og dens pakt med Gud.

I Koranen forsvinner Eva nesten helt ut av syne, men ellers finner man flere av mytens motiver. I muslimsk tradisjon forekommer en noe spesiell variant av syndefallet: Det heter seg at Adam smakte på frukten etter at han hadde drukket seg full på vin som Eva hadde skjenket ham. Straffen er, som i Bibelen, at kvinnen skal plages med graviditet og barnefødsler, i tillegg også med menstruasjon. Straffen skal være en påminnelse for kvinnene om den feilen deres stammor gjorde i urtiden. Trøsten for muslimske kvinner er at de er sikret en plass i paradiset hvis de er gudfryktige og trofaste hustruer.

Det er i gnostisisme og kristendom at paradismyten blir en mer avgjørende byggesten i det symbolske byggverket. Gnostisisme er fellesbetegnelsen for en rekke synkretistiske, sterkt dualistiske religionsdannelser i hellenismens epoke (ca. 300 f. Kr. til 400 e. Kr.). Disse retningene står for radikale nylesninger av myten. De oppfatter guddommen i Det gamle Testamente som en latterlig og dum figur; han er en demiurg som har skapt den materielle, men ikke den åndelige, verden. Det er den åndelige verden som er evig og god, og menneskets egentlige hjem. Denne revolusjonerende oppfatningen av Jahve blir et styrende prinsipp for tolkningen. Tingene snus på hodet. Slangen skifter verdi – den blir ikke lenger en gudsfjendtlig frister, men ofte en hjelper og sannsiger. Hos gnostikerne finner man også et spesielt tolkningsmessig



Adam og Eva. Sarkofag-relieff. S. Giovanni in Valle, Verona, 4. århundre. (Kilde: Röhrich: Adam und Eva. Stuttgart 1968.)

grep: Den samme personen forekommer i flere varianter. Det beste eksempelet er Eva – hun blir både en himmelsk skikkelse, et åndsprinsipp, og et materielt vrengebilde av dette prinsippet. Evas skapelse forklares ofte med at demiurgen ville binde mannen til materien.

Lange skygger

Hellenismens periode er også den formative fasen for kristendommen. Flere av de gnostiske retningene regnet seg som kristne. Dogmeutviklingen i den tidlige kirken er uttrykk for majoritetens lærestridigheter med gnostiske kjettergrupper. Kristendommen kunne imidlertid ikke unngå å ta farve av den radikale dualismen mellom ånd og materie, lys og mørke som preget perioden. Dualismen førte til et menneskebilde hvor kropp og sjel/ånd ble motsetninger – enkeltindividets viktigste eksistensielle prosjekt ble å føre en åndens kamp mot kroppen for frelsens skyld. Den samme tankegangen splitter kjønnene; mannligheten assosieres med ånd, tenkning og moralsk styrke, mens kvinneligheten forbindes med kropp, begjær og moralsk svakhet. Mannlighet ble assosiert

med evig liv, kvinnelighet med kroppslig død. På den måten blir kvinnene *femmes fatales*, negative symboler, og deres kroppslighet representerer en fristelse menn gjør klokest i å motstå. Seksualfiendtlighet og kvinnefiendtlighet glir i mange tilfeller over i hverandre.

Det var i dette åndelige klima kristendommen utviklet sitt syndsbegrep og sine teorier om arvesynden. Når syndefallsmyten kom til å kaste så lange skygger over vestlig kultur, var det fordi den kunne leses som en dramatisk, personifisert iscenesettelse av disse idéene, et skjebnesvangert urtidsdrama, som det kristne frelsesdramaet er en fortsettelse av.

I Det nye Testamente er det Paulus som står for sammenkoblingen syndefall-frelse. Myten spiller ingen rolle i evangeliene. Paulus trekker den frelseshistoriske linjen Adam-Kristus: «for liksom alle dør i Adam, så skal òg alle levendegjøres i Kristus» (1 Kor. 15,22). Mens Adams fall ble til dom for alle mennesker, ble Jesu gjerning til rettferdiggjørelse for dem (Rom. 5, 12-21).

Senere overfører kirkefedrene Ireneus og Justin Martyr den samme antitetiske symmetrien på Eva og Jomfru Maria. Eva er fristerinnen som ga menneskene det dødbringende eplet, Maria er mønsterkvinnen, og hennes frukt gir evig liv.

I Første Timoteusbrev argumenteres det for at kvinner bør ha en underordnet posisjon i kirken, og forfatteren griper tilbake til paradismyten: Adam ble skapt først, og det var ikke han, men Eva, som ble dåret av ormen (1 Tim. 2,11-15).

Augustin videreutvikler de paulinske tankene om synd og skyld til en arvesynds-lære som forener synd og seksualitet. Hvert barn er merket med synd fra og med unnfangelsesøyeblikket på grunn av foreldrenes syndige vellyst. For å unngå syndens smitte måtte derfor Guds sønn fødes av en jomfru.

Idéen om jomfrufødselen fungerer i sin tur som en garanti for at sølibatet er en høyere livsform enn ekteskapet.

Augustin gir syndefallet ansvaret for at mennesket ikke *kan* velge det gode. Mennesket er fremmedgjort fra sitt potensiale til å være godt. Det kan bare oppnås som en gave gjennom Kristi korsfestelse. Hele denne tankegangen betyr at syndefallsepisoden blir dramatisk forstørret. Eva står som syndebukk, mens det er en tendens til å frita Adam for hans medvirkning. I tekster fra denne tiden kan man finne utrolig hatske utfall mot kvinner, som f.eks. kirkefaderen Tertullians beryktede domsord:

«Du er djevelens port. Du brøt seglet på det forbudte treet. Du var den første til å bryte guddommelig lov. Du overtalte han som djevelen ikke kunne få overtaket på. Du ødela så lett Guds bilde, mannen. På grunn av ditt frafall måtte til og med Guds sønn dø.»

I sitatet støter vi på en tanke som også dukker opp i senere kommentarer. Tanken er svar på spørsmålet: Hvorfor henvendte ikke slangen seg direkte til Adam, ettersom han er hovedpersonen? Se det! Tertullian regnet med at djevelen ikke ville risikere en konfrontasjon med mannen. Hadde han det gjort, ville slaget vært tapt. Det er altså en del av slangens listighet at den henvender seg til kvinnen først. Av de to er hun det svakere kar, men hun har makt over mannen. Noen kommentatorer mener dessuten at Adam spiste frukten for å være lojal. Blant Tertullians mange meningsfeller finner vi også Martin Luther. Forklaringer av denne typen har tilfredsstilt menn helt opp til våre dager.

Under hekseforfølgelsene i senmiddelalderen og renessansen ble slike tanker blodig realitet for tusenvis av kvinner. I boken *Malleus Maleficarum* (Heksehammeren) som utkom i 1486, utmaler de to inkvisitorerne Kramer og Sprenger hvorfor så mange

flere kvinner enn menn er hekser. Svaret ligger i kvinnes svakhet. De har mindre selvkontroll både intellektuelt og moralsk, og er derfor mer henfalte til å innlate seg med demoniske makter. Inkvisitoren lufte også den gamle forestillingen om at kvinner er «mer kropp» enn menn. Den endelige forklaringen søker de i Evas skapelse: Eva ble jo skapt av et krokete ribben, et ribben som så å si er bøyd i motsatt retning av mannen. Dette gjør henne til et vesen som alltid bedrar.

Malleus Maleficarum representerer toppunktet i kirkelig kvinneforakt, men den står likevel på ingen måte isolert. Teologihistorien er full av deprimerende eksempler på kvinnediskriminering.

De positive motbilder kirken tilbyr, i form av Jomfru Maria i katolisismen og den fromme hustru og mor i protestantismen, bærer med seg den truende, ulydige Eva som en skygge.

Et virkelig oppgjør med Eva-skikkelsen og det den representerer, er det moderne kvinneteologi som står for. Kvinneteologien har ikke fulgt opp Cady Stantons rehabiliteringsforsøk – den gamle Eva er identifisert som patriarkatets destruktive kvinnebilde, en projeksjon av menns kvinneangst og selvforherligelse. Den nye Eva er hun som har «brutt med taushetsdogmet», som Aasta Hansteen sier, og som selv setter navn på virkeligheten.

Lisbeth Mikaelsson
amanuensis

Senter for humanistisk kvinneforskning
Universitetet i Bergen

Bibliografi:

- Ashe, Geoffrey: *The Virgin*. London 1976.
Beauvoir, Simone de: *Le Deuxieme Sexe*, 1949. Eng. oversettelse *The Second Sex*, Penguin 1983.
Daly, Mary: *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston 1973.

Eskilsson, Lena: «En brudgom i himlen i stället för på jorden». *Kvinnevetenskaplig tidskrift*, nr. 1, 1984.

Evans, J.M.: *Paradise Lost and the Genesis Tradition*. Oxford 1968.

Fiorenza, Elisabeth Schüssler: «Word, Spirit and Power: Women in Early Christian Communities». I Rosemary Ruether & Eleanor McLaughlin (eds.): *Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*. New York 1979.

Gaster, T.H.: *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*. New York 1969.

Gilhus, Ingvild Sælid: «Male and Female Symbolism in the Gnostic Apocryphon of John». *Temenos*, vol. 19, 1983.

Gilhus, Ingvild Sælid: «The Tree of Life and the Tree of Death: A Study of Gnostic Symbols». *Religion* 17, 1987.

Goldenberg, Judith Plaskow: «Epilogue: The Coming of Lilith». I Rosemary Radford Ruether (ed.): *Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*. New York 1974.

Hansteen, Aasta: *Kvinden, skabt i Guds Billede*. Christiania 1878.

Heidel, Alexander: *The Babylonian Genesis*. Chicago 1951.

Hermodsson, Elisabeth: «Att ge namn». *Kvinnevetenskaplig tidskrift*, nr. 4, 1984.

Kaul, Dagny: «Synd och skuld – Om ondskan som könsrelaterat fenomen». *Kvinnevetenskaplig tidskrift*, nr. 2, 1989.

Kramer, H. & Sprenger, J.: *Malleus Maleficarum*. New York 1971.

Lederer, Wolfgang M.d.: *The Fear of Women*. New York 1968.

Mikaelsson, Lisbeth: *Mennesket og livsmiljøet i Gen. 2-3*. Hovedfagsoppgave i religionshistorie, høsten 1976, Universitetet i Bergen.

Mikaelsson, Lisbeth: «Sexual Polarity: An Aspect of the Ideological Structure in the Paradise Narrative, Gen. 2,4-3,24». *Temenos*, vol. 16, 1980.

Michelet, S., Mowinckel, Sigmund og Messel, N.: *Loven, eller De Fem Mosebøker*. Oslo 1929.

Phillips, John A.: *Eve: The History of an Idea*. San Francisco 1984.

Pritchard, James B. (ed.): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton 1969.

- Rad, Gerhard von: *Genesis*. London 1963.
- Ruether, Rosemary Radford: *New Woman New Earth. Sexist Ideologies and Human Liberation*. New York 1975. Ruether, Rosemary Radford: *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*. Boston 1983.
- Röhrich, Lutz: *Adam und Eva. Das erste Menschenpaar in Volkskunst und Volksdichtung*. Stuttgart 1968.
- Scholem, Gershom: «Lilith». I Cecil Roth (ed.): *Encyclopedia Judaica*. New York 1971.
- Stanton, Elizabeth Cady: *The Woman's Bible. The Original Feminist Attack on the Bible*. Innledning av Dale Spender. Edinburgh 1985.
- Tribble, Phyllis: *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia 1978.
- Warner, Marina: *Alone of All Her Sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary*. New York 1983.



«Utburden er synda si løn»

Nordisk fortelletradisjon om det drepte, udøpte barnet

Folkelige overleveringer kan gi innsikt i sosiale forhold i fjerne tider. Torunn Selberg tar i dette foredraget utgangspunkt i sagn og fortellinger om hva som skjedde når barn døde uten å være døpt. Kirken hadde spesielle forordninger for dem som var naturlig døde. Var et barn tatt av dage, kom både kirken og rettsvesenet inn i bildet overfor moren. Faren ble sjelden utsatt for sanksjoner.

Torunn Selberg viser oss forskjellige varianter av forestillinger om de døde barnas skjebne i det hinsidige og utleder tanker om hvordan forestillingene gjenspeiler de ugifte mødrenes plass i samfunnet.

Den muntlige fortelletradisjonen er ingen tekst i vanlig forstand. Den er «flyktig», fordi den bare er til i selve fremførings-situasjonen. Men det finnes minner om den muntlige folkediktningen i nedtegnelser fra mange ulike innsamlinger, og disse tekstene finnes i våre folkloristiske arkiver.

Hva kan den muntlig overleverte folkediktningen fortelle oss om kvinne og mann i europeisk kulturhistorie? Er folkediktningen en kilde til viten om de historiske forhold kvinner har levet under? Hvilken sannhet kan vi finne der? I folkloristikken har man diskutert kildeverdien av de såkalt historiske sagn; fortellinger om kriger, far-sotter og historiske personer (se Alver 1962, Solheim 1962). Den sannheten vi

møter i de historiske sagnene er imidlertid ikke den samme som den vi møter i rettsprotokoller og historiebøker. I folkesagnene møter vi vanlige menneskers oppfatning av ulike hendelser. I episk drakt gir sagnene oss allmuens reaksjoner og refleksjoner, allmuens inntrykk og kunnskaper og ikke minst allmuens dom over, og forklaring av, det som har hendt (Alver 1962). Men også den sagntradisjonen som omhandler de folkelige forestillinger om det overnaturlige, kan fortelle om sosiale forhold. Forestillingene om supranormale vesen og krefter kan også sees som uttrykk for sosiale motsetninger og spenningsforhold.

Fortelletradisjonen om utburden handler om gjengangeren etter et nyfødt, drept og

udøpt barn. Barnet ble gjenganger fordi det var tatt av dage udøpt og ikke lagt i viet jord. Den var blant de usalige døde, og gikk igjen for å bli døpt, få et navn, og en rett til en plass på kirkegården. Barnemord var på 1600- og 1700-tallet blant de vanligste større forbrytelser, og mange kvinner ble henrettet som barnemordersker. På 1700-tallet var det den forbrytelse det ble utøvd flest henrettelser for. Men vi kan likevel gå ut fra at mange barnemord aldri ble oppdaget. Retthistorikeren Beth Grothe Nielsen skriver i boken «Letferdige Qvindfolk» at det er sannsynlig at ingen annen forbrytelse har hatt så store mørketall. Den muntlige tradisjonen om utburden gir nettopp uttrykk for disse mørketallene. Den gir også uttrykk for de sosiale forhold som førte til det store antallet barnemord. Tradisjonen om utburden er tragisk og uhyggelig, og den forteller om spenninger og motsetninger i det eldre samfunnet når det gjelder synet på kvinnen.

Folketro om gjengangere

I folketroen møter vi forestillinger om overnaturlige vesen, krefter og sammenhenger. Betegnelsen *folketro* viser at vi står overfor religiøse forestillinger som har levd et liv på siden av, og ofte i motsetning til, kirke og kristendom. I folketroen finner vi forestillinger om gjengangere, om de underjordiske, om hekser og om trolldom. De folkelige, religiøse forestillinger utgjør ingen teologi, eller utarbeidet teori. Idéene om hva de supranormale krefter og vesen er for noe, hvordan de virker og påvirker mennesker, fremstår ikke i noe system. Den egentlige kjernen i troen utgjøres av de opplevelsene de folkelige fortellingene dreier seg om.

De dokument hvor vi finner spor etter folks opplevelser og erfaringer med det overnaturlige, er blant annet *folkesagnene*.

De overnaturlige opplevelser som sagnene forteller om, foregår i fortellerens egne nære omgivelser. Vi ser hvordan det overnaturlige har tatt form i folks hverdag og hvordan fortidens mennesker har oppfattet sin omverden. Derfor er sagnene også kilder til å fortelle om de forhold menneskene har levd under. I sagnene blir forestillingene konkretisert og knyttet til kjente personer og kjente steder. Forestillingene kommer også til uttrykk i opplevelsesfortellinger hvor fortelleren gir uttrykk for personlige erfaringer med det overnaturlige. Folketroen kommer til uttrykk i en vekselvirkning mellom individ- og kollektivtradisjon, og i siste instans er den individuelle opplevelse det viktigste skapende elementet i en levende tradisjon.

Forestillingene om *gjengangere* utgjorde, og utgjør ennå, en stor del av folketroen. I eldre tid trodde man at gjengangerne var de usalige døde, de som ikke fikk fred i graven. Døden ble oppfattet som en overgang til en annen tilværelse. De ulike seremonielle handlinger knyttet til den døde var del av overgangssritene som skulle hjelpe ham eller henne til å få innpass i de dødes fellesskap. Men også som døde kunne mennesker ha ulik posisjon og status, og uttrykt i kristne termer var de *salige* eller *usalige*. Allerede gjennom begravelsesseremoniene og valg av gravplass markerte man at ikke alle døde ble gitt samme muligheter til fred og salighet. Kirkens begravelsesskikker foreskrev et forenklet rituale for det udøpte barnet, for kvinner som var døde i barselseng og for mennesker som hadde møtt en voldsom død i skog og mark eller hadde druknet. Lengst nede på skalaen var selvmordere og henrettede forbrytere, som ennå inn på 1800-tallet ikke ble gravlagt på kirkegården. Et dårlig liv, og en voldsom død, var årsaker til at man ikke fikk hvile i viet jord, og til at mulighetene for fred og salighet i det hinsidige var mindre. De usalige døde går igjen fordi de

ikke har fred i graven. Blant disse usalige døde finner vi utburden. Manglende sosial status er et sentralt motiv i tradisjonen omkring utburden.

Selve betegnelsen utburd har sammenheng med den førkristne skikken å bære uønskede spedbarn ut i skogen for å la dem dø der. Den norrøne betegnelsen på disse var Utbudr. Pikebarn, vanskapte barn eller frillebarn var barn det ofte ikke var plass til innenfor det sosiale systemet, og de kunne dermed lide den vanskjebne det var å dø ute i villmarken. Etter kristendommens innførelse ble det forbudt å bære ut barn, selv om de var helt nyfødte.

Mens utburd i det gamle språket var navnet på selve det utsatte barnet, svarer altså benevnelsen i folketroen til det døde barns gjenferd. Som med de uønskede barn som ble satt ut i skogen, så var utburden gjenganger etter et barn det ikke var plass til innenfor det sosiale systemet, fordi det ikke var plass til den ugifte moren.

Bakgrunnen for forestillingen om utburden, er barn født i dølgsål, som var den juridiske betegnelsen på å føde i hemmelighet. Mange kvinner – helst ugifte – følte seg presset til å ta livet av barnet og skjule det, uten at barnet hadde vært gjennom de kristne ritualene; dåp og begravelse. Utburden gikk igjen fordi den var gjenganger etter et barn som var blitt tatt av dage udøpt og navnløs og ikke lagt i viet jord. Et barn som ikke hadde fått en plass i samfunnet gjennom dåp og navnegiving, kunne heller ikke bli inkorporert blant de salige døde gjennom begravelsen. Barnet ble oppfattet som en «outsider» på alle måter. Det var uten status i både de levendes og de dodes fellesskap.

Den ugifte mor og samfunnets straffer

En skjebne som ugift mor var tung – tyngre

enn mange klarte å bære. Å føde barn utenfor ekteskap ble sett på som en kriminell handling og kvalifiserte til straff på mange plan. Det offentlige krevde bøter, eller ga offentlig straff. Norsk lov fra 1687 foreskrev to sanksjonstyper for ugifte personer som ble grepet i hor. Den verdslige sanksjon var at mannen skulle betale 12 riksdaller i bot, kvinnen halvparten. De som ikke hadde midler til å betale boten, skulle straffes på kroppen. Det ble gjort i form av fengsling eller kakstryking, dvs. offentlig pisking, en avstraffelse som virket særlig uhyggelig, fordi den ble utført av bøddelen.

Kirkens sanksjon var at synderen i første omgang ble utelukket fra menigheten. Den som hadde begått hor, ble bannlyst fra prekestolen og stengt ute fra nattverden. For å bli formelt medlem av menigheten igjen, måtte kvinnen først skrive i kirkelydens påhør. Tidspunktet for skriftemålet var like etter høymessepreken, mens menigheten var til stede. Presten hadde ikke anledning til å henlegge dette til et annet tidspunkt for å skåne kvinnen. Etter prestens preken skulle kvinnen som botferdig synderinne knele i kordøren, eller oppe ved alteret, mens presten bekjentgjorde hennes navn fra prekestolen og holdt en straffetale. Deretter skulle kvinnen reise seg, og med ansiktet mot menigheten skulle hun bekjenne hvem barnefaren var. Det kunne da skje at den utlagte barnefar var til stede i menigheten, og høylydt protesterte mot det som ble sagt. Kvinnen skulle så be menigheten om forlatelse for sine synder. Hun skulle uttrykke sin anger, og sitt ønske om igjen å bli opptatt i den kristne forsamling. Presten la så sin hånd på henne og ga henne tilgivelse, og ved alteret mottok hun nattverden som hun hadde vært avskåret fra å delta i etter at hennes syndige handlinger var blitt oppdaget.

Sett fra Kirkens synspunkt var det offentlige skriftemålet del av syndsforlatelsen og tilgivelsen, men fra den ugifte morens

synspunkt måtte skriftemålet fortone seg som offentlig fornedring og endelig stigmatisering som æreløs kvinne. Snarere enn å føre den ugifte moren inn i fellesskapet igjen, bidro de kirkelige sanksjonene til å utvide kløften mellom den ugifte moren og samfunnet. Kirketuktens mål var straff og forsoning, men dens effekt ble å utløse avstandstagen og fornedring. Gjennom kirketukten lærte den ugifte mor seg sin rette plass i samfunnet. Skriftemålet var tenkt som et middel til integrasjon i samfunnet igjen, men understøttet i stedet utstøtelsen av de ulykkelige kvinnene.

I prinsippet gjaldt straffen for utenomekteskapelig omgang både for menn og kvinner, men det var større muligheter for menn til å fri seg fra den offentlige fornedrelsen, bl.a. ved å betale bøter. Var de pengesterke, kunne de slippe all påtale mot å betale leiermålsbøter privat til fogden. Virkningen av denne praksis fikk en biskop til å hevde at det offentlige skriftemål virket som et spindellev. De store insekter brøt gjennom, men de små fluer ble hengende, nemlig stakkars gemene kvinnfolk, bondepiker og tjenestepiker (Sprauten 1980). Ved siden av at mannen kunne betale bøter, kunne han også sverge seg fri fra farskapet. Det var kvinnene som ble straffet for utenomekteskapelig omgang, og det var de som ble stilt offentlig til skamme.

Etter at den ugifte mor hadde vært gjennom offentlighetens og Kirkens sanksjoner, ventet utstøtelsen fra det sosiale fellesskapet. Svært mange av de kvinner som havnet i denne situasjonen, var tjenestejenter. Som regel mistet de tjenesten. Da var tiggegang og fattigvesen det samfunnet hadde å tilby. Hvis kvinnene ikke ble utstøtt på denne måten, hadde samfunnet andre og mer subtile sanksjoner å ty til. Fra svensk folketradisjon knyttet til 1800-tallets bondesamfunn, kjenner vi forestillingen om den ugifte mors farlighet, og hun var spesielt farlig for andres småbarn. Uten at hun

selv ville det, kunne hun gi andre barn sykdommen rakitt, bare ved å se på dem. Rakitt forårsaket av en ugift mor ble kalt for «horeskåver». Andre kvinner med små barn måtte derfor unngå den ugifte moren. Forestillingen omkring den ugifte moren var et effektivt middel til å holde den ugifte mor utenfor det sosiale fellesskapet (Frykman 1979).¹

Barnemord

Skjebnet som ugift mor var tung, og for mange umulig å bære. For mange ulykkelige kvinner ble løsningen derfor å føde i hemmelighet og ta livet av barnet, en handling som igjen kvalifiserte til dødsstraff. Kvinnene ble dømt til å miste livet ved øks eller sverd, og hodet ble satt på en stake. Også som død, ble kvinnens skam satt til offentlig skue. På 1600- og 1700-tallet var barnemord av de vanligste større forbrytelsene både i Danmark-Norge og Sverige-Finland. I årene mellom 1610 og 1660, da hekseforfølgelsene var på sitt mest intense i Norge, ble det i Rogaland amt henrettet 14 kvinner for trolldom og 10 for barnemord (Næss 1987). I Norge finner vi den sist utførte dødsstraff for barnemord utført så sent som i 1860-årene.

Til tross for det store antall dødsdommer for barnedrap, kan en anta at langt fra alle barnedrap ble oppdaget av det offentlige. Ingen annen grov forbrytelse har trolig hatt så store mørketall som nettopp barnedrap og fødsel i dølgsmål. Flere ting peker i den retning. For det første var moren ofte den eneste som kjente barnets eksistens. I motsetning til hva som oftest ville skje ved et alminnelig mord, var det ingen som savnet offeret og satte i gang undersøkelser. Hvis noen kjente omstendighetene, tilhørte de som regel den nærmeste familiekrans og hadde felles interesse med den ulykkelige kvinne i å skjule svangerskapet og det som

senere hendte. Det var også relativt enkelt å skjule barneliket. Dommene viser at de fleste kvinner som ble dømt, hadde født i, eller i nærheten av, sin bolig og etterlatt de døde spedbarn på steder hvor de relativt lett kunne finnes igjen. De som virkelig har gjort seg anstrengelser for ikke å bli oppdaget, er heller ikke blitt det (Grothe Nielsen 1982:91-92).

Det finnes ingen statistikker eller andre måter å dokumentere dette forholdet på – her kan man bare spekulere. Men at folk har ant, kjent til, visst om og mistenkt at barnedrap fant sted, og også knyttet handlingene til bestemte kvinner, forteller folketroen og fortelletradisjonen om utburden oss. Den forteller oss også at de tragedier som barnemordene var, hadde en fremtredende plass i den folkelige forestillingsverden og i folketroen. Den muntlige fortelletradisjonen uttrykker folks egne kunnskaper og vurderinger, og forteller om en annen virkelighet enn den de offentlige kildene gir oss tilgang til. Forestillingen om utburden gir indirekte uttrykk for at mange barnemord aldri er blitt oppdaget av det offentlige.

Fortelletradisjonen om utburden

Sagnene og opplevelseshetellingene om utburden, er en *muntlig* tradisjon som har levd gjennom flere hundre år. Hoveddelen av de klassiske folkesagn ble imidlertid samlet inn og skrevet opp på 1800-tallet. De forhold vi kan lese ut av de tekster som da ble samlet inn, er knyttet til det tradisjonelle bondesamfunnet i hundreårene før, og de levemåter man hadde.

Hva forteller sagnene og fortellingene oss om hvordan folk erfarte utburden? Opplevelsene som beskrives, kan i hovedsak karakteriseres som uhyggelige.

Det fortelles sjelden at utburden blir *sett*, som regel blir den bare *hørt*. Folk møtte den gjerne i kveldingen, i skumringstimen. Den kunne høres ved skraping eller dunking på ulike steder. Noen ganger hørte folk barnegråt eller barneskrik, som ofte blir beskrevet som svært uhyggelige. Skrikene hørtes på steder hvor folk trodde at et barn var blitt drept og skjult, eller steder som ble satt i forbindelse med moren. I noen sagn blir det for eksempel fortalt at skrikene kom fra en danseplass hvor moren hadde vært på dans kvelden før hun tok livet av ungen sin.

Hvis utburden ble *sett*, var det som et lite nakent barn. Noen ganger snakket utburden til dem den møtte, og da ba den om å få et navn, eller om å bli lagt i viet jord. En måte å bli kvitt utburden på, var å døpe den, eller begrave den i viet jord for å gi barnet fred. Det hendte òg at den snakket for å avsløre hvem moren var, og det er eksempler på at utburden hevnet seg på moren, enten ved å avsløre hvem som var moren, eller ved rett og slett å ta livet av henne.

Et vanlig motiv i sagnene er at utburden ber om å få navn. Den som møtte utburden, utførte en slags nød-dåp, og ga med den utburden fred. Slik går et typisk sagn: «I Herøyvika attmed Korsnes er det ein noko storvoren dam som dei kallar Mylndammen. Det skal eingong ha stått ei mølle nedanfor, nedpå berget. Der i Mylndammen spøkte det ofte i gamle dagar. Dei såg smågutar som gjekk rundt dammen, og folk som fór framom, hørde born gret inne i skogen. Seint ein kveld kom det ei kone gåande frå Tysnes til Korsnes. Då ho kom til Mylndammen, hørde ho det same forunderlege barnemælet som så mange før henne hadde høyrte. Det sangla og gret så sårt. Ho lydde ei stund, men så skjønna ho kva det var. Då sa ho høgt og tydeleg så ho tykte det ljoda i skogen: Eg døyper deg på ei von, anten Sigrid eller Jon, i namnet åt Gud fader, Gudson og Gud den Helligånd. Då ho hadde sagt orda, vart det stilt – og

sidan har ingen merka meir til skrømtet i Mylndammen.»

I disse fortellingene viser utburden seg for å få et navn, for å bli et sosialt vesen. I andre fortellinger viser utburden seg fordi den ønsker å bli begravet på kirkegården. Fra Østerdalen blir det i et sagn fortalt om at folk hørte en utburd skrike natt etter natt i en seterbu, og det var ingen som hadde lyst til å være der alene. Men så var det da en som kom til å ligge alene der en natt. Og utpå natten kom en gråkledd mann inn og spurte om ikke han kunne være så snill og ta ungen som lå under gulvet og bære den ned på kirkegården. Det ville han som lå der gjøre på den betingelse at han fikk vite hvem som eide ungen. Det fikk han vite, men måtte holde det hemmelig, ellers ville han dø plutselig. Han fant bena til et lite barn under golvet og om kvelden gikk han ned til kirken og stakk det inn i et hull i kirkemuren. Og på den måten ble de kvitt utburden.

I denne siste fortellingen får utburden fred ved at den blir gravlagt i kirkemuren. Motivene dåp og begravelse i utburdtradisjonen avspeiler to tidsskikt i den eldre kristendommen i Norden. Tidligst ansås dåpen som den viktigste garanti for salighet, men senere ble tyngdepunktet forskjøvet mot den kristne begravelsen. Sagnene hvor utburden ber om navn er derfor eldre enn de hvor den ber om å bli begravet (Pentikäinen 1968).

Flere av sagnene om utburden dreier seg om utburdens hevn over moren. I svensk tradisjon finnes en spesiell sagntype hvor utburden avslører moren sin ved å synge et lite vers. I denne sagntypen finner vi en underfundig, nesten lekende, tone som står i skarp kontrast til det uhyggelige innholdet. Slik fortelles en variant fra Vestmanland: «Dette her fortalte de gamle i Ställberget, da jeg var barn. Det var et kvinnfolk der i byen som fikk barn, sa de, men det var ingen som visste det. Og hun fikk det ene

etter det andre, og det var det ingen som hadde rede på. Og hun drepte ungene, for hun var ugift, og den ene ungen drepte hun i en badstu, den andre i en øltønne og den tredje gjorde hun ende på i en leirgrop. Men senere sto hun brud med en, som ikke hadde noe å gjøre med de andre barnene, og som ikke visste av hvordan hun hadde vært, og med den karen skulle hun også ha barn. Så på kvelden da bryllupet sto i en gård der, så kom de frem, alle tre ungene som hun hadde gjort ende på, og de tok i ring på gulvet og sang: «Badstulappen och tunnetappen och lera, om ej vår'n mor ha blett gift i år, så ha vi nog blett flera.» Og da ble det kjent at hun hadde født barn i lønndom og gjort ende på dem, og hun kom på spinnhuset, for hun ble så skremt at hun bekjente sine forbrytelser. Og dette skal være sant, for de som snakket om det, hadde vel rede på det.» (af Klintberg 1972.)

Men utburden kan også ta hevn ved at den rett og slett tar livet av moren. Dette motivet er det mest uhyggelige av hele utburds-tradisjonen. Følgende historie er fra Finnmark. (Lignende historier er kjent fra hele Norge, og også fra Sverige.)

«En jente – Kari – var på vedhugging i skogen sammen med en annen kvinne. Etter en stund setter de seg ned for å hvile ved siden av skogstien. Kari var motvillig, men den andre var trøtt og insisterte. Plutselig hørte de en voksen mannstemme som sier: «Gi meg die, siden du ikke gjorde det den gang.» I samme nu ble klærne til Kari revet opp av en usynlig, barmen åpnet, og der lå plutselig det døde barnet med brystvortene mellom leppene. Men da falt også moren død om.»

Utburden kunne også hevne seg over moren ved å avsløre henne. Den ropte navnet hennes når folk gikk forbi. I svensk tradisjon – nærmere bestemt fra Dalarne – blir utburden også kalt «ypping», som betyr «avslører» eller «åpenbarer». Sagnene hvor utburden avslører hvem som er moren, er

spesielt knyttet til 1700-tallet hvor dommene og henrettelsene for barnemord økte i antall (af Klintberg 1972).

Spor etter ord

«Spør etter ord» heter denne foredragsserien. Fortelletradisjonen om utburden har mange spor og forgreininger i den eldre folkelige forestillingsverden. Vi finner spor av førkristne skikker, av forestillingene om gjengangere, og av Kirkens og folks vektlegging av overgangsritualene dåp og begravelse. Men først og fremst forteller tradisjonen om utburden, om den tragedie det har vært å bli ugift mor, og ikke minst uekte barn, i det eldre samfunnet. I vår egen tid er ikke forestillingen om utburden utbredt lenger. Men når abortmotstandere i vår tid bruker virkemidler som blodige dukker, og små barnekister, gir dette assosiasjoner til eldre forestillinger.

Folketroen om utburden og dens plass i den folkelige fortelletradisjonen viser at forestillingen om, og erfaringene med, barnemord må ha hatt en fremtredende plass i folks bevissthet. Dette forteller igjen hvilket stort sosialt problem et uekte barn har vært i det eldre bondesamfunnet, og hvilke tragedier de kvinner må ha opplevd, som falt utenfor det etablerte mønster. I tillegg til de straffer kirke og offentlighet hadde, har også folkemeningen og folketradisjonen hatt sine metoder for å plassere og kontrollere de kvinner som falt utenfor normene.

Forestillingen om utburden har fungert på to nivå. Som en allmen forestilling har den fungert som en advarsel om hva som kunne skje for den som ikke holdt sin stilen. På et konkret nivå har den nok fungert mer skremmende. Tradisjonen har kunnet fungere som et ledd i kontrollen av kvinners seksualitet, og har vært et våpen mot de kvinner man *mistenkte* for et usedelig liv,

men hvor beviset i form av et uekte barn ikke fantes. Mot de kvinner som befant seg i mistankens lys, kunne fortellingene om utburden fungere i jakten på urene kvinner. Fra 1600-tallet kjenner vi til en rettssak fra Nord-Norge hvor en kvinne ble dømt for barnemord og henrettet, med kun ett eneste bevis mot seg, nemlig at en utburd hadde avslørt henne som barnemorderske ved å rope navnet hennes. Den ropte morens navn hver gang det gikk folk forbi, og folk kom reisende langveisfra for å høre dette. Til slutt tilsto jenten. Hun ble henrettet, til tross for sterke protester fra geistlighet og visestattholder (se Hodne 1979). Nå skal det i rettferdighetens navn sies at dette er den eneste rettssak vi kjenner til, hvor utburdens avsløringer var det eneste og det fellende bevis, men historien viser hvordan fortelletradisjonen har vært brukt for å avsløre kvinner man mistenkte for et usedelig liv. Den gangen ble resultatet faktisk at kvinnen ble straffet og henrettet. Men rykter om en utburd og fortellinger om utburden som avslører moren, har nok mange ganger vært brukt for å støte enkelte kvinner ut av det sosiale fellesskapet.

«Utburden er synda si løn», heter det. Det samler hele denne tragiske tradisjonen i ett eneste utsagn. Og den som i folkemeningen hadde syndet, og ble straffet, var ikke faren, men moren og barnet.

Torunn Selberg
forsker, dr. philos
Etno-folkloristisk institutt
Universitetet i Bergen

Note

1. At vi kjenner denne forestillingen fra *svensk* folketradisjon, og ikke fra norsk, kan ha like mye med innsamling som med utbredelse å gjøre.

Litteratur

- Alver, Brynjulf (1962), «Historisk segn og historisk sanning.» *Norveg*.
- Eliassen, Jørgen og Sølvi Sogner, red. (1981), *Bot eller bryllup. Ugifte mødre og gravide bruder i det gamle samfunnet*.
- Frykman, Jonas (1977), *Horan i bondesamhället*. Lund.
- Hodne, Bjarne (1979), «Folkediktning – fortelleren og tilhørerne.» *Norges Kulturhistorie*. Red. av Ingrid Semmingsen et al. Bind 2:279-304. Oslo.
- af Klintberg, Bengt (1972), *Svenska folksägner*. Sth.
- Nielsen, Beth Grothe (1982), *Letfærdige Qvindfolk – om Gisle Nielsdatter og andre barnemordersker*. Kbh.
- Næss, Hans Eyvind (1987), «Norge: den kriminologiska kontexten.» *Häxornas Europa 1400-1700. Historiska och antropologiska studier*. Utg. av Bengt Ankarloo och Gustav Henningsen. Lund.

- Pentikäinen, Juha (1968), *The Nordic Dead-child Tradition. Nordic Dead-child Beings. A Study in comparative Religion*. Hels. (FF-Communications. 202)
- Solheim, Svale (1962), «Historie og munnleg historisk visetradisjon.» *Nordisk seminar i folkediktning*. 1, Kbh.
- Sprauten, Knut (1980), «Piger, fruer og madamer...» *Norges Kulturhistorie*. Red. av Ingrid Semmingsen et al. Bind 3:127-148.

Kilder

- Norsk Folkeminnelags skrifter.
- Norsk Etnologisk Granskings spørreliste 131. Utburden. Januar 1981.



Myten om den onde stemor – fra eventyr til ukeblad

Stemoren i folkediktingen og i dagens masselitteratur er temaet for Birgit Hertzberg Johnsens foredrag.

Myten går fra gammelt av ut på at stemoren er ond. Dagens massemedier formidler et mer nyansert bilde. Personen i fortellingenes fokus flyttes fra barne- til foreldregenerasjonen, avhengig av hvilken generasjon som utgjør den viktigste konsumentgruppen. I ukebladenes fiksjonsdikting er stemoren slett ikke bare ond. Mystifisering av det biologiske moderskapet som overordnet, går likevel igjen.

Mange myter, eventyr og sagn har stor innflytelse på våre oppfatninger av kjønn og kjønnsroller, og dermed kvinners vilkår i vår kultur. Myten om den onde stemor lever videre i dag i sin gamle, nedarvede form i eventyrene. Slik overleveres forestillingen om stemødrenes ondskap til stadig nye generasjoner.¹

I dagens samfunn øker antallet mennesker som lever i ekteskap eller samboerskap hvor én eller flere parter har barn fra tidligere forhold. Slike familier er helt vanlige i den vestlige verden i dag, men det hersker usikkerhet omkring terminologien. Noen kaller slike familier for stefamilier, andre for blandingsfamilier. Barna kan kalles stesøsken, eller sosiale søsken, mens foreldrene kan deles i biologiske foreldre, og steforeldre eller sosiale foreldre.

Denne usikkerheten dreier seg ikke bare

om terminologi – det er også ofte forvirring og konflikter i slike familier med hensyn til roller, grenser og hvilke regler som skal følges (Maddox 1979). Disse forhold har i den senere tid fått enkelte familievernkontorer til å gå ut med forebyggende hjelpetilbud til stefamiliene. Det synes som om kvinner i høyere grad enn menn rammes følelsesmessig av ikke å kunne leve opp til sine egne forventninger, som kan være store. Også til rollen som stemor (Boman m.fl. 1989).

Mange kvinner kan fortelle om sterke følelsesmessige reaksjoner fra omgivelsene når de går inn i forhold hvor mannen har barn fra før. Det mangler sjelden advarsler om farene ved slike familiekonstellasjoner. I bakgrunnen spøker myten fra folkediktingen: *Den onde stemor!*

Men selv om slekt og venner regner med

at kvinnen vil få problemer i det nye forholdet, gir de likevel barna eventyrbøker til jul. Og i eventyrene fremstilles alle stemødre som onde, grusomme kvinner som piner og plager sine stebarn.

Nettopp i relasjonen stemor-stebarn synes tradisjonelle rolleforventninger å være spesielt tilpasningsdyktige overfor vår tids samfunnsforhold og nye familieformer. Derfor kan oppfatningen av stemorsrollen i dagens samfunn for en stor del forklares på bakgrunn av tidligere tiders folketradisjon og sosialhistoriske forhold (Johnsen 1982).

Stemorsdikting er et utbredt fenomen

Dikting om mor og barn er et universelt fenomen. Moren kan fremstilles med både gode og dårlige egenskaper, og hun tillegges ofte overnaturlige evner. En spesiell art dikting om moderskapet finner vi i fortellingene om stemødre. Stemorsdikting er kjent fra de fleste lands folkedikting og er en del av Vestens litterære arv fra antikken av.²

I norsk folketradisjon finner vi en rekke fortellinger som handler om stemødre og stebarn. Motivet er først og fremst benyttet innen folkediktingsgenrene eventyr og ballader, men det finnes også sporadisk innen nyere viser, sagn og ordspråk. Stemorsmotivet forekommer ofte i norsk folkedikting. Mer enn 300 belegg på denne diktingen er registrert i Norsk Folkeminnesamling. I tillegg er den trolig av høy alder. Stemors-eventyr omtales allerede i sagaene.³

Eldre norsk folkedikting, spesielt eventyr og ballader, ble hovedsakelig innsamlet fra midten av forrige århundre og til litt etter århundreskiftet. Selv om mye av folkediktingen har et universelt preg, tar den likevel farge av det miljøet den lever i. Gjennom eventyrfortellernes aktive delta-

kelse i folkediktingens utforming og gjennom muntlig overlevering fra generasjon til generasjon får denne diktingen innflytelse på holdninger og oppfatninger i det miljøet den brukes i. Dette gjelder også for folkedikting om stemødre.

Forskerne har fremsatt en rekke ulike forslag om hvordan stemorsmotiv i eventyrene bør fortolkes, og hva dets *egentlige* mening er (Bettelheim 1977, von Beit 1971, Friedrichs 1909, Lincke 1933). Men dette motivet kan også betraktes som et *sosialt* motiv som er gitt dikterisk form. Vi kan si at fortellinger om onde stemødre først og fremst handler om folk som gifter seg igjen og de familiekonflikter gjengifte kan medføre.

Opplysninger i det norske materialet viser en tydelig dominans av kvinnelige fortellere. Stemorsdiktingen omhandler oftest kvinners spesielle problemer i forbindelse med gjengifte og henvender seg særlig til dem. Vi må tro at kvinnene, som de hyppigste utøvere og brukere av stemorsdiktingen, ble sterkest influert av folkediktingens beskrivelser av rollemønstre og handlingsmodeller i stefamilier. Diktingen kunne oppfattes som handlingsmodeller for konkrete sosiale situasjoner de selv kunne bli stilt overfor.

Eventyrene

Mange av de eventyrene som inneholder stemorsmotiv, finner vi spredd over store geografiske områder (Roberts 1958, Rooth 1951). Motivet er trolig populært innen denne genren både på grunn av sin følelsesmessige appell og sine dramatiske fortellertekniske muligheter. En rekke eventyr som handler om onde stemødre, finner vi også i norsk tradisjon. Best kjent i dag er nok «Askepott», «Snehvit og de syv dverger» og «Mannattera og kjerringattera».



Fra eventyret om Snehvit og de syv dverger. (Copyright: Disney.)

I dag opplever vi en internasjonal standardisering av eventyrene gjennom spredning via massemedia og billige, oversatte eventyrbøker for barn. Men det som i første rekke kjennetegnet den *eldre* eventyrtradisjonen, ved siden av at den hovedsakelig manifesterte seg gjennom muntlig overlevering og fremførelse, var *variasjon*. Variasjon over et kjent mønster er kjennetegnet på en levende, produktiv folkediktning. På tross av at stemorseeventyrene fordeler seg på et stort antall ulike eventyrtyper, er konfliktene de beskriver i forbindelse med gjengifte, konsentrert om to hovedtemaer: Stemorens sjalusi overfor sin unge, vakre stedatter, og stemorens forskjellsbehandling av sine egne og mannens barn.

Eventyrenes beskrivelse av stemorens atferd innebærer en skildring av egenskaper som tradisjonelt ikke forbindes med en

positiv kvinneverole. Stemoren er sjalu, aggressiv og følger aktivt visse strategier for å oppnå sine mål. Stemorens ondskap, som rettes mot stebarna, beskrives hovedsakelig gjennom følgende handlingsmønstre (jfr. Kühn 1929):

1. Stebarna får lite, eller forgiftet, mat.
2. De får dårlige klær og dårlig bolig.
3. De settes til unødig hardt arbeid.
4. De hindres i å finne en ektemake.
5. Stemoren gjør forskjell på sine biologiske barn og stebarna.
6. Stemoren forsøker å drepe dem.

Den kvinnelige helt i stemorseeventyrene er stedatteren, mannens datter. Hennes rolle er positiv og samsvarer ofte med den tradisjonelle kvinneverollen: Hun er arbeidsom, snill, tålmodig, beskjeden og som oftest ute

av stand til selv å bestemme over sin skjebne. Steddatteren hjelpes ut av konfliktenes av overnaturlige makter, av sin avdøde mor eller av sin tilkommende ektemann. Hennes belønning for positiv rolleatferd er vanligvis skjønnhet, rikdom og ekteskap. *Stemorens datter*, kjerringdatteren, er skildret som en motpol til heltinnen. Hun er stygg. Dette er den viktigste begrunnelsen for at hun latterliggjøres. Det skjer gjennom beskrivelsene av atferden til jenta som ikke blir gift.

Faren har fått seg tildelt en perifer oppgave i eventyrene. Han omtales ikke som stefar til kjerringdatteren. Han nevnes sjelden, og noen egentlig beskrivelse av farsrollen i stefamilier finner vi ikke i eventyrene.

Gjennom sine beskrivelser av de enkelte medlemmer i stefamilien, gir eventyrene uttrykk for at konflikter som oppstår ved gjengifte, først og fremst er *kvinnenes* problem. Eventyrenes negative fremstilling av gjengifte grunner seg på oppfatningen at kvinner generelt sett er konfliktskapende fordi de er onde av natur. Stemorseventyrene underbygger derfor i høy grad den holdningen vi finner så klart formulert i det norske ordspråket: «*Kvinne er kvinne verst!*»

Den tradisjonelle stemorsrollen

I både eventyr og folkeviser fremstilles stemorsrollen som en lite ettertraktelsesverdig og sterkt negativt belastet kvinners rolle. Stemødrenes negative rolleatferd skyldes, ifølge folkediktingen, slett ikke *ytre* omstendigheter knyttet til rollen, men slike kvinners negative karakteregenskaper overfor andre kvinners barn.

I folkediktingen settes rollene stemor–stebarn opp mot hverandre som absolute motsetninger, mens faren i familien

nesten alltid har en passiv rolle eller mangler helt. Fortellingene skal gi oss forståelse og sympati for stebarnas onde skjebne, og stemoren skildres utelukkende ut fra deres synsvinkel. Dette kategoriske valg av synsvinkel i folketradisjon om gjengifte, viser klart den tiltenkte effekt: Å ivareta stebarnas interesser. Den stereotype beskrivelse av barna som de uskyldige ofre for stemødrenes ondskap har trolig virket konfliktskapende ved gjengifte.

Stemorsdiktingens intensjoner er ikke å vise at årsakene til familiekonflikter ved gjengifte kan bunne i sosiale eller økonomiske omstendigheter, selv om disse til en viss grad reflekteres i diktingen. Det foretas en *privatisering* av konflikter som egentlig bunner i reelle samfunnsforhold. Med den kategoriske påstanden om stemødrenes onde natur, løftes et alminnelig samfunnsproblem, konflikter i stefamilier, opp på et personlig plan i folkediktingen og fremstilles som et moralsk problem. En hel gruppe kvinner fremstilles som onde og konfliktskapende utelukkende ut fra sin sosiale posisjon som stemødre.

Folketellinger og andre kilder viser at gjengifte var svært utbredt i eldre tid. Selv om skikken med å gifte seg igjen var på retur i hele forrige århundre, var fremdeles ca. 15 % av alle inngåtte ekteskap mot slutten av forrige århundre basert på gjengifte (Dyrvik 1979). Stemorsdiktingen har derfor et utgangspunkt i demografiske forhold som høy gjengiftesfrekvens og det faktum at langt de fleste barn fikk *stemor*, ikke stefar, ved gjengifte. Det er ikke grunnlag for å anta at folkediktingen om de onde stemødre har virket hemmende på gjengiftehyppigheten.

På ett påfallende punkt er det imidlertid sammenfall mellom folkedikting og lokale holdninger til gjengifte: Den tradisjonelle, *negative* oppfatning av stemorsrollens innhold. En rekke ordspråk og opplysninger fra hele landet vitner om dette.⁴ Man



«Men stemoren tok de og trillet i en spikertønne.» Illustrasjon til eventyret «Den grønne ridder» i Asbjørnsens og Moes folkeeventyr. Tegning av Th. Kittelsen.

hadde den oppfatning at det var mye verre for barn å få stemor enn å få stefar. Den tradisjonelle begrunnelsen for motviljen overfor stemoren hviler på *biologiske* forutsetninger, slik at man har hatt en tilbøyelighet til å se på *alle* stemødre med mistro, også på de steder hvor gjengifte var en allment akseptert skikk. Den negative holdning overfor kvinner i stemorsrollen som kommer til uttrykk i folkediktingen, er representativ for den gamle, *tradisjonelle* oppfatning av stemorsrollen.

I dag er den type stemorsdikting som våre eldre folkeeventyr representerer å betrakte som et kulturelt etterslep, skapt under andre forhold og farget av andre holdninger

til ekteskap og gjengifte enn de vi kjenner fra dagens samfunn. Også i dag kan holdninger og rolleforventninger formes gjennom litteraturen, eller omvendt. De store omveltningene som har funnet sted i synet på kvinneroller og ekteskap, har ikke unnlatt å sette spor i stemorsdiktingen.

Stemorsdikting i dag

I en av samtidens viktigste litteraturformer, ukebladene, diskuteres gjengifte i leserinnlegg og omtales i reportasjer. Hyppigst forekommer likevel gjengifte og stemorsmotivet i fiksjonsstoffet, hvor det er populært innen både noveller og romaner.⁵

Ukebladenes fremstilling av stemorens rolle er tvetydig. Beskrivelsen av stemoren som ond er åpenbart på vikende front. Bare i urealistiske sammenhenger kan denne rollemodellen benyttes. Stemødre fremstilles vanligvis i ukebladene som moderlige, uegennyttige kvinner. Men heller ikke denne stemorsrollen er beskrevet som udelte ettertraktelsesverdige. Kvinner kan komme ut for store problemer også i denne rollen, men de er *aldri* selvforskyldte. Ved tålmodighet og kjærlighet vil stemoren kunne overvinne vanskelighetene i sitt ekteskap. Rollen har ifølge ukebladene tross alt positiv verdi.

De rollemodeller og handlingsmønstre som ukebladenes diktning om gjengifte viser, representerer en klar intensjon om å underordne også dette fiksjonsstoffet den utpregede *lykkeideologi* som preger ukebladenes holdning til ekteskapet. Også diktning om gjengifte, eller eventuelle konflikter i stefamilier, underordnes denne ideologien: *Gjengifte, som ethvert annet giftemål, er i seg selv et gode*. Forstyrrelser og konflikter i ekteskap basert på gjengifte, fremstilles følgelig som avvik og tilfældigheter. Disse problemene er helt private og deres løsning ligger i økt innsikt om moralsk feilbevissthet hos konfliktskaperne: *Barna* i ekteskapet. Diktning om gjengifte i norske ukeblader gir uttrykk for en lykkeideologi som klart går på bekostning av virkelighetsbeskrivelsen. De presenterer sine lesere for skinnløsninger som ikke har betydning i det praktiske liv.⁶

Den tradisjonelle folkediktingen om onde stemødre hadde sin funksjon innen et slektsorientert samfunn. Den skulle ivareta barnas, og følgelig også slektens, interesser. Inntrengeren i slekten, stemoren, ble fremstilt som ond og samvittighetsløs. Stemorsdiktningen i dagens ukeblader gir derimot uttrykk for en barnefiendtlig holdning. Det er barna som truer kjernefamiliens harmoni, barna har blitt det forstyr-

rende element i familien, og tillegges det fulle moralske ansvar for konflikter som måtte oppstå ved gjengifte.

Eldre folkedikting var ikke primært tenkt som underholdning for barn. Voksne kvinner og menn kunne både fremføre og lytte til stemorsdiktning. Men nåtidens eventyrbøker, filmer, tegneserier og sceniske bearbeidelser av folkedikting er neste utelukkende produsert som underholdning for barn. I dagens samfunn er det derfor *barna* som er hovedmottakere av folkediktingens budskap om at alle stemødre er onde.

Kontinuiteten og videreføringen av folkediktingens negative holdning til stemorsrollen i dagens samfunn må sees i sammenheng med endringer mot et positivt syn på rollen, som ukebladenes fiksjonsstoff tross alt representerer. Et viktig forbehold i denne forbindelse er at ukebladenes påvirkning først og fremst når voksne kvinner. Dette er vesentlig for forståelsen av hvorfor myten om den onde stemor står så sterkt i vårt samfunn i dag. Det er fremdeles *den* barna møter.



Fra eventyret om Askepott. Glansbilde.

Myter og realiteter

Sett med dagens øyne, enten det gjelder den eldre folkediktingen eller ukebladenes fiksjonsdikting, konfirmerer stemorsdiktingen utbredte holdninger og verdier som kan karakteriseres som kvinnefiendtlige. Dikting om gjengifte bekrefter den allment utbredte oppfatning at moderskapet er knyttet *utelukkende* til kvinnens biologi. Vårt samfunn er sterkt preget av forestillingen om en medfødt, biologisk fundert morslykke som ikke er kulturelt betinget. En sosial mor-barn-relasjon oppfattes derfor tradisjonelt som mindreverdige, sammenliknet med den biologiske mor-barn-relasjonen. Det er innlysende at i forholdet mellom stemor og stebarn mangler denne biologiske forutsetning, siden de to er beslektet bare ved ekteskap. Ved å beskrive stemorens negative atferd overfor andre kvinners barn, underbygger stemorsdiktingen myten om det biologiske moderskap som kvinners egentlige livsoppgave. En slik mystifisering av moderskapet som dyrkingen av det biologiske moderskap innebærer, virker diskriminerende og undertrykkende overfor kvinner som påtar seg et rent sosialt, ikke biologisk fundert, moderskap. Myten om den gode mor forutsetter nærmest også myten om den onde stemor; de er to aspekter ved samme forestilling.

Myten om den onde stemor grunner seg på *kulturelt* betingede forestillinger om moderskapet. Opplysninger om forholdene i Norge i siste halvdel av forrige århundre og opp mot vår egen tid, tyder på at mange steder *ble* stebarn behandlet klanderverdig av sine stemødre. Sosialpsykologisk forskning viser at det ligger harde realiteter bak stemorsdiktingens påstand om at alle stemødre er onde (Kühn 1929, Maddox 1979, Rapoport m.fl. 1977). Også i dag er stefamiliene preget av flere og sterkere konflik-

ter enn andre familietyper. Særlig er forholdet mellom stemor og stedatter gjennomgående konfliktfylt og problematisk.

Det er altså hevet over tvil at stemorsdiktingen er et symptom på konflikter i stefamilier. Likevel, når diktingen forklarer konfliktene med at stemødrene er onde, virker dette mytedannende. Mytene bidrar både til å forsterke de innebygde konflikter i slike familieforhold, og til å forsinke eller hindre en nødvendig holdningsendring overfor stemorsrollens negative innhold.

Birgit Hertzberg Johnsen
førsteamanuensis
Avdeling for folkloristikk
Universitetet i Oslo

Noter

1. Denne artikkelen bygger på boken *Myten om den onde stemor. Fra folketradisjon til masselitteratur*, U-forlaget 1982.
2. Se f.eks. J. Racines tragedie *Fedra* fra 1677.
3. Se f.eks. prologen til Olav Trygvasons saga.
4. Disse opplysningene er hentet fra undersøkelsen Gardssamfunn og grannesamfunn i Noreg, Institutt for sammenliknende kulturforskning, Bondesamfunnsavdelingen. Materialet er nå i Riksarkivet.
5. Den følgende fremstilling bygger i all hovedsak på en undersøkelse av en rekke norske ukeblad foretatt høsten 1979.
6. I dag vokser det frem en genre i ukebladene som er klart selvbiografisk. Også her finner vi stemor-stebarns-relasjonene omtalt. De avspeiler at konflikter fremdeles lett oppstår i slike familier, men fortellingene er blitt mer virkelighetsnære enn de var for bare få år tilbake.

Litteratur

Asbjørnsen, P.C., Moe, J. (1852), *Norske folkeeventyr*. Anden forøgede Udgave, I-II Chra.

- Bettelheim, B. (1977), *The Uses of Enchantment. The meaning and importance of fairy tales*, New York.
- Beit, H. von (1971), *Symbolik des Märchens. Versuch einer Deutung*, Bern.
- Boman, K., Nissen, M. & Schwartz, R. (1989), *Opbrud i familien*, Kbh.
- Dahl, T.E. (1979), *En fargerik strøm over landet*, Oslo.
- Dyrvik, S. og C.J. O'Neill (1975), *Norges Befolkning*, Oslo.
- Dyrvik, S. (1979), «Gagne-pain ou sentiments? Traits du remariage en Norvege au 19e siecle.» *Colloque International de Démographie Historique*, Kristiansand.
- Friedrichs, G. (1909), *Grundlage, Entstehung und genaue Einzeldeutung der bekanntesten germanischen Märchen, Mythen und Sagen*, Leipzig.
- Haavind, H. m.fl. (1973), *Myten om den gode mor*, Oslo.
- Johnsen, Birgit Hertzberg (1982), *Myten om den onde stemor. Fra folketradisjon til masselitteratur*, Oslo.
- Juncker, B. (1974), *Livet som novelle – autentisk fiksjon*, Kbh.
- Kühn, H. (1929), «Psychologische Untersuchungen über das Stiefmutterproblem», i: *Beihefte zur Zeitschrift für angewandte Psychologie* 45, Leipzig.
- Lincke, W. (1933), *Das Stiefmuttermotiv im Märchen der germanischen Völker*, Berlin.
- Maddox, B. (1979), *Steforeldre*, Oslo.
- Nordland, O. (1973), *Ukeblad og samfunn. Funksjonsanalyse*, Oslo.
- Rapoport, R. m.fl. (1977), *Fathers, Mothers and Society: Toward new alliances*, London.
- Roberts, W.E. (1958), *The Tale of the kind and the unkind girls. Aa-Th 480 and related tales*, Berlin.
- Rooth, A.B. (1951), *The Cinderella cycle*, Lund.
- Rørbye, B. (1970), *Mediaforskning og Traditionsforskning, et studium af ugebladsnoveller og kærlighedstema*, Kbh.
- Schulman, G. (1972), «Myths that Intrude on the Adaption of the Stepfamily», i: *Social Casework* 1972 no. 53, s. 131-139.
- Sundt, E. (1855), *Om giftermål i Norge*, Christiania 1855/Oslo 1975.



Hvad er en kvinde andet end et nødvendigt onde?

Hekseri er ikke illusorisk, men noe ganske reelt. Så sier dominikanermunkene Kramer og Sprenger i *Malleus maleficarum*, boken som er tillagt en vesentlig betydning for utviklingen av hekseforfølgelsene i Europa.

Bente Gullveig Alver velger seg denne boken ut av den store demonologiske litteraturen som finnes. Den er en uvanlig rik kilde når det gjelder synet på hekser og på kvinner. Den kom ut samtidig med at Columbus forbedret sin ferd for å finne India. Det var en tid for store oppdagelser.

Boken er systematisk oppbygget og gir retningslinjer for hekseforfølgelse. Den har også fungert som grunnlag for myter vi ennå ikke er ferdige med.

En af de tekster vi ved, fik betydning både for sin samtids og sin eftertids syn på kvinden, er *Heksehammeren* eller *Malleus maleficarum*, som den hedder på latin.

Bogen, der kendes som *Malleus maleficarum*, er forfattet af dominikanermunkene Heinrich Institor Kramer og Jacob Sprenger. Man er lidt usikker på udgivelsesåret, men man mener det enten var 1486 eller 1487, og den udkom først i Köln. Bogen tager heksebegrebet op til diskussion og var ment at give en rettesnor for hekseforfølgelse.

Bogen falder i tre dele

I første del beskrives og diskuteres hvad en heks er, hvad hekseri og trolddom er, og hvordan begreberne skal placeres i forhold til den almægtige Guds vilje og til Djævelen. Der argumenteres for at hekseri ikke er illusorisk, men noget ganske reelt, og at det er muligt for mennesker at tage en anden skikkelse på sig og flyve gennem luften.

Heksehammerens forfattere var nødt til at tage op denne diskussion, siden det herskende syn indenfor kirken var, at hekse kun

fandtes i menneskers fantasier. Man støttede disse teorier på en tekst, som er af ganske tvivlsom oprindelse, men som dog fik stor betydning indenfor kirken. Den kaldes *Canon episcopi* og føres tilbage til et kirke-møde der efter usikre kilder skulle have været holdt i året 314 i Ancyra, oldtidens navn på Ankara. I *Canon episcopi* hævdes der at den er *ikke* troende, som mener at nogen, uden af Skaberen selv, kan skabes eller omformes til noget bedre eller værre.

I denne første del af Heksehammeren drøftes også spørgsmålet om hvem der er mest grund til at mistro for hekseri, og der føres bevis for at det er kvinderne der først og fremmest bliver hekse. Dette er noget der ligger i deres natur!

I anden del diskuteres hvilke centrale værdier trolddom oftest rettes mod. Det er de værdier som sættes højt til alle tider, sådan som god helse, produktion og reproduktion. Der argumenteres for i hvor stor grad hekse har ansvaret for sygdom og død, for uvejr og brand, for lav frugtbarhed, for sterilitet og impotens. I denne del tages også op de midler og måder man mente at have til rådighed for at beskytte sig mod hekse. Alle disse har tilknytning til kir-kens hellige beskyttende midler.

Del tre giver så en mere systematisk fremgangsmåde for forfølgelsen af heksen, helt fra den første mistanke og frem til bålet. Med hensyn til rettergangen gives der råd om hvorledes man skal stille spørgsmål for mest mulig at forvirre den anklagede, hvorledes man skal plukke vidner ud og ikke behøve at bekymre sig for hvor vidt de er uhildede, og også i hvilket grad en forsvarer måtte være nødvendig. Gennem brænding skulle de dømtes sjæle lutres og således fravristes Djævelen.

Uhyggelig

Heksehammeren er uhyggelig og bedrøvelig læsning. Men den er ikke enestående og

står i en bestemt litterær tradition. Der findes en stor europæisk demonologisk litteratur fra perioden mellem 1200- og 1700-tallet, der beskæftiger sig med dæmonernes liv og færden. I denne litteratur diskuteres blandt andet heksens væsen og uvæsen og hendes eventuelle forhold til en reel eksistens eller en eksistens i folks drømme og vågne fantasier.

Denne litteratur er ført i pennen af sin tids intellektuelle, særlig af teologer og jurister, men også i senere tid af medicinere. Jeg vil understrege at der er tale om både katolske og protestanske demonologer. Det er rimeligt at man indenfor den intellektuelle elite har haft interesse af at behandle heksevæsenet både udfra et katolsk og et protestantisk virkelighedssyn, siden det at forfølge hekse har været vigtigt både i katolikkens og protestanters lejr (om dette se f.eks. Baroja 1987, Clark 1987).

Visse dele af denne demonologiske litteratur fik større betydning end andre, måske fordi de som skrev, skrev til rigtig tid, på rigtig sted, og havde den fornødne anseelse i sin samtid.

Når jeg ud af hele den store demonolog-litteratur har valgt her at diskutere Heksehammeren, så skyldes det flere faktorer. Bogen er ikke bare en usædvanlig kilde for synet på heksen, men også for synet på kvinden. Kvinder spiller en tragisk hovedrolle som de forfulgte, selv om også mange mænd blev anklaget og dømt som hekse. Bogen har en systematik der gjorde den egnet som en slags håndbog i heksevæsen og ikke mindst i hekseforfølgelse. Heksehammeren kom i mange oplag, uden at vi ved hvor store oplagene var, og den fik stor spredning. Den oplevede fjorten genoptryk i sine første tredive leveår, skriver den danske hekseforsker Gustav Henningsen (1984:26). Som kildeskrift er den også i vort århundrede kommet i flere nyudgivelser på tysk og engelsk. Den er langt fra en glemt bog, og der citeres stadig fra den i den

flom af mere og mindre lødige litteratur der strømmer over markedet i dag, senest i Hege Duckerts nyudkomne bog, *Satans kvinnfolk* (1989).

Specielt kvindesyn

Jeg skal få lov til at komme lidt nærmere tilbage til Heksehammerens betydning for spredning af synet på heksen og således af et meget specielt kvindesyn. Men først vil jeg gå helt kort ind på hekseforfølgelserne, for at få sat bogværket ind i den sammenhæng, hvor det hører hjemme, og for at friske lidt op på hukommelsen, når det gælder denne dystre del af vor kulturhistorie.

Kærneperioden for hekseforfølgelserne i Europa er 1500- og 1600-tallet. Vi havde ingen systematiske forfølgelser af hekse i Norge før efter reformationen. Her i landet begyndte forfølgelserne så småt omkring 1560, steg i intensitet de næste tiår, kulminerede mellem 1620 og 1630 og ebbede langsomt ud mod 1600-tallets slut (Alver 1971, Næss 1982, Næss 1987). Vi kan jo nævne at Anna Absalons, som er Norges mest kendte heks og som er hovedperson i en af de få hekseprocesser med klare politiske overtoner, blev brændt i 1591. Processen mod hende ligger således tidlig i forfølgelsesperioden (processen er gengivet i sin helhed i Alver 1971:81-110). Men endnu i de første tiår af 1700-tallet står mennesker anklaget for trolddom.

Nu skal man ikke forstå det derhen, at de systematiske forfølgelser holdt op, fordi folk sluttede med at angive hekse eller med at tro på at hekse fandtes. I den folkelige forestillingsverden har troen på hekse været levende og stærk her i landet, i visse kredse til langt op mod vort århundrede. Vi har desuden kilder der fortæller om hvordan folk har taget loven i egne hænder og selv i nyere tid har straffet formodede hekse ved ret og slet at skamlå dem. Man har også

benyttet sig af lidt mere raffinerede former for straf i lokalmiljøerne, som udelukkelse fra fællesskabet og bevidst isolering.

Nyt kød og blod

I vor samtid har heksen desuden fået nyt kød og blod gennem de nyfeministiske bevægelser interesse for begrebet. Man har i disse kredse valgt heksen som symbol for den kvinde, der åbent spiller ud alle sine ressourcer og hele sin kvindelighed. (Om forskellige heksetyper se f.eks. Henningesen 1984.) Dette er unægtelig en tolkning af heksebegrebet som ligger langt fra hvad vi har mulighed for at begribe ud fra vore officielle kilder her i landet, men måske ikke så langt fra den heks som fandtes inde i hoderne på mange af kirkens mænd, der stod så centralt i hekseforfølgelserne.

Både på grund af heksens betydning i vor ældre kulturhistorie og hendes tilsyneladende aktualitet i dag, fortøner det sig rigtigt at tage op en tekst, som direkte og indirekte har betydet meget for heksebegrebets udformning og således også for synet på kvinden.

Kætter og heks

Det er ikke tilfældigt at det var *kirken* der på 1300- og 1400-tallet udformede det nye heksebegreb, blev katalysator for hekseforfølgelserne, og i første omgang stod helt centralt i effektueringen af dem. (Se f.eks. Ankerloo og Henningsen 1987.)

I udgangspunktet var det heksen som kætter – som trussel mod kristenheden – der var vigtigt for kirken. Men fødder at stå og gå på fik heksebegrebet gennem kirkens understregning af heksens uendelige fryd ved asociale og destruktive aktiviteter. Kirkens iver efter at rense sin hjord for de blakkede får faldt sammen med det almindelige

menneskes angst og behov for at finde forklaringer på uforståelige hændelser. Det kunne være pludselig sygdom i kreaturflokkene, nådeløs pest, der efterlod byer øde, voldsomme uvejr, der slog afgrøde til jorden, ingen fisk i havet og ingen dyr i fælderne. Hvorfor? Og hvorfor akkurat da og hvorfor mig? Men hvad er en heks? Heksehammeren forklarer heksen som et menneske der har afsværget sin kristne tro og har forsvoret sig til Djævelen. Heksen står gennem djævelpagten i et afhængighedsforhold til Djævelen. Gennem pagten bliver hun hans vasal. Han er herre over hendes sjæl og krop, hun må udføre det af ondt som han ønsker, og han har fuldt krav på seksuelle tjenester.

De kloge

Når forestillingen om heksen som en slags Djævelens forlængede arm fik en sådan bæreevne, så er en af forklaringerne at kirken formede sit heksebegreb over en læst som allerede var godt kendt. Denne læst var eksisterende forestillinger om at der fandtes mennesker der var i besiddelse af overnaturlige evner, og undringen over hvordan de fik disse evner. Den slags mennesker kaldes hos os i dag *kloge folk* og er en institution der har meget gamle rødder. (Om *den kloge* se Alver og Selberg 1990.) Fra langt tilbage i oldtiden, gennem antikken og frem til nyere tid finder vi kilder, som fortæller at folk har troet på at der findes mennesker med overnaturlige evner. Disse mennesker blev betragtet som et bindeled mellem mennesker og magter og med evne til gennem brug af overnaturlige kræfter at gribe ind i den enkeltes liv på godt og ondt.

Det blev vigtigt for kirken i sin stadige

angst for kættere, at finde ud af hvad det var for kræfter disse mennesker forvaltede og hvor de fik dem fra. Det nye syn som forfægtes i Heksehammeren var da at alt dette var Djævelens værk og at mennesker med overnaturlige evner fik disse evner gennem at slutte pagt med Djævelen.

Fordi Djævelen var så utrolig udspekuleret når det gjaldt at forføre mennesker og lede dem bort fra et godt og kristent liv, så tilskrev man også heksene disse evner. Og det som var Djævelens specialitet, at skjule sit sande ondskabsfulde jeg i tilforladelige skikkelser og tilsyneladende uskyldige handlinger, var også heksens specialitet. Derfor måtte man til alle tider være på vagt mod heksene. Som oftest var hun nærmere end man troede – ja, manden kunne til og med finde hende i sin seng i skikkelse af sin egen kone.

Det som for folk blev vanskeligt med kirkens nye udformning af heksebegrebet, var at de personer i samfundet som havde den største kompetence, blandt andet når det gjaldt at behandle sygdom og ordne op med «magterne», let blev mistænkte og utpegede som mulige hekse. Det var samfundets magiske specialister, her kaldt *kloge folk*. Selv om folk ofte var bange for de kloge, så trængte de dem sårt i deres hverdag.

I det lange løb synes man da også at have holdt hånden over de bedste af sine kloge folk. Som tiden gik, trængte kirken heller ikke de kloge så meget mere som sydebukke. Efterhånden som det nye heksebegreb blev indarbejdet i folks forestillingsverden og heksepsykosen bredte sig, kunne en og hver, og ikke kun de kloge, blive udsat for mistanke, og brændt til advarsel for alle der vaklede i troen. Ser vi på de norske hekseprocesser, så synes de kloge ikke at være nogen særlig fremtrædende gruppe blandt dem som blev anklaget og brændte. De som i vort land står anklaget for trolddom eller hekseri er det svage led i befolkningen, de ludfattige og forsvarsløse.

Nogen grund til at tillægge Heksehammerens kvindesyn nogen særlig betydning?

Heksehammerens forfattere havde gennem hele livet en række tillidshverv indenfor dominikanerordenen, og de var meget respekterede i deres samtid for deres iver efter at udbrede den rene lære i skrift og handling. Begge har de også et ret stort forfatterskab udover Heksehammeren. Bogens forfattere er altså ikke sin samtids hvem som helst.

Opdraget at lave Heksehammeren fik de af pave Innocens VIII. I 1484 udsendte han sin berygtede heksebulle *Summis desiderantes effectibus*. Her hævder han at der i den seneste tid er kommet ham for øren (og ikke uden at det har rammet ham med stor sorg), at i visse dele af Nord-Tyskland, og i distrikterne omkring Mainz, Köln, Treves, Salzburg og Bremen, har folk af begge køn, helt uden bekymring for deres salighed, vendt sig bort fra den katolske tro og givet sig hen til Djævelen. De har haft kødelig omgang med dæmoner, brugt besværgelser og troldformler med det for øje at dræbe små barn og husdyr, bringe misvækst og sygdom og skabe impotens og sterilitet. Han ber alle der har ansvar for at udbrede Guds ord om at tage sig i agt for dette hekseri og giver sine sønner inkvisitorerne Kramer og Sprenger hovedansvaret for at gøre noget med dette (Summers 1948:xix-xxi. Jeg vil også i det følgende referere til *Malleus maleficarum* efter Montague Summers engelske udgave fra 1948). De som havde hvisket Innocens VIII i øret at kætteriet florerede i disse områder, var efter al sandsynlighed de to dominikanermunke selv.

De to munke handlede ganske raskt. *Malleus maleficarum* udkom som tidligere nævnt i 1486 (1487), med Innocens VIIIs

bulle som introduktion og med en række Köln-professorers anbefalinger. Man har i eftertid ment at en del af disse professorers underskrifter var forfalsket. Sikkert er det i hvert fald at ikke alle intellektuelle delte Innocens VIIIs eller Kramers og Sprengers syn på hekse.

Den sørgelig berømte Heksehammer er meget godt gjort. Det gælder både dens opbygning og dens argumentation. De kilder som forfatterne har brugt, er kilder der har stor autoritativ tyngde indenfor den katolske kirke. Disse kilder bruger de hensynsløst til det de vil opnå, blandt andet at vise at der i alle kvinder er en potentiel heks. Det er bare at få lokket bekendelsen frem. Der hvor de mener at argumentationen mangler vægt, trækker de ind oplevelser de selv har haft med hekse, fortællinger de har hørt om hvad hekse har bekendt, og hvad vidner har sagt. Det vil sige at en god del af forfatternes kilder er mundtlig tradition. Til trods for at de fremhæver at kvinders ord ikke står til troende, er disse kvindeord gode nok når det gælder argument for noget Kramer og Sprenger ønsker at bevise.

Virkelighedsopfattelse

Heksehammeren giver et billede af en virkelighedsopfattelse, hvor der ikke levnes kvindekønnet megen ære. Centralt i Kramer og Sprengers argumentation for at hekse må være kvinder, står Krysostomos' kommentar til Matthæus 19, 3-12, hvor Jesus svarer på farisæernes spørgsmål om det af en hvilken som helst grund er lov at skille sig fra sin hustru:

«Hvad er en kvinde andet end venskabets fjende, en uafvendbar straf, et nødvendigt onde, en naturlig prøvelse, en attråværdig ulykke, en huslig fare, en fornøjelig skade, et naturens onde malet med smukke farver.» (Citeret efter Summers 1948:43. Min oversættelse. BGA.)

Om vi tar adjektiverne bort, så er der nærmest sat lighedstegn mellem kvinde og begreberne fjende, straf, onde, prøvelse, ulykke, fare, og skade. Alt dette er hun, set i forhold til manden. Hun er mandens fjende i udgangspunktet, hun bliver en straf for ham, en ond prøvelse der må holdes ud fordi hun trods alt i forplantningens navn er en nødvendighed. Samtidig bliver hun farlig fordi hendes seksualitet kan være til direkte skade for ham.

Heksehammeren siger videre i sin argumentation om hvorfor heksen er kvinde, at kvinder er mere lettroende end mænd. Siden hovedformålet for Djævelen er at undergrave tro, så angriber han helst de lettroende. Kvinder er af natur lettere at gøre indtryk på, og mere villige til at tage imod indtryk af ånder. Kvinder har glatte tunger, og er ude af stand til at skjule for deres medsøstre hvad de kan af onde kunster. Og siden de er svage, finder de en let måde at realisere sig selv på gennem trolddom. Hvad angår kvinders intellekt, eller forståelse af åndelig ting, synes hun at være af en anden natur end manden: Kvinder er intellektuelt som børn.

Svag i troen

Den mest naturlige grund til at hun er heks, er at hun er mere kødelig end manden, hvad kommer klart frem gennem hendes mange kødelige «afskyeligheder» (Summers 1948:44). Kramer og Sprenger påpeger det vigtige i at der fra begyndelsen af var en defekt i skabelsen af kvinden, siden hun blev til af et bøjet ribben, og hun må betragtes som et ufærdigt dyr. Desuden henvises der til hvordan Eva lod sig friste af slangen fordi hun kun havde liden tro på Guds ord, og der lægges vægt på at det godtroende eller det svage i troen ligger i selve benævnelsen på kønnet: *femina*.

Etymologien til ordet *femina* forklares af

Kramer og Sprenger ved at *fe* er *fides* lig tro, og *mina* er *minus* lig mindre. Det vil sige, *femina* er den som er svag i troen. Derfor er en ond kvinde af natur hurtig til at vakle i troen og ivrig til at afsværge sin tro. Og det at afsværge sin tro, er roden til alt ondt, også til hekseri (Summers, 1948:44).

Som det brusende tidevand

Med hensyn til kvindens vilje mener Heksehammerens forfattere at det ligger sådan an: Når hun hader nogen som hun før har elsket, så syder hun af vrede og utålmodighed i hele sin sjæl som det brusende tidevand der hæver og sænker sig. Der er i det hele taget intet som kan måle sig med en kvindes vrede: Hvor utålmodig og misundelig blev Sarah ikke på Hagar, da hun blev med barn. Hvor jaloux var Rachel ikke på Lea, fordi hun ikke havde noget barn, og Hannah som var gold, hvor vred var hun ikke på den frugtbare Pennina. Og blev Martha ikke jaloux på Maria Magdalena, fordi hun selv havde travlt, mens Maria Magdalena sad ved Herrens fødder (Summers 1948:45).

Spørg aldrig en kvinde om hvem hun er jaloux på, siger Heksehammerens forfattere. Det er meningsløst, siden der altid er jalousi i en ond kvinde. Og hvis kvinder er misundelige på hinanden, hvor meget mere er de det så ikke på mænd! (Summers 1948:45).

Mod strømmen

Kvinder husker også dårligt, og der er en naturlig hang i dem til ikke at lade sig styre, men at følge sine egne impulser uden nogen sans for hvad der er passende. Og her tager Kramer og Sprenger sit bevis i en historie

de har hørt, om en mand hvis kone druknede. Han søgte da efter den døde, men op langs elven, mod strømmen. Man spurgte ham da hvorfor han gjorde det, siden det måtte være naturligt at tro at det døde legeme var flydt nedad. Han svarede, at da hans kone var i live var hun altid, både i ord og i handling, i modsætning til hvad han bad om, så det var naturligt at søge mod strømmen, hvis hun i sin død var som da hun var i live (Summers 1948:45). Den opmærksomme læser kender igen eventyrmotivet om den obsternasige kvinde i «Kjerringa mot strømmen». Så også eventyr trækkes ind i bevisekæden for kvinders lastefuldhed. Heksehammeren sammenfatter så hvorfor det må være kvinder som blir hekse og ikke mænd: Alt hekseri kommer fra kødelig lyst, som hos kvinder er umættelig. Derfor, for at kvinder skal få tilfredsstillet sit begær, går de til og med til djævl.

Heksehammerens forfattere gør sig således til talsmænd for et syn på kvinden som godtroende, vægelsindet, tvetunget, hævnlysten, hadefuld, misundelig og lidderlig. Af natur er hun svag, defekt og ufuldstændig. Hun har stærke følelser og emotioner og et mangelfuldt udviklet intellekt.

Argumenterne brugt under retsforfølgelsen

Det er også disse egenskaber hos de mistænkte som dukker op i retsforfølgelsen af heksene. Vi må have i erindring at på den anden side af bordet var der kun mænd: Det var mænd der havde den dømmende og udøvende myndighed. Det var faktisk også ofte mænd, der førte vidneudsagnene, fordi de førte dem for deres kvinder. Det var mænd, der gav de sidste formaninger, før heksen blev kastet på bålet. Det var mænd som var fangevogtere og bødler. Uden at male Fanden på væggen, må Heksehammeren

ren med den autoritet den og dens forfatter havde, have indvirket på den måde heksene blev behandlet på. Den må, eller kan i hvert fald, have været medvirkende til chikaning, fysisk mishandling og seksuelle overgreb på kvinder, mens de sad i fangehullerne og ventede på at blive frelst gennem bålet.

Den kan også på et andet plan have spillet en rolle for den rige mundtlige fortælletradition der fulgte med forfølgelserne af heksene (Alver 1971:16-219). Det kan være fortællinger om heksens onde gøren og laden, som f.eks. om hvorledes heksene stod i med Djævelen, eller om hvorledes kvinder lurede deres mænd ved at lægge huggeblokken i sengen for selv ubemærket at kunne flyve til fjelds til heksesabbat.

Enkeltmenneskets feberdrømme?

Heksehammeren har været meget diskuteret af de lærde gennem tiderne. Den er blevet hævet til skyerne, og den har været set på som et makværk. Man har sagt at kvindesyntet i Heksehammeren er et udtryk for to frustrerede munkes fantasier omkring kvinden. Men det kvindesyn Kramer og Sprenger giver udtryk for, er ikke enkeltmenneskets feberdrømme. Det er et syn som for største delen deltes af deres kolleger og andre autoriteter indenfor den katolske kirke i deres samtid. Om deres syn havde været bare deres, da havde Heksehammeren næppe være kommet ud over sit første oplag.

I Heksehammerens beskrivelse af kvinden finder vi igen en række af de stereotyper, der har været hæftet ved hende langt op i vor tid. Også i dag møder vi en del af dem, blandt andet i vor mundtlige fortælletradition og måske særlig i anekdote- og vitsegenrene. Og det er ikke uvigtigt hvad

der fortælles vitser og «historier» om, når man skal finde frem til traditionelle holdninger og vurderinger. (Se f.eks. Freud 1960).

Svarteboken

Vi kan ikke bare måle Heksehammerens betydning efter oplagens størrelse, som en bog folk kendte ved selvsyn. Man må også tage i betragtning den betydning den havde som en bog man har refereret til, fordi man havde hørt om at den fandtes, eller måske havde fået refereret eller fortalt stumper af indholdet. En sådan mere indirekte betydning, man kan næsten kalde det for en *mytisk* betydning, kender vi f.eks. fra vor tradition om «Svarteboken». Måske jeg kan klargøre en sådan *mytisk* betydning af en tekst ved som eksempel at bruge den, for de fleste mere kendte, tradition omkring «Svarteboken»:

Mange har hørt om en bog der kaldes «Svarteboken». Der fortælles på folkemunde at det er en bog som indeholder hemmelig viden om magiske kunster. Fra ældre mundtlige kilder hedder det sig at man måtte forsværge sig til Djævelen for at få fat i den. Derfor kunne man heller ikke komme af med den igen, når man først havde fået fat i den. Om du gravede den i jord, så lå den foran dig når du har sat skovlen ind. Om du brændte den, så lå den på bordet, når du satte dig til igen. Et forbund med Djævelen kunne ifølge folketroen aldrig ophæves.

Bortset fra at «Svarteboken» eksisterede på folkemunde eller i folks hoveder, så har vi faktisk en del «svartebøger» i vore samlinger. De er forskellige af indhold og nok slet ikke så spændende som den «svartebok» der fortælles om. Det er bare forskrifter for hvorledes man skal kurere vorter og læse for gift og «vred», og hvordan man skal «få en pige til at elske sig». Men det er

måske ikke de rigtige «svartebøger» der har haft den største betydning for spredning af magisk tradition, men det folk med udgangspunkt i «svarteboken», *fortæller* hvad en «svartebok» er, eller hvad den indeholder.

Forestillinger og myter

Forestillingerne om «Svarteboken» har været meget udbredte i vort land, og de er stadig levende. Jeg har en veninde der er bibliotekar. En dag for nogle år siden kom en lille gammel kvinde ind i hendes biblioteks udlån. «Har I Svarteboken?» sagde den lille gamle med lav stemme. Det gav et gib i hende da hun fik et bekræftende svar i samme stemmeleje. Men om bogen svarede til hendes forventninger, det ved man ikke. Var det den rigtige «Svartebok» hun søgte eller var det den «mytiske»? Begge har de været med til at sprede forestillingerne om menneskets forhold til de overnaturlige kræfter.

Man kan tænke sig at Heksehammerens betydning i lige så stor grad må måles ved det man fortæller om den og dens indhold, som til antal eksemplarer af bogen. Indholdet kan være spredt bid for bid gennem dem der hørte på i retssalene og gennem præsternes belæring fra prædikestolen. Kirken var jo ikke bare højborgen for udbredelsen af Guds ord. Det var også i kirkerummet folk fik et forhold til Djævelen og heksen, gennem ord og billeder.

Vi ved ikke om den trykte udgave af Heksehammeren nåede Norden før op i vor tid. Vi ser ikke *direkte* nedslag i akterne fra hekseprocesserne. Men om den har haft betydning for hvad man fortalte om heksene på folkemunde i Europa, så kan dette *indirekte* have haft betydning for vor egen fortælletradition. Det er meget fælles i den europæiske fortælletradition om hekse, og det er et gennemgående træk at der fortælles om

kvinder som uansvarlige, troløse, hadefulde, misundelige og farlige og dermed stadig kan beskrives med Krysostomos' ord: «Hvad er en kvinde andet end et nødvendigt onde – en naturlig prøvelse – en atråværdig ulykke?»

Bente Gullveig Alver
professor
Etno-folkloristisk institutt
Universitetet i Bergen

Referencer

- Alver, Bente Gullveig (1971), *Heksetro og trolldom. Et studie i norsk heksevæsen*. Oslo-Bergen-Tromsø: Universitetsforlaget.
- Alver, Bente Gullveig og Torunn Selberg (1990), *'Det er mer mellom himmel og jord.' Folks forståelse av virkeligheten ut fra forestillinger om sykdom og behandling*. Bergen: Etno-folkloristisk institutt, Universitetet i Bergen.
- Ankarloo, Bengt og Gustav Henningsen (red.) (1987), *Häxornas Europa 1400-1700*. I serien Rättshistoriska studier, Institutet för rättshistorisk forskning. Lund.
- Baroja, Julio Caro (1987), «De katolske demonologerna.» S. 29-50 i Bengt Ankarloo og Gustav Henningsen (red.), *Häxornas Europa 1400-1700*. Lund.
- Clark, Stuart (1987), «De protestantiske demonologerna.» S. 51-82 i Bengt Ankarloo og Gustav Henningsen (red.), *Häxornas Europa 1400-1700*. Lund.
- Duckert, Hege, i samarb. m. Benedicte Adrian og Ingrid Bjørnov (1989), *Satans kvinnfolk*. Oslo: Tiden.
- Freud, Sigmund (1960), *Jokes and Their Relation to the Unconscious*. (Vol. 8 of Complete Psychological Works.) London: Hogarth.
- Henningsen, Gustav (1984), *Fra heksejagt til heksekult 1484-1984*. København: Gyldendal.
- Næss, Hans Eyvind (1982), *Trolldomsprosessene i Norge på 1500-1600-tallet. En retts- og sosialhistorisk undersøkelse*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Næss, Hans Eyvind (1987), «Norge: Den kriminologiske konteksten.» S. 314-327 i Bengt Ankarloo og Gustav Henningsen (red.), *Häxornas Europa 1400-1700*. Lund.
- Summers, Montague (1951 (1928)), *Malleus Maleficarum. Translated with an Introduction, Bibliography and Notes*. London: The Pushkin Press.



Kjærlighet og kvinnefrigjøring ved overgangen til det 19. århundre

I det følgende skal vi sammenlikne to tekster som begge har satt sine spor i kulturhistorien. Den ene er romanen *Lucinde* av den tyske forfatter, kritiker og filosof Friedrich Schlegel. Den andre er en lærd avhandling om familien av den tyske filosof Hegel.

Disse tekstene er svært ulike i form. Den ene er en roman og den andre en del av et vitenskapelig verk. Men begge uttrykker tanker om kjærlighet, kvinnelighet og frihet. Slik markerer de posisjoner i den diskusjon om kvinnefrigjøring som kan spores både i England, Tyskland og Frankrike på slutten av 1700-tallet.

I denne diskusjonen representerer Hegel en klar antifeministisk tendens. I *Lucinde* derimot finnes momenter som peker fram mot nyere feminisme. Denne forskjellen henger først og fremst sammen med kvinnesynet. Mens Schlegel har tro på kvinnens skapende fantasi og intellektuelle evner, ser Hegel kvinnen nærmest som irrasjonell.

Sammenliknet med andre innlegg om kvinnefrigjøring fra samme tid har imidlertid de to tekstene en interessant likhet. Kampen for borgerlige rettigheter står ikke

i forgrunnen hos disse to. Programmet er kvinnens frihet gjennom kjærligheten. Dette betyr for Hegel kvinnens selvrealisering gjennom ekteskap og familie, mens Schlegel slår et slag for den «frie» kjærligheten.

Friedrich og Dorothea

I dag sier folk at de gifter seg av kjærlighet. På 1700-tallet var andre grunner akseptable. Ekteskap ble ofte planlagt av foreldrene og mange så det som en lettsindighet å basere en livslangt forhold på en flyktig forelskelse. Økonomiske overveielser sto sentralt, og kritiske røster hevdet at man ikke forente «personer med personer, men hest og vogn med hest og vogn.»

Med *Lucinde* sto Friedrich Schlegel fram

som kjærlighetens advokat. Romanen ble stemplet som en skandale. Dette skyldtes i hovedsak tre sammenvirkende faktorer:

For det første hadde romanen et dristig erotisk innhold. Isolert sett ville dette ha vært lite oppsiktsvekkende. Men *Lucinde* ble også betraktet som bærer av et budskap, som et helhjertet forsvar både for «fri» kjærlighet og for frigjorte kvinner. Og sist, men ikke minst, leste samtiden inn i romanens kjærlighetspar Julius og Lucinde, Friedrich Schlegel selv og Dorothea Veit, den senere Dorothea Schlegel.

En kritiker uttrykte det slik: «Diktning bør kunne oppleves bare gjennom den etterfølgende fantasi. Dette er vanskelig når Julius stadig står for det indre øye som Friedrich Schlegel og Lucinde stadig som Dorothea. Det er farlig å lese setningen: «Hvor vakkert skinner din hvite hofte i det røde lys» når man ikke kan glemme at ordene er rettet til datter av Moses Mendelssohn.»

Dorothea Veit var datter av den kjente opplysningsfilosofen Moses Mendelssohn. Hun ble tidlig giftet bort til en velstående bankier, Simon Veit. To og tredve år gammel traff hun den femogtyveårige Friedrich Schlegel i Henriette Herz' litterære salong i Berlin. I desember 1799 skilte hun seg fra ektemannen.

Kjærlighetens rett

Lucinde er en kjærlighetsroman der forfatteren først og fremst vil sette ord på en indre tilstand. For dette formålet benytter han en rekke uttrykksformer som om ingen av dem alene kan gi ham det han er ute etter.

Romanen inneholder en dramatisk fortelling ved siden av brev og dialoger. Den forener poetiske skildringer, filosofiske refleksjoner og samfunnskritikk. Forfatteren forbeholder seg enda retten til å bruke klisjeer, for disse har kun mistet sin kraft



*Friedrich Schlegel (1712–1829) sjokkerte sin samtid gjennom kjærlighetsromanen *Lucinde*, av kritiske røster kalt for «samleiets metafysikk». Portrettet er gjengitt etter en tegning av Philipp Veit. (Kilde: Francis Bull: Verdenslitteraturens historie. Gyldendal 1946.)*

for den som ikke elsker. For den som elsker, er de stadig like treffende. Det samlende midtpunkt for alt dette er den store kjærligheten.

For bedre å kunne sammenlikne med Hegels familiefilosofi skal vi gi en analyse av den forestilling om kjærlighet som blir gitt i romanen, selv om den mannlige hovedperson tilstår at han er i en sinnsstemning der all form for analyse ligger ham ganske fjernt.

Den store kjærligheten er for det første knyttet til ideen om den Rette. Tanken er at to mennesker er bestemt for hverandre, men denne gang ikke av foreldre eller foresatte. Det dreier seg snarere om en nesten naturbestemt dragning eller tiltrekning.

For det andre er denne tiltrekningen både av sjelelig og legemlig art. Kjærlighet er verken bare fysisk begjær eller bare åndelig slektskap, den overvinner nettopp en splittelse mellom det legemlige og det åndelige. Kjærlighet er lidenskap og vennskap på samme tid.

Den store kjærligheten gir for det tredje et helt nytt blikk på tilværelsen som helhet. Det er en omvendelse som lar både natur og andre mennesker fremstå i et nytt lys. De elskende føler seg i slekt med alt som lever, og kjærlighetsopplevelsen blir til en religiøs opplevelse.

Den store kjærligheten setter for det fjerde sine egen normer. Den har sin egen moral og skyver alminnelige sedelighets-hensyn til side. Og er man gift når man trefes av kjærligheten, er ekteskapsbrudd en dyd og skilsmisse en plikt. For kjærligheten er fri, den er ikke bundet av noen ekteskapskontrakt.

For det femte bygger kjærligheten bro over splittelsen mellom plikt og tilbøyelighet. Hengivenhet og troskap kommer av seg selv og kjærligheten varer livet ut; den tar enda ikke slutt med døden.

Den heroiske hetære

Men den store kjærligheten er ikke nødvendigvis den første. I et eget kapittel, kalt manndommens læreår, gir Julius en beretning om sine kjærlighetserfaringer. Han skildrer den prostituerte Lisette, som på den ene siden selger sine tjenester mot betaling, på den andre siden lever ut kjærlighetens gleder i forhold til enkelte utvalgte.

Lisettes boudoir uttrykker hennes personlighet. Veggene er dekket med kostbare speil og store malerier i kopi av Tizian og Correggio. Rundt omkring er plassert grupper av skulpturer som fremstiller scener fra gresk og romersk mytologi.

Her satt Lisette på ekte orientalske tepper, på tyrkisk vis, alene dagen lang med hendene i fanget «fordi hun avskydde alle kvinnelige arbeider». Eller hun tilbrakte dagen i sengen i doven passivitet. På sengekanten er plassert en yngling, alt som 14-åring forført av den erfarne Lisette. Han underholder sin herskerinne med høytlesning.

Hit inn forviller seg den unge mannen Julius (som alt på forhånd er skadeskutt av Amors piler) for å innvies i kjærlighetens mysterier. Men kjærligheten til Lisette får en tragisk utgang. Da han ikke vil innrømme farskapet til hennes ufødte barn, tar Lisette sitt eget liv.

Hennes død får Julius til å reflektere over Lisettes skjebne, forført og forlatt som ung, og for stolt til å vende tilbake til sin familie. Han tenker på hennes stolthet og ærlighet, og på at disse egenskapene kan være langt å foretrekke for mange damers intriger og hykleri.

Kjønnsroller og originalitet. Høy dannelses uten tap av kvinnelighet

Dette bringer oss over til Schlegels kvinneideal slik det kommer til uttrykk i romanen. Den ideelle kvinnen har egenskaper som selvstendighet, sanselighet, energi og entusiasme. Hun er sterk nok til å bryte med den offentlige mening og til å følge sin egen vei i livet. Hun har et umiddelbart og naturlig forhold til sin egen kropp. Hun har vidd, intelligens og skapende evner. Og hun har meget til felles med damene i de litterære



Correggio: *Leda med svanen*. 1531, Statliche Museum Berlin. I Liselottes budoir var veggene prydet med «vellystige malerier» i kopi av Tizian og Correggio.

salonger. Schlegel karakteriserer den fullkomne kvinne slik: «Entusiasme og høy dannelse uten tap av kvinnelighet».

Den mannlige og den kvinnelige karakter er forskjellig. Men romanen protesterer mot overdrevne og stivnede kjønnsroller. Tanken er at mann og kvinne også er mennesker og originale individer.

Romanen anbefaler rolledistanse. Kjærlighetsparet Julius og Lucinde eksperimenterer med rollene. Julius sier i ett av romanens mest beryktede avsnitt: «Kjærligheten er så heftig at den må lindres med spøk, og den vittigste og vakreste av alle skjebners

tilskikkelser er når vi bytter roller og med barnslig lyst kappes om hvem som best kan etterlikne den andre. Om mannens skånende heftighet lykkes bedre for deg, eller om kvinnens tiltrekkende hengivenhet lykkes bedre for meg. Men du vet vel at denne søte leken for meg også har en egen betydning. Jeg ser her en vidunderlig betydningsfull allegori på virkeliggjørelsen av det mannlige og det kvinnelige til full og hel menneskelighet. Det ligger meget i dette, men det som ligger i det går ikke så fort opp for meg som det som går opp for meg når jeg ligger underst.»

Frigjøring gjennom den romantiske kjærligheten

Ekteskapskritikken står sentralt i *Lucinde*. Schlegel kaller tidens ekteskap for kjærlighetsløse forbindelser der partene ikke har blikk for hverandres egenart. Poenget er bare å få seg en mann eller kone, og helst å gjøre et godt parti. Siden evnen til kjærlighet for kvinnen nærmest er en naturbegavelse, er det tradisjonelle ekteskap særlig kvinneundertrykkende.

Men Schlegel var ikke bare opptatt av kvinnens frihetsbegrensning i ekteskapet. Romanen handler først og fremst om mannens frihet gjennom kjærligheten og hans frigjøring til kjærligheten. Julius' evne til kjærlighet oppøves gjennom en rekke «eventyr» som skildres i «Manndommens læreår». For mannen er ikke uten videre skapt for kjærligheten, den må læres. Romanens mannlige hovedperson må derfor gå sine læreår for å bli rede til kjærligheten til Lucinde.

Menneskets dannelselse gjennom boklig lærdom eller gjennom arbeid trer her i bakgrunnen. Kjærligheten blir den viktigste dannelsesfaktor for begge kjønn. Først gjennom kjærligheten når mann og kvinne fram til full menneskelighet.

Dette er et program for kvinnefrigjøring som kom til å stå i motsetning til andre sentrale likestillingsprosjekter i tiden. Forfatteren Theodor von Hippel hevdet for eksempel i boka *Kvinnekjønnets borgerlige forbedring* at den franske revolusjon ikke hadde forbedret kvinnens stilling. Kvinnen var fremdeles undertrykt og måtte selv erobre sin frihet.

Von Hippel la vekt på kvinnens fornufts-evner og oppfordret henne til å kjempe for sine rettigheter. Løsningen for ham var «Fasten und Frühaufstehen» (å faste og å stå tidlig opp). Dette er dannelselse og frigjøring gjennom arbeid. Ved flid og arbeid vil

kvinnen litt etter litt gjøre framskritt og finne sin plass i samfunnet.

I Lucinde kommer helt andre idealer til uttrykk. Flid og forbedring er vel og bra for begge kjønn, men bedre enn arbeid og plikt er livsnytelse og ekte lediggang, det vil si tid til kunst og kontemplasjon. Livskunst er en verdi for den romantiske skolen som Friedrich og Dorothea tilhørte, og i dette stykket framstår kvinnen som et ideal. For hvem har vel evnen til livskunst uten kvinnen, som beskrives slik: «Kvinnen er som en plante, hun har evnen til ekte passivitet.»

Hegels kritikk

Forsvaret for fri kjærlighet og frigjorte kvinner falt mange kritikere tungt for bryttet. Ved Lucindes utgivelse delte publikum seg raskt i to leire. En av bokas mest berømte forsvarere var filosof og biskop Schleiermacher som rykket ut med et anonymt forsvarsskrift.

Romanens mest berømte motstander var filosofen Hegel, og det var også hans kritikk som fikk størst ringvirkninger. Denne kritikken kom til uttrykk i et større verk som er kjent under navnet *Hegels Rettsfilosofi*.

Dette er et verk hvis betydning knapt kan overvurderes. Hegel var den toneangivende filosof utover på hele 1800-tallet, ikke bare i Tyskland, men også i Norden. Rettsfilosofien, som inneholder Hegels politiske filosofi og samfunnsfilosofi, står sentralt i forfatterskapet.

Den ble utgitt i 1821. Hegel var på den tiden 51 år gammel, gift med den 20 år yngre Marie von Tucher – en etablert familiefar med to sønner. Den sønn han i sin ungdom hadde fått med husvertens hustru var opptatt i hans nye familie.

Fra sin posisjon som professor i Berlin holdt Hegel nå forelesninger om familien, samtidig som den før nevnte biskop Schleiermacher holdt prekener over samme emne



Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1700–1831) i sitt studérkammer. (Kilde: Bertrand Russell: *Vestens Visdom*. 1961.)

i domkirken i samme by. Kjærligheten var fremdeles et sentralt tema, men ekteskapskritikken mer dempet. Selv Friedrich og Dorothea var for lengst lovformelig gift (1804).

Selv om det nå var gått 20 år siden *Lucin-des* utgivelse, anså Hegel diskusjonen om fri kjærlighet som uavsluttet. I skrift og tale vedble han i det kommende tiår å advare studentene mot romanen og mot den frihetsoppfatning som der kom til uttrykk. Men tiden var en annen, og Hegel sier til sine studenter i 1821: «Det fantes en tid da man så på ekteskapet som noe mindreverdig fordi den sanselige siden ved kjærligheten ble gjort til hovedsaken og man fant mer skjønnhet i pikens hengivelse til mannen utenfor ekteskapet enn i det rent sedelige forhold som ekteskapet representerer».

Den rettmessige kjærlighet

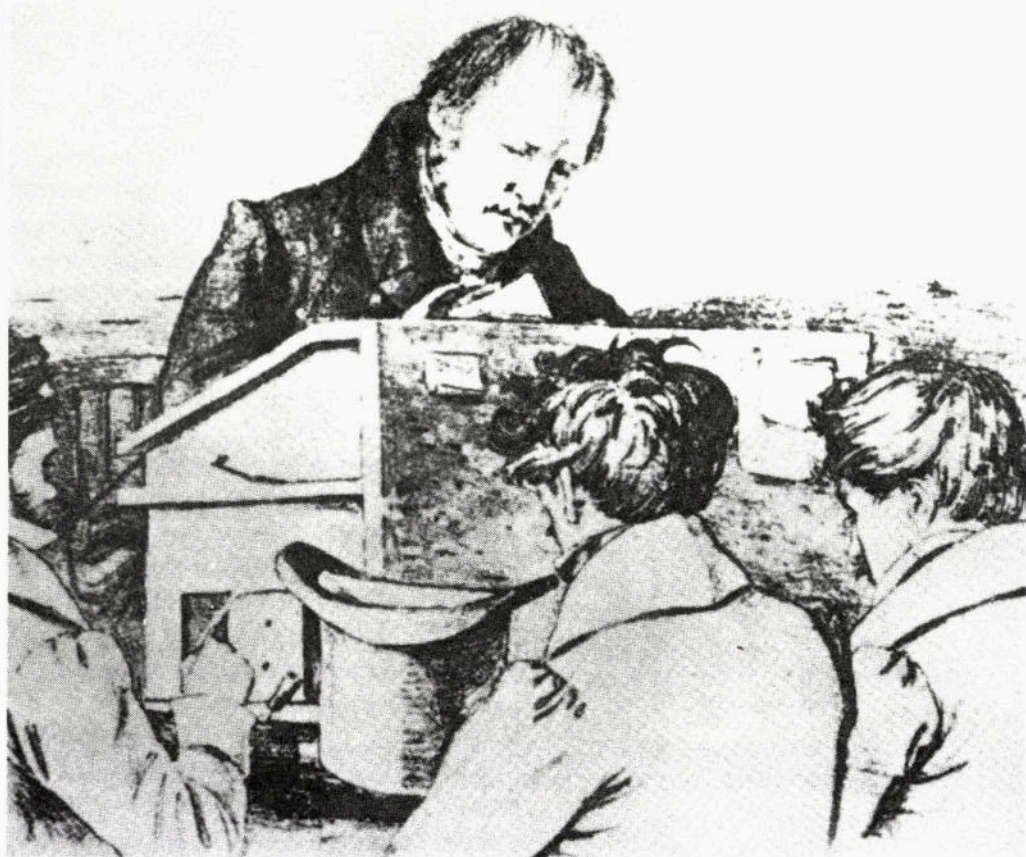
I Rettsfilosofien gir Hegel en analyse av familien som institusjon og viser hvorfor den er fornuftig. Han er enig med Schlegel i at kjærlighet mellom mann og kvinne er en betingelse for individets frihet. Samtidig hevder han at kjærligheten trenger ekteskap og familie for å komme til sin rett.

Med dette utgangspunkt påstår han at Schlegel i *Lucinde* taler som en forfører. Det syn at ekteskapskontrakten er uten betydning fordi det er kjærligheten det kommer an på, dette er forførerens tale. Man må ikke glemme, sier Hegel, at kvinnen i et såkalt fritt forhold taper sin ære, noe som slett ikke gjelder for mannen idet mannen først og fremst har sin ære i det borgerlige samfunn.

Hegel går med andre ord ut fra at mann og kvinne har ulike virkefelt. Kvinnens virkefelt er familien, mens mannens virkefelt er det borgerlige samfunn, det vil si yrkeslivet og politikken. Mannen får sosial anerkjennelse og ære gjennom den innsats han gjør «ute», og kvinnen får anerkjennelse og ære gjennom det hun gjør «hjemme» som hustru og mor.

Den frie kjærlighet gjør derfor ikke kvinnen særlig fri. Den fører til tap av ære. Hegel priser ikke som Schlegel den heroiske kvinnen som hever seg over den borgerlige mening og de borgerlige fordommer. Tanken er tvert i mot at den såkalt frie kjærlighet fratar kvinnen de muligheter for selvrealisering som hun har i familien. Frihet er ikke først og fremst frihet fra bånd. Kvinnen har sin frihet gjennom de ekteskapelige plikter.

Dette forutsetter imidlertid at ekteskapet er basert på kjærlighet. Og Hegel sier uttrykkelig at ekteskapet må være kjærlighetsbasert. Men han har intet til overs for den romantiske kjærligheten slik den



Hegel foreleser i Berlin. I forelesningene advarte han studentene mot den frihetsoppfatning som kom til uttrykk i Schlegels Lucinde. (Kilde: Bertrand Russell: Vestens Visdom. 1961.)

beskrives av Schlegel. Hegel ironiserer over forestillingen om «den rette» og over moderne romaners konsentrasjon om de elskendes personligheter.

Forelskelser er ikke så viktige ifølge Hegel. Ekteskapet kan starte med en forelskelse, men det kan også starte med velmenende foreldres foranstaltninger. Det andre kan være like så godt, ja ofte bedre enn det første, fordi forelskelsen allikevel går over når partene lærer hverandre å kjenne. Det som har betydning er at forholdet «fungerer», at det er basert på kjærlighet eller gjensidig anerkjennelse.

I bestemmelsen av kjærlighet som gjensidig anerkjennelse synes de to filosofene å

være enige. Men også her er det sentrale forskjeller. Hegel har ingen plass for vennskap mellom partene i den forstand at de møtes på lik linje i diskusjoner om kunst og litteratur. Partene anerkjenner hverandre og har respekt for hverandre først og fremst som mann og hustru og som foreldre. Hegels tema er den alminnelige ekteskapelige kjærlighet.

Denne kjærligheten er et indre forhold som har to ytre sider eller bånd. Disse bånd er den felles eiendom og barna. Og langt fra å være lenker på forholdet, er båndene positive. Forholdet utfolder seg eller ytrer seg gjennom barn og eiendom. Felleseiendommen og barna «sveiser» ektefellene

sammen. Hegel sier uttrykkelig at ekteskapet må være grunnlagt på formue av et eller annet slag. Han tenker seg ikke en familie basert på verken én eller to lønnsinntekter.

Det intellektuelle kjærlighetsvennskap mellom mann og kvinne, som skildret av Schlegel, har veket plassen for et alminnelig forhold mellom ektefeller av borgerlig stand. Og det ser faktisk ut til at idet vennskapet forsvant så forsvant også lidenskapen. Ganske kort bemerker Hegel at lidenskapelig kjærlighet og ekteskap er to forskjellige ting.

Aktivt og passivt begjær

Et avgjørende punkt i Hegels kvinnesyn og frigjørings teori er en bestemt oppfatning av driftslivet. Tanken er at mannen har et aktivt og kvinnen et passivt begjær. Hegel benekter ikke at kvinnen har begjær, men han hevder at dette begjæret er passivt og mangler spontanitet. Det kvinnelige begjær er slumrende og må vekkes. Den unge piken er derfor så uskyldig som det går an å bli, og hun forblir i uvitenhet om sine drifter til hun vekkes av en mann. Hun må, som det heter i eventyret, vente på prinsens kyss.

Hegel begrunner denne teorien om det aktive og passive begjær i sin naturfilosofi. Med støtte i tidens vitenskapelige resultater i sammenliknende anatomi hevder han at det er den mannlige potens som ligger til grunn for kjønnsforskjellene. Kvinnen mangler potens, og denne mangel blir avgjørende for den kvinnelige væremåte. Mens mannen i ungdomsårene strir med sitt uregjerlige kjønns liv, er den unge piken ganske ubevisst og uten savn. Hadde det ikke vært for mannens aktive fremstøt, ville hun ha sovet i hundre år. Det følger av dette at mannen tar initiativet og kvinnen svarer på mannens initiativ.

Kvinnen mangler fornuft

I likhet med andre av tidens filosofer hevder Hegel at mann og kvinne ikke bare har ulike fysiske egenskaper, men at de også har ulik karakter. Tanken er at disse karakterene ikke bare er forskjellige, men komplementære. De to kjønn utfyller hverandre. Det kvinnen ikke har, det har mannen, og det mannen ikke har, det har kvinnen.

Dette betyr at kvinnen bare kan utvikle seg til full menneskelighet gjennom forholdet til mannen, mens mannen bare kan utvikle seg til full menneskelighet gjennom kvinnen. Bare sammen er mann og kvinne hele mennesker. Samtidig legger Hegel ikke skjul på at mannen har en høyere rang i kraft av sine fornuftsevner.

Kjønnsforskjellene sammenfattes i bildet av dyret og planten. Mannen er mer som et dyr, og kvinnen er mer som en plante. I dette ligger at mannen er aktiv og kvinnen er passiv. Men ordet passivitet har nå fått en annen betydning enn hos Schlegel, og nærmest en negativ biklang.

Aktivitet og passivitet refererer for Hegel først og fremst til mannens aktive og kvinnens passive driftsliv. Sammen med dette følger også andre egenskaper. Mannen har initiativ, kraft, energi, viljestyrke forstand og fornuft. Kvinnen har egenskaper som mottakelighet, følsomhet og evne til medfølelse. Sammenliknet med mannen er kvinnen mindre prinsippfast og mer som et barn. Den store forskjellen er at kvinnen mangler fornuft. Hun er mer irrasjonell.

Frigjøring gjennom den ekteskapelige kjærlighet

Hegel er motstander av likestillingsprosjekter som gir kvinnen en oppgave utenfor hjemmet. Han mener at «kvinner nok kan

være dannet, men de er ikke skapt for aktiviteter som krever noe allment, slik som de mer avanserte vitenskaper og filosofi, og for visse former for kunst. Kvinner kan nok ha ideer, smak og eleganse, men det ideale har de ikke.... Hvis kvinnen kommer i spissen for regjeringen er staten i fare, fordi kvinnen ikke lar seg lede av allmenne overveielser, men av tilfeldige tilbøyeligheter og meninger.» Den Schlegelske tanke at ethvert menneske, også kvinner, burde skrive sin egen roman (noe Dorothea Veit faktisk gjorde, riktignok med Friedrich Schlegels navn på tittelbladet) er Hegel helt fremmed for.

Bildet av den verdensvante og intellektuelle kvinnen i de litterære salonger avløses nå av et annet bilde av «de tusinde kvinner som yndig og tro med kjærlighet sysler i hjemlivets bo» som det heter i sangen. Og mens det sies til Lisettes ære at hun aldri så meget som tar i et håndarbeid, kan vi tenke oss den Hegelske kvinnen med de flittige hender og hodet bøyd over broderiet. Den forføreriske og spirituelle dame er avløst av den flittige og ærbare hustru.

I *Rettsfilosofiens* familieavsnitt begrunnes oppfatningen om at kvinnen har sin plass i hjemmet. Den begrunnes først og fremst ut fra den kvinnelige karakter. Denne karakteren gjør kvinnen uegnet i mange yrker og i politikken. Den gjør henne derimot egnet til oppgaven som hustru og mor. Kvinnens kall begrunnes også på en annen måte:

Samfunnet som en kamp mellom menn

Hegel ser for seg et samfunn av egoistiske menn der enhver bare tenker på å mele sin egen kake og ingen bekymrer seg om fellesskapet. Samfunnet består av konkurre-

rende privatmenn uten bevissthet om gjensidig avhengighet.

Som en motvekt til denne menns kamp mot menn, tenker Hegel seg familien som et sted der fellesskapet er et mål i seg selv og ikke bare et middel for individet. Familien er det borgerlige samfunns antitese eller motsetning.

Sentralt i dette bildet står morskjærligheten. Her har kvinnen sin største samfunnsmessige oppgave. Kvinnen kan, fordi hun er forskjellig fra mannen, gi barna verdier som mannen ikke kan gi dem. I hjemmet lærer sønnene samfølelse og solidaritet, egenskaper som bare kan læres i et godt hjem. Disse verdiene er nødvendige for at samfunnet skal bestå.

Inspirasjonen fra Hegel

Hegels samfunnsfilosofi inspirerte filosofer og forfattere gjennom hele 1800-tallet, og den gang diskuterte man familiefilosofien også med en langt større frimodighet enn i dag. Grunnen til at hans familieoppfatning og kvinnesyn kunne få den virkning de fikk, var at man fant Hegels beskrivelse av ekteskapet og av kvinnens natur treffende, og da særlig for den borgerlige stand som av mange ble betraktet som en norm.

Her kunne man realisere idealet om de to sfærer: forretningen, embetenes og politikkens verden på den ene siden og familiens intimitet og enhet på den andre siden. Det er derfor ingen tilfeldighet at dette skillet mellom familie og borgerlig samfunn kunne danne bakgrunnen for Ibsens *Dukkehjem*.

Nora har sitt virkefelt i hjemmet og Helmer sitt i det borgerlige samfunn. Den fremmedgjøring mellom kjønnene som denne rollefordelingen medfører, fører til at Nora bebreider både faren og ektemannen for verken å ha elsket eller forstått

henne. «I åtte år har jeg levet her sammen med en fremmed mann.» Som et ekko av Hegel kan Helmer bare vise til kvinnens helligste plikter, hennes plikter som hustru og mor.

Vurdering

Både Schlegels *Lucinde* og Hegels familiefilosofi kan betraktes som innlegg i en debatt om kvinnefrigjøring. På hver sin måte forsvarer de to filosofene kjærlighetens betydning for kvinnens selvrealisering.

Mens den ene priser den frie kjærlighet, priser den andre den ekteskapelige. Mens den ene taler som forfører, taler den andre som borgerlig ektemann. Og mens den ene priser kvinnens selvstendighet og sanselighet, priser den andre kvinnens uskyld og føyelighet.

I et kvinneperspektiv kommer Hegels frihetsteori i dag til kort. *Lucinde*, derimot, inneholder gjennom kvinneidealet og den ironiske distansen til kjønnsrollene, tanker

som står mer i samsvar med nyere frigjøringsideer.

Sidsel Aamodt
mag.art.

Filosofisk institutt
Universitetet i Bergen

Litteratur

- Brandes, Georg: *Hovedstrømninger i det nittende århundres litteratur*. bd.4, (1900)
- Hegel, Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp bd.7 (1970) Oversatt til engelsk og med noter av T.M. Knox: *Hegel's Philosophy of Right* (1952).
- Heyerdahl, Grete Børsand: «Tysk idealisme og romantikk, belyst ved Friedrich Schlegels 'Lucinde' – en litterær skandale anno 1799.» i *Idea* 1981.
- Hippel, Theodor von: *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*, Berlin 1972
- Prokop, Ulrike: *Kvindelig livssammenheng* (1978)
- Schlegel, Friedrich: *Lucinde*, oversatt av Erik og Ilse Gamby, Uppsala 1957
- Aamodt Sveen, Sidsel: *Frihet og familie. En analyse av Hegels familiefilosofi*. Magisteravhandling, Bergen 1983.

«Kvinnen – et umodent og ansvarsløst menneske?»

Mary Wollstonecrafts svar til Rousseau

Tre kvinner med fornavnet Mary omtales i dette foredraget av Anne Holden Rønning. Alle var engelske og alle var forut for sin tid når det gjaldt å fremme tanker om endringer i kvinnens stilling i samfunnet.

Mary Astell skrev og publiserte allerede i 1694, og Mary Mortley Montague tidlig på 1700-tallet.

Den Mary som er best kjent, ikke minst her i landet, er vel Mary Wollstonecraft. Hun besøkte Christiania i 1795. I løpet av sitt knapt førtiårige liv skrev hun flere kritiske verk om kvinners forhold. Hun kritiserte kraftfullt synet på kvinnen, slik det er presentert i Jean-Jacques Rousseaus verk om *Émile*.

Rousseaus påstand om at kvinnen er et umodent og ansvarsløst menneske, har alltid brakt feministen i harnisk. Flere av datidens kvinner skrev motinnlegg til ideer lansert av Rousseau og av den engelske statsmannen og filosofen Edmund Burke. Men mest kjent og mest radikal i sitt syn var nok Mary Wollstonecraft.

Hvem var så Mary Wollstonecraft?

Mary Wollstonecraft (1759-97) var et barn

av opplysningstiden og den franske revolusjonstid. Hun var medlem av en radikal gruppe som inkluderte Thomas Paine (forfatteren av bl.a. *Rights of Man*), dikteren William Blake, filosofen William Godwin og maleren Fuseli. Hun var blant de første som tok opp kampen for kvinnens rettigheter på slutten av 1700-tallet ved å samle tråder fra forskjellige filosofiske og sosiale strømninger og ved å peke på nye veier å gå. Men hun var ikke den første kvinnen som tok opp rettighetsspørsmål i Storbritannia. Hun var faktisk den tredje Mary som tok opp kvinnens sak.

Mary Astell

Allerede i 1694 skrev Mary Astell at kvinnens underordnede stilling ikke bygget på noe naturlig, men var et resultat av vaner, normer og oppdragelse. Mary Astell foreslo at det skulle opprettes en høyskole for kvinner. Det lyktes henne til og med å få både åndelig og økonomisk støtte til sitt prosjekt, men det hele ble stanset av kirken fordi en anglikansk biskop mente det minnet altfor mye om et katolsk kloster!

Lady Mary Wortley Montague

som levde på 1700-tallet (hun døde i 1762), var en interessant og berømt kvinne i sin egen tid. Hun reiste mye utenlands, og hun innførte bl.a. en koppevaksine fra Tyrkia. Hun utga også et politisk tidsskrift. Hun var enig i Mary Astells syn og mente at menn bare hørte på andre menn og betraktet kvinner på den måten som passet dem best. Hvor lite allmennheten nå kjenner til disse personer har nok sine grunner, som Kaari Utrio sier:

«Ettertiden gjorde praktisk talt alt som sto i dens makt for å utslette disse offentlig opprørske personer fra såvel verdenslitteraturen som filosofien. Ettersom deres verk var annerledes – utgikk fra helt nye aspekter og erfaringsgrunnlag – var det lett å klassifisere dem som dårlige, ulogiske og vanskelige å forstå. Det er vanskelig eller umulig å få tak i deres verk. Det er bare de mest omfangsrike leksika som kjenner til noen av dem og i tilfelle bare som sin manns hustru slik som for eksempel Mary Wollstonecraft Godwin.» (Utrio, 1984, 303-4)

I likhet med disse kvinnene levde også Mary Wollstonecraft ut sine prinsipper. Hun hadde barn utenfor ekteskap med amerikaneren Gilbert Imlay, bodde sammen med William Godwin og giftet seg først like før deres datter Mary ble født. Sistnevnte ble senere gift med Percy Bysshe Shelley. Det later også til at Mary Wollstonecraft var en dyktig forretningskvinne. Imlay sendte henne alene til Skandinavia fra juni til oktober 1795, for å finne igjen et skip med verdifull last som kapteinen – nordmannen Peder Ellefesen fra Kristiansand – hadde stukket av med. Reisen var vellykket. Mary oppdaget hvor lasten var og sikret at den ble returnert til sine rettmessige eiere. På denne reisen tok Mary med seg sine lille datter, Fanny, noe som ikke var helt vanlig på den tid. Hun beskriver turen og livet i Skandinavia på den tid i *A Short Residence*



Portrett av Mary Wollstonecraft av ukjent kunstner, antakelig fra tiden etter 1795. (Kilde: Janet M. Todd (ed.): *A Wollstonecraft Anthology*. Indiana 1977.)

in Sweden, Norway and Denmark (oversatt til norsk). Hennes tolkning av skandinaver som personer og deres skikk og bruk er meget interessant. Blant annet bemerket hun at mange foreldre ofte ikke brydde seg om at et ung par brukte mer tid sammen enn det som var tillatt på mer sydlige breddegrader.

Før vi går over til Marys kvinnesaksarbeid, bør vi se litt på en annen kvinne som nok hadde innflytelse på henne.

Olympe des Gouges

En forgjenger for Mary Wollstonecraft i Frankrike var Olympe des Gouges (1748-93). I traktaten *Les Droits de la Femme* (1791), som var tilegnet Marie Antoinette, la hun frem sytten rettighetserklæringer for kvinner. Hun la vekt på det faktum at likestilling mellom menn og kvinner også bør innebære like rettigheter, som for eksempel rett til å formulere lover og til å bli behandlet likt deretter. I Artikkel 10 for eksempel erklærer hun: «... kvinnen har rett til å bestige skafottet; hun må ha lik rett til å bestige talerstolen.» Hun skriver i Artikkel 13 at siden kvinnen «deler alle plikter og alle byrdefulle oppgaver, må hun også ha sin del i fordeling av stillinger, arbeid, embeter, æresbevisninger... osv.» Olympe des Gouges avsluttet med en appell til kvinner om å våkne fordi «fornuftens gift» høres gjennom hele universet. «Oppdag dine rettigheter.» Hun skrev til og med forslag til en sosial kontrakt mellom mann og kvinne.

Selv om vi ikke vet med sikkerhet om Wollstonecraft hadde lest Olympe des Gouges, er det nærliggende å tro at hun iallfall ble kjent med hennes idéer i løpet av sin tid i Paris. Disse ideene var allerede kjent i Frankrike, og det er en påfallende likhet mellom Olympe des Gouges' og Mary Wollstonecrafts synspunkter.

Et forsvar for kvinners rettigheter

Mary Wollstonecraft skrev dette banebrytende arbeidet omkring kvinnesyn på sin egen situasjon i løpet av seks uker, noe det bærer tydelig preg av «med sine mange gjentakelser og overlappinger.» (Liversage 1974, 36) Det kom ut første gang i 1792 og ble oversatt til dansk i 1801. Merkelig nok har det aldri vært laget noen norsk oversettelse av dette verket. Først nå arbeides det med en. Dette er overraskende, siden boken ble et kampskrift for feministene i 1970-årene. Wollstonecraft tar opp problemer av sosial og politisk art fordi hun så en klar sammenheng mellom kvinners manglende muligheter til å ta del i samfunnets styring og deres adferd. Hun forlangte «*Rettferdighet* for den ene halvdel av den menneskelige rase.» (Liversage 1974, 37) Hun uttrykker klart sitt mål med verket, som er å kjempe for kvinnens rettigheter. Hennes hovedargument er bygd på det enkle prinsipp at hvis ikke kvinnen gjennom oppdragelse og undervisning blir rustet til å bli mannens medarbeider, vil hun hindre fremskrittet.

I romanen *Émile* som kom ut i 1762 la den franske filosofen Jean-Jacques Rousseau frem sitt syn på hvordan en kvinne burde være, hennes plass i samfunnet, og hvordan hun best kunne bruke sin tid. Jeg skal her legge frem noen av Mary Wollstonecrafts svar på en del av Rousseaus teorier og meninger om kvinnens og den unge pikens utdanning og hvordan de burde «te seg». Disse ideer finner vi i Bok fem av *Émile*, hvor Rousseau, etter å ha fremstilt den «perfekte» mann, *Émile*, ser nødvendigheten av at han, lik Adam, må ha en «perfekt» make, som Rousseau kaller Sophie. Men før han beskriver Sophie gir Rousseau en ganske omfattende og detaljert redegjørelse for hvordan han mener kvinner burde

være. Rousseaus teorier var at oppdragelse skulle bli basert på hvert kjønns naturlige instinkter. Det er disse ideene feministene som Mary Wollstonecraft skarpt tok avstand fra.

Rousseau var redd for at ideer om rasjonalisme og likhetsprinsipper ville ødelegge den forskjellen som eksisterer mellom kjønnene på samme måte som han mente de hadde gjort det mellom klasser og nasjoner. Ifølge Rousseau ville resultatet bl.a. bli egoisme, ekteskapsoppløsning og familieoppløsning.

Det var og er underlig at en filosof som Rousseau med hans teorier om menneske og natur, skulle mene at disse ideer ikke var relevante for den ene halvdel av arten, nemlig kvinnene. Skulle ikke Revolusjonen gjelde for begge kjønn?

La oss sammenligne noen av Rousseaus teorier med Marys svar.

Rousseau begynner med å fremlegge sitt syn på kvinner:

«Sophie...må være utstyrt med alle de egenskaper som hører hennes art og kjønn til, for at hun kan utfylle sin plass i verdensordenen såvel legemlig som åndelig.» Med andre ord: hun bør være den perfekte kvinne. «Kvinnens særlige bestemmelse er å behage mannen.» Dette innebærer at hun skal innordne seg, lære forstillelse osv. Videre påstår han at «hennes eneste sanne oppgave i livet er å bli en god hustru og mor.»

Til dette svarer Wollstonecraft at konsekvensen ville være at hun blir mannens slave, ikke hans venn. Hun ville bli underdanig. Det koketteri som Rousseau synes å fremheve, ville bidra til å gjøre kvinnen til et ansvarsløst menneske, slett ikke egnet til å oppdra barn. Hele hennes tilværelse og hennes eneste virkelige oppgave i livet ville bli å tilgodese menn. Ekteskapet ville bli en form for prostitusjon. Kvinnens utdanning ville bære preg av dette syn, og hun ville bare leve i nuet. Den bluferdighet som

Rousseau fremhever som positiv, er falsk og uinteressant. Dens verdi, om den fantes, ville være meget kortvarig.

Rousseau tilskriver også menn og kvinner følelsesmessige forskjeller, og tar Gud til inntekt for sitt syn. «Det høyeste vesen ... har utstyrt mannen med voldsomme lidenskaper, men gitt ham, som lidenskapens ledsager, fornuften til å styre dem. Det har utstyrt kvinnen med ubegrenset attrå, men gir henne siden bluferdighet til å holde den i tømme. Derfor må hun forstille seg for å tilfredsstille ham.» Som kvinner kan vi bare undres over hvor Rousseau har hentet sin tolkning av skapelsesprosessen fra. Dette fantastiske utsagn syntes Wollstonecraft ikke engang det var verdt å svare på. Hun skriver bare tre ord: «For noe tøv!»

Rousseau hevdet at det var en «påviselige forskjell mellom de to parter åndsform. Den ene bør være aktiv og sterk, den andre passiv og svak; den ene må nødvendigvis både ville og kunne; den andre kan nøyes med å gjøre svak motstand.»

Mary Wollstonecraft tok sterk avstand fra denne påstand, fordi hun mente at «den mest perfekte oppdragelse er en slik bruk av forstand som er best egnet til å styrke kroppen og forme hjertet» og «å sette individet i stand til å få slike vaner at det vil oppnå uavhengighet.» (s. 103) Hun tilbakeviser Rousseaus påstand at småbarns lek med alle tydelighet viser at gutter liker bråk og aktiv lek mens piker (svake av natur) liker å leke med dukker, pynte seg, og vise seg frem.

Dette er, sier Wollstonecraft, fordi pikenes fornuft er oversett, ikke dyrket. De blir behandlet som kvinner allerede i 12-årsalderen (s. 178). Livet de er satt til – å følge med i de voksnes prat og sysler – gjør at piker leker med dukker fordi de ikke har andre adspredelser (s. 177). Piker imiterer sine mødre og andre voksne kvinner fordi de kjeder seg og ikke har andre modeller. «Romaner, musikk, dikt og

galanteri, alt er med på å gjøre kvinnen til et menneske bestemt av sine sanser.» Hun bemerker også, med rette, at Rousseaus ideer og teorier var basert på det han hadde iaktatt i fransk sosietet. Dermed var de ikke nødvendigvis uten videre overførbare til andre land. Det hører også med til historien at Rousseau selv hadde problemer med å bli akseptert av overklassen fordi han egentlig var bondesønn.

Rousseau er en av mange menn som påstår at det «ingen likhet er mellom de to kjønn». Hans begrunnelse er noe særegen. «Mannen er mann bare i visse øyeblikk, kvinnen er kvinne hele sitt liv, i det minste gjennom hele sin ungdom: alt minner henne uoppholdelig om hennes kjønn, og for å kunne oppfylle alle de plikter dette medfører må hennes legemsbygning og levemåte innrettes deretter.» Livet for en ydmyk og beskjeden kvinne er dermed redusert til en evig konflikt. Men, sier Mary Wollstonecraft, dette er fordi fornøyelsen hennes er glemt. Mer utdanning, både kvalitativt og kvantitativt, vil sette kvinnen lettere i stand til å kontrollere sine lyster og følelser.

Interessant nok tar Wollstonecraft også opp spørsmålet om arvelighet. Hun ser det som en fare at en slik oppdragelsessvakhet vil gå i arv og bli en slags omvendt evolusjon. Dette er tanker som vi finner igjen hos menn i slutten av det 19. århundre! Kvinnene vil til slutt ikke bli i stand til objektivt å vurdere hva som er rett og galt, når de aldri har måttet ta stilling til en sak og avgjøre den på egen hånd. Piker kunne også ha hatt kroppslig styrke, hadde de bare fått lov til å trene og være aktive som gutter. «Bare da kan vi få vite om menn virkelig er sterkere enn kvinner» (s. 183). Hun avslutter med et spørsmål til Rousseau: Er det den beste måten å sikre kvinnens ærbarhet på, å lære henne å praktisere elskerinnens løsaktige væremåte – såkalt koketteri? Menn som gifter seg med slike kvinner, er

like alene som om de ikke var gift (s. 188). Dette argumentet brukte kvinnene i slutten av det 19. århundre når de kjempet for retten til høyere utdanning.

Rousseaus foregående argumenter er grunnlag for hans påstand om at «så snart det er bevist at menn og kvinner ikke er og ikke bør være ens innrettet – verken med hensyn til karakter eller legemsbygning – så følger derav, at de heller ikke bør ha samme oppdragelse. Ifølge naturens orden bør de virke sammen, men de skal ikke derfor utføre samme arbeid.» Wollstonecraft svarte med å legge frem sine egne ideer om oppdragelse og utdanning (kapittel 12) noe hun også skriver om i *Some Thoughts on the Education of Daughters*. Hun gikk inn for et nasjonalt system for lik oppdragelse til barna var 12 år, og tilbakeviser Rousseaus påstand om nødvendigheten av forskjellig oppdragelse for gutter og piker. Hun hevder at kvinners utdanning skal være like relevant som menns. (s. 175) Hvis kvinnens posisjon skal forbedres, må hun få en bedre utdanning. Kroppslig styrke betyr også styrking av hjernen. Dette er igjen et argument som ble mye brukt av kvinner i frigjøringsbevegelsen i det 19. århundre.

Akkurat som mange av de ledende motstanderne av kvinnefrigjøring, var også Rousseau redd for at kvinner ikke bare ønsket likestilling, men det beste av begge kjønns verdener. «Når kvinner bestreber seg på å tilegne seg våre fordeler, akter de ikke dermed å gi slipp på sine egne; men da de ikke makter å dirigere både disse og hine, fordi de er uforenlige, så blir resultatet at de ikke når alt de kunne innenfor sitt eget område, men heller ikke når opp på like fot med mennene: De setter således halvdelen av sitt eget verd over styr.» Intellektuelle kvinner var forferdelige. «En blåstrømpe er en svøpe for sin mann, sine barn, sine venner, sine tjenestefolk». Han var, som mange andre av sin egen tid, og av sin ettertid, redd for at en kvinne kunne bli

berømt for sitt intellekt. Det var best for hennes familie at noe slikt ikke skjedde, fordi «en kvinnes verdighet beror på at hun er ukjent ... hennes glede består i at hennes familie er lykkelig». Han skiller mellom forstand og geni. «Kvinner har mest forstand, menn mest geni: kvinner iakttar, menn resonnerer.» Han går til og med så langt som til å hevde at «geniarbeid ligger utenfor deres yteevne.» (kf.s. 124)

Mary Wollstonecrafts svar til Rousseau på dette punktet er at i alle ideer om likestilling og utdanning, er det den fremste oppgaven å være *et menneske* og at likestilling bare vil bli oppnådd når det er *vennskap* mellom kjønnene.

Wollstonecraft tok også avstand fra andre av Rousseaus tanker og ideer, i likhet med mange kvinner i samme generasjon. Ideer som at «siden kroppen er født, så å si, før sjelen», så må menneskenes «første anliggende ... være å dyrke kroppen». Ifølge Rousseau vil resultatet av kroppsdyrking bli: «i mannen ... fysisk styrke, i kvinnen personlig sjarm».

Mary Wollstonecrafts ideer i historisk perspektiv

Det er vanligvis antatt at Wollstonecrafts ideer fikk lite gjennomslagskraft ikke bare iblant hennes samtidige, men også i senere generasjoner. Dessverre ble hennes leve-måte – samboerforhold, barn utenfor ekte-skap – identifisert med hennes teorier. Begge deler ble dermed forkastet. Ifølge Aslaug Moksnes ble hun lest en del på midten av 1800-tallet, men få av hennes ideer finnes nedfelt i kvinnebevegelsen i forrige århundre. Dette synet støttes av en anonym artikkel i «Woman's Penny Paper», 10. november 1888, som beklager at Mary Wollstonecrafts bok har «ligget bortgjemt og glemt i krokene i gamle bibliotek i tre

generasjoner.» Det fremholdes at en av grunnene er at bøkene ble samlet inn og brent fordi de inneholdt «a wicked doctrine». Artikkelforfatteren hevder med rette at Mary Wollstonecraft var hundre år forut for sin tid. «I 1792 anbefalte hun for kvinner alle de forskjellige former for arbeid som kvinner nå tar opp.» Selv synes jeg hennes innflytelse er særlig tydelig innenfor visse områder, f.eks. utdanningspolitikken. Suffragettene var klar over at om de åpent hadde basert sine reformer på slike radikale ideer som dem som ble lansert av Mary Wollstonecraft, hadde de møtt motstand fra «the Establishment». En form for kompromiss var nødvendig. Rousseaus ideer om hvert kjønn som utfyllende for det annet og ett felles mål i livet, finner vi derimot senere nedfelt i verk av Ruskin, og hos Sarah Stickney-Ellis f.eks. i hennes bok *The Women of England: Their Social Duties and Domestic Habits* fra 1839. Denne boka kom ut i 16 utgaver i løpet av en to-årsperiode. Mary Wollstonecrafts ideer ble først tatt opp for alvor av den ny-feministiske bevegelsen i 1970-årene.

Anne Holden Rønning
universitetslektor
Engelsk institutt
Universitetet i Bergen.

Bibliografi

- Liversage, Toni: *Mary og Revolutionen*. En historisk collage om Mary Wollstonecraft, forfatteren til 'Et forsvar for kvindens rettigheder'. København 1974
- Todd, Janet M. ed.: *A Wollstonecraft Anthology*. Indiana 1977
- Utrio, Kaari: *Evas Døttre*. Stockholm 1984
- Rousseau, Jean-Jacques: *Émile or On Education*. Introduction, Translation and Notes by Allan Bloom. New York 1977
- Wollstonecraft, Mary: *A Vindication of the Rights of Woman*. Penguin Classics Edition 1983. (London 1792)
- Wollstonecraft, Mary: *Letters Written During a Short Residence in Sweden, Norway and Denmark*. London 1796

«Vår bestemmelse er å giftes». 1800-tallets kvinnebilde

På 1700-tallet var det fremdeles «tillatt» å være lærd. På 1800-tallet dominerte et annet borgerlig kvinneideal: den sarte ungpiken, den tilbaketrukne hustruen – kvinnen som fulgte «bestemmelsen». Et sentralt spørsmål som Elisabeth Aasen stiller seg i denne sammenhengen er: Hvor ble det av de lærde kvinner? Spørsmålet forutsetter at det *var* lærde kvinner.

Helt til slutten av 1700-tallet eksisterte begrepet «lærde Fruentimmer». Det var en akseptert tradisjon. Bare på 1700-tallet kom det i tvillingrikene Danmark-Norge ut tre samlinger kvinnehistorie: Holberg i 1745, Schønau i 1753 og Birch i 1793-95 (jfr. litteraturlisten). At dette har vært en skjult tradisjon for oss, må skyldes 1800-tallets kvinneideal, som ikke minst Rousseau bidro til å forme.

Holberg representerer et helt annet og mer progressivt kvinnesyn enn Rousseau. 40 år før Rousseau ga ut *Émile* (1762) skrev Holberg *Qvindernes Emancipation eller Zille Hansdatters Gynaicologia, et Forsvars-Skrift for Qvinde-Kjønn*, 1722. I innledningen gir Holberg uttrykk for en påfallende moderne tankegang: «Thi hvad er mere latterligt end at bevise Fruentimmerets Herlighed deraf, at de saa net kan

sy og brodere ... at tilskrive Naturen udi sær det, som er af Vanen og Optugtelsen.» Så lar han Zille få ordet, og hun går inn for at den som har lyst og anlegg for boken, bør få arbeide i den retning, mens den som liker å spinne må få gjøre det – selv om han heter Hans... Holbergs modell er sannsynligvis den lærde Bergens-kvinnen Cille Gad (ca. 1675-1711), som ble anklaget for barnemord, men som ble benådet, visstnok fordi hun var så lærd. Hun ble utvist fra Bergen og havnet i København, der hun skal ha vært velkjent i universitetskretser.

Det nye borgerlige kvinneideal

Cille Gad var en av de lærde kvinner, men kvinnebildet som kom til syne i 1800-tallets

skjønnlitteratur (vesentlig oversatt i første halvdel av 1800-tallet), viste ofte en sart, sykelig kvinne med lukteflaske, som måtte skånes for hardt arbeid, som ikke måtte avsløre for mange kunnskaper og som gjerne brukte tiden til å brodere. Dette livs-udugelige vesen skulle være det borgerlige kvinneideal.

I *Amtmannens døtre* (1854/55) tar Camilla Collett opp kvinners manglende utdanning, manglende arbeidsmuligheter – og minimale anledninger til å velge ektefelle. Borgerskapets/embetsstandens kvinner bøyer seg for konvensjonene, og det koster: «Vår bestemmelse er å giftes, ikke å bli lykkelige.» Det er et pessimistisk syn på kvinners situasjon som kommer til uttrykk.

Borgerskapets kvinneideal skapte ofte ulykkelige kvinner. En nyttig kilde til innsikt i kvinners situasjon på 1800-tallet er Ragna Nielsen: *Norske Kvinder i det 19de Aarhundrede* (1904).¹ Her siterer hun eldre kvinners bitre ord: «Jeg synes alle Fruentimmer burde dø, naar de var 30 Aar gamle.» En eldre kvinne, begavet, men «som aldrig havde faaet Lov til at lære noget, har fortalt, at naar hun hørte, et Pige-barn var født i Familien, brast hun i Graad: Hvad skal alle disse Kvinder i Verden?»

Ragna Nielsen tar opp både resultatet av det forkrøplede kvinneidealet og det til dels skjeve kvinnebildet som kommer til syne i litteraturen. Camilla Collett lar Sofie i *Amtmannens døtre* fundere over andre alternativer: utdanning, ikke-ekteskap.

«Den enlige stand begynte å få en art hel-
lig betydning for mig. ... O Gud, kunde
ikke denne tilværelse gjøres smukkere?
Lær mig det, lær mig å bære, å fylle den!
Jeg vil lese, jeg vil lære, jeg vil arbeide
natt og dag, .. Jeg mangler kunnskaper.
En glødende iver for å lære noe grep
mig.»

Men 1800-tallets ugifte borgerlige kvinne
var en latterlig figur.

Fedrenes ånd: Rousseau og Birch

Første halvdel av 1800-tallet preges altså av «Kvindekald og Bestemmelse», og dette finner vi utdypet i sogneprest Birchs samling av lærde kvinner, *Billedgallerie for Fruentimmer...* (1793-95). I innledningskapitlene tar han for seg prinsippene bak Pigebørns oppdragelse. I første del «Om Fruentimmerets Bestemmelse, Opdragelse og Pligter» sier han:

«Fruentimmerets Bestemmelse er: at
være Mændernes Medhjelp, at blive
Mødre og Opdragersker for dydige og
lykkelige Mennesker.» (s. I)

Med dette for øyet må oppdragelsen starte
tidlig:

«Pigebørn kan man lettere vænne til
Lydighed, end Drengbørn, ikke alene
fordi hine ere lettere at bøie og have
mindre heftige Begierligheder, men for-
nemmelig fordi man lettere kan skaffe
dem idelige Beskæftigelser ved Naalen
og Tenen, ved Strikkepinden og Knip-
pelstokken; de ere mere skikkede til sid-
dende Arbeide, og deres Legemers
Beskaffenhed taale dette bedre, end
Drengbørnene. Flittighed og Orden ere
de Bedste midler til Lydighed.» (s.
XXIV-XXV)

«Pigebørn bør altid have noget at
bestille, og aldrig vænnes til at gaae
ledige, men naar de blive syv til otte Aar,
kan og bør al deres Tidsfordriv og Lege
selv være Arbeide og Beskæftigelse.»
(s. XXV)

Dette er ikke Birch egne, originale tanker.
Hans ord gjenspeiler idéer som nok har
dominert i synet på kvinnen, og den som
klarest har formulert tankene om jentenes

oppdragelse, er Rousseau. I hans pedagogiske verk, *Émile* (1762) er femte bok viet «Sophie eller kvinnen». Rousseau setter opp som grunnprinsipp at den ene bør være aktiv og sterk, den andre passiv og svak.² Av dette følger naturlig at kvinnen er skapt spesielt for å behage mannen. Når menn og kvinner er ulike, bør de heller ikke ha samme utdanning/oppdragelse. All oppdragelse av kvinnene bør være i forhold til mannen/relatert til mannen:

«Behage dem, være nyttige for dem, bli elsket og æret av dem, oppdra dem når de er unge, pleie dem som voksne, råde dem, trøste dem, gjøre livet behagelig for dem, – det er kvinnes plikter til alle tider, og det bør man lære dem fra deres barndom av.» (*Émile*, Ed. Garnier 1961, s. 455)

Birch understreket at Pigeboørn lett kunne beskjeftiges, og at de aldri bør være ledige. Om dette sier Rousseau:

«Lediggang og motvillighet er de to farligste feil for dem (jentene), og vanskeligst å bli kvitt når man først har fått dem. Jentene må være våkne og arbeidssomme. Og det er ikke alt: de bør tidlig venns til å bli plaget/til tvang. Denne ulykken – om det i det hele er noen ulykke for dem – er uatskillig fra deres kjønn. /.../ De vil hele sitt liv være underlagt den varigste og hardeste tvang, nemlig det som passer seg. Man bør fra første stund venne dem til tvang slik at det aldri skal koste dem noe å temme deres lyster for å underkaste seg andres vilje. /.../ Venn dem (jentene) til å bli avbrutt midt i leken og ta fatt på andre sysler uten å murre. Vanen alene er nok, for den gjør ikke noe annet enn å støtte naturen.» (Min utheving.) (ibid s. 461/463)

Kvinner blir ofte bebreidet for manglende konsentrasjon, for å være for detaljerte. For å kunne *skape* – det være seg musikk, bildende kunst eller litteratur – kreves det ro til å la tankene løpe fritt, konsentrasjon og et fredelig sted å være for å utforme idéene, og tid til å bearbeide, forkaste og ta fatt igjen. Det samme gjelder forskning. All skapende virksomhet krever tid og konsentrasjon. Med Rousseau in mente er det klart at kvinner aldri kunne oppnå dette. Når kvinners oppgave er å føde barn (mange barn, hevder Rousseau), vil hun ikke ha noe tid til eget bruk, derfor er det like godt å venne jentene til å bli avbrutt fra barnsben av. Birch sier: «Selvfornegelse kan aldri tidlig og idelig nok indskjæpes dem.» (På våre dagers lederkurs understrekes evnen til å bli avbrutt, til å ha flere baller i luften samtidig uten å la seg frustrere. Kvinner som helt opp til vår tid har fått mer eller mindre av den rousseauske oppdragelse, skulle altså ha de beste forutsetninger for å bli ledere!)

«– disse Digternes Fantasifostre havde intet med levende Kvinder at gjøre»

1800-tallets kvinneideal virket forkrøplende. «Bestemmelsen», underkastelse og sarthetsideal måtte hemme annen livsutfoldelse. Men hvordan kunne et slikt ideal stemme med sterke kvinner som administrerte store husholdninger, som hadde store barneflokker og som samtidig leste og formidlet litteratur – og som til dels underviste og skrev selv? Selvsagt hadde de hjelp i huset, men det forklarer ikke uoverensstemmelsen mellom den sarte kvinnen og den sterke administrator.

Ragna Nielsen sier i forordet til *Norske Kvinder i det 19de Aarhundrede* at hun ikke

kjenner igjen kvinnebildet i diktningen: «Saa meget vidste jeg gennem Familietradition om Slegtens Bedstemødre og Olde-mødre, at jeg forstod, disse Digternes Fantasifostre havde intet med levende Kvinder at gjøre. Da først fandt jeg paa at gaa til de rette Kilder. Af gamle Kvinders Mund, af Dagbøger og gamle Breve var det muligt at faa et Billede af norske Kvinders Liv i den første Halvdel af det 19de Aarhundrede.»

Ved å følge Ragna Nielsens metode finner vi litteratur av kvinner før 1850. Ikke bortgjemte manus, men i bokform – bare nedstøvet og glemt: Dagbøker og memoarer, dessuten salmer og dikt. Mange av memoarene er skrevet ned først etter 1850–60-årene, men de forteller om barndom på slutten av 1700-tallet og dagligliv i første halvdel av 1800-tallet. Disse robuste og handlekraftige kvinnene som kommer til syne i memoarene ser ut til å ha rot i en annen virkelighet enn det passive kvinneidealet. Enten har de ikke fått en rousseausk oppdragelse eller så har de et ambivalent forhold til borgerskapets nye kvinneideal.

En av de ambivalente er *Magdalene Buchholm* (1758-1825), som var medlem av Det norske Selskab i København. Det er interessant, for det er så godt som ukjent at kvinner var med. For øvrig er det ikke noe særlig oppsiktsvekkende i det hun skriver. Hennes diktsamling *Poesier* (1793), fikk svært positiv mottakelse. Hun ble kalt «Nordens Sappho», men ble slaktet senere, da neste utgave kom. Det interessante er at hun skrev, og at hun levde som litterat/poet i København i årevis, atskilt fra sin mann. Magdalene Buchholm er en overgangsskikkelse – på vei mot de «pene» damer som det ikke skulle snakkes om. Hun sier selv at hun er glad for at hun ble holdt til «Fruentimmernettheder». Hvis ikke, ville hun ha brukt for mye tid på lesing.

Memoar- og dagbokforfattere som Christiane Koren, Conradine Dunker og

Hanna Winsnes, som også hadde sine røtter på 1700-tallet, viser en annen styrke.

Christiane Koren (1764-1815), også kalt Mor Koren, er mest kjent for sine dagbøker, men skrev også dikt og drama. Dagbøkene gir et godt bilde av dagliglivet i årene før 1814. Hun var dansk og var også med i Det norske Selskab. Hun kom til Norge som sorenskriverfrue, og gjennom dagbøkene får vi førstehåndskjennskap til livet på gården i de harde barkebrødsårene under Napoleonskrigen. Hverdagen stilte store krav til «Mor».

Den mest kjente memoarforfatteren er *Conradine Dunker, f. Hansteen* (1780-1866). I sin bok *Gamle Dage. Erindringer og Tidsbilleder* (Ny fuldstændig udgave, 1909. Ny-utgave 1985) tar hun særlig for seg tiden før 1800. Conradine Dunker er et typisk barn av opplysningstiden med en rasjonell holdning til livet. Hun ble gift som 15-åring (Aamodt), og fungerte



Conradine Dunker f. Hansteen. Foto: Universitetsbiblioteket i Oslo. (Kilde: St. Hallvard 4/1987.)

sannsynligvis via ekteskapet som økonomisk støtte for moren, som var enke, (hun ble tidlig enke), og med en problematisk økonomi var familien avhengig av at hun holdt skole. Conradine Dunker forteller også om Mary Wollstonecrafts besøk i Christiania, men dessverre sier hun ikke noe om egen eller andres reaksjon. En får heller ikke noe særlig inntrykk av hvilken virkning den franske revolusjon eventuelt kan ha hatt i samtidens Christiania. Med sin bakgrunn i opplysningstiden er Conradine Dunker mer opptatt av Voltaire enn av Rousseau, men her er ikke noen kommentarer til Rousseaus kvinnesyn.

Prestekonen *Hanna Winsnes f. Strøm* (1789-1872) skulle med alle sine bøker om husholdning være 1800-tallets mest utpregede hjemmets kvinne. Hanna Winsnes var en dyktig administrator. Med en upraktisk mann var gården og alt det praktiske hennes ansvar. Opplæring av unge piker i huset stilte pedagogiske krav, og alle husholdningsskriftene, barnelitteraturen og religiøse bøker – utgitt under fullt navn – vitner om systematisk arbeid. Det mest spennende ved Hanna Winsnes er hennes «hemmelige» skriveliv. I 1840-årene skrev hun romaner og noveller; pyntelige og romantiske, både hjemlige og eksotiske, der miljøtegningen ofte er realistisk (f.eks. i romanen *Grevens datter*). Forfatteren kalte seg Hugo Schwartz. En viktig drivkraft var et konkret behov for kontanter.

I dag kan man se at hun var konservativ, nesten reaksjonær, med sitt klasseperspektiv: Det var synd at noen var fattige, men slik var det nå en gang, nærmest en naturlov. Garborgs essay i *Samtiden* 1/1890, «Hanna Winsnes' Kogebog», om hennes evige «man tager og man tager» er en vel-skreven satire over en total mangel på politisk forståelse. Men i vårt perspektiv er det tydelig at noe bilde på den sarte kvinnetypen er Hanna Winsnes ikke.

Disse fire kvinnene, Magdalene Buch-

holm, Christiane Koren, Conradine Dunker og Hanna Winsnes er født i årene rundt *Émile* og den franske revolusjon, men Rousseaus ord om kvinnen som den passive og mannen som den aktive, virker nærmest komisk med tanke på disse kvinnene. Ingen av dem var særlig anonyme i sin samtid, alle hadde økonomisk ansvar. Magdalene Buchholm var i København for å søke embete for sin mann, Conradine Dunker dro til Stockholm til Carl Johan for å be om støtte til mannens fabrikk, og hun hadde skole. Christiane Koren tok aktivt del i gårdens drift, og Hanna Winsnes' natteliv som forfatteren Hugo Schwartz og de ikke-anonyme husholdningsbøkene var et vesentlig tilskudd til familiens økonomi.

Oppvurdering av moderskapet

Rousseau mente det var en fordel at kvinnen fikk velge sin ektefelle, med foreldrene som rådgivere. Det sykelige kvinnebildet var ikke hans. Kvinnen skulle være så sterk at hun fødte sunne barn. Hun skulle være i stand til å oppdra sine sønner. Den franske revolusjons menn, som brukte Rousseau og hans *Samfunnspakt*, godtok hans kvinnebilde. Vi vet at Mary Wollstonecraft, som var i Paris under revolusjonen, var skuffet over utviklingen.²

Etter revolusjonen tok Napoleon opp Rousseaus kvinnesyn, som passet ham godt. Kvinner med rousseausk oppdragelse ville ha god tid til å oppdra sine sønner, og de kunne til og med være lærere for dem. (Det er ikke tilfeldig at det å drive skole var et akseptert kvinneyrke i borgerskapet.)

Med mødre som oppdragere og lærere, ble moderskapet oppvurdert. Vi tror gjerne at mor-barn-forholdet, *det* har i alle fall alltid vært et nært, symbiotisk forhold – også i Rousseaus hjemland. Elisabeth Badinter viser i sin bok *Det naturligste av*

verden? Om morskjærlighetens historie (på norsk i 1981), at plassering av spedbarn hos ammer, ofte langt på landet, og likegyldighet angående barnets tarv, var vanlig i alle sosiale lag i Frankrike på 1600-tallet og langt ut på 1700-tallet. I tiden rundt Rousseaus bok *Émile* var det flere som tok opp barns dystre historie. (Selv fikk Rousseau fem barn med sin husholderske, og barna ble plassert på barnehjem.)

Så sent som i 1780 var det bare 1000 nyfødte i Paris som ble ammet av sine mødre, 1000 hadde amme i huset, mens hele 19.000 ble sendt til ammer, til dels langt fra byen. Sjokkerende tall, som blir enda verre når en undersøkelse av barnedødeligheten i Frankrike i tiden 1774-1794 viser at av barn som døde hos ammer, kom hele 88 % fra Paris. Ut fra dette er det vanskelig å hevde at morskjærligheten er et instinkt. Snarere er den kanskje en konven-

sjon, som ikke en gang er allmenngyldig. Elisabeth Badinter påviser en slags revolusjon i holdningen til mor-barn-konstellasjonen. Samfunnet trengte friske borgere, dvs. barn som overlevde. Demografiske studier, som til dels var upålitelige, antydte et synkende folketall. Man måtte appellere til mødrene for å redusere barnedødeligheten. *Lykke* ble en ny ideologi, og familielivet gikk inn i dette begrepet. Kvinnens ansvar for familielykken skulle gi henne anledning til å velge ektefelle. (Dette gjaldt i prinsippet, foreldrenes avgjørelse skulle ennå komme til å dominere lenge.) Innenfor lykkeideologien var også *bildet* av mor og barn. Dette avspeiles i malerkunsten. Elisabeth Vigée-Lebrun portretterte dronningen og hennes barn, og malte flere selvportretter med egne barn. Malerier av denne type bidro nok til å idealisere mor-barn-forholdet.³

Situasjonen i Norge har ikke vært tilsvarende. Bruk av amme var ikke så vanlig. Her hjemme bodde ammen som oftest i familien, slik at moren og hennes nyfødte hadde kontakt med hverandre. (Men ammen måtte forlate sitt eget biologiske barn. Småårskonene fra Sunnfjord som ble «våtammer» i byen var et velkjent trekk i det bergenske bybilde.)

Det nye kvinneidealet slår igjennom

Neste kvinnegenerasjon i Norge, kvinner født omkring 1814, er preget av det nye borgerlige kvinneidealet. Rousseaus tanker må ha funnet grobunn – et nytt, sterkt borgerskap i en historisk ramme der hans ideer passet inn.⁴

Det er fristende å se litt på Rousseau som person for å forstå hans Sophie, idealkvinnen. Han følte seg aldri helt vel i de parisiske salonger. Kvinnene i aristokratiet var for belevne, for kunnskapsrike, for elegante,



Elisabeth Vigée-Lebrun og hennes datter. Malt av E. Vigée-Lebrun i 1789.

for vakre. Rousseau var ambivalent i forhold til disse kvinnene. I boken om Sophie aner man et visst overklasseideal: sans for kunst, pene manerer, ikke-manuelt arbeid, aversjon også mot hagearbeid – gjødsellukten ville være for sjenerende, selv om blomstene var vakre og velduftende. Sophie kan sysle med håndarbeid – brodere og kniple. Det er estetikk, ikke arbeid.

Tidligere bidro mange av borgerskapets kvinner til familiens økonomi gjennom hjemmeindustri eller aktiv deltakelse i mannens håndverksbedrift, som hun også kunne videreføre etter mannens død. Den bergenske Birgitte Kühle ga i 1794 ut et blad, *Provincial-Lecture*, som er påført: «Trykt hos R. Dahls Efterleverske». Rousseau bryter med kvinner i småborgerskapet, de var for handlekraftige. Han avviser også aristokratiets kvinner, selv om han låner enkelte trekk. Rousseau skaper et alternativt kvinneideal som skulle passe inn i det nye, velstående borgerskapet fra slutten av 1700-tallet og utover på 1800-tallet. Han hyller det *middelmådig*: Middels pen er det sikreste. Middels kunnskapsrik er et gunstig utgangspunkt, for da kan hennes mann belære henne. Herre-disippel-rollen blir da naturlig. Kvinnen skal kjenne funksjonene i hjemmet og ha et arbeidsområde som nærmer seg tjenerstandens. Men med et godt tjenerskap var hun egentlig overflødig.

Dette idealet passet ikke for de samtidige kvinnene vi har sett på. Hanna Winsnes deltok aktivt hele tiden, hun overlot ikke mye til tjenerskapet. Conradine Dunker brukte det meste av sin tid til skole og undervisning. Hun var ikke blitt bremsset i sin kunnskapstilegnelse. Senere på 1800-tallet har nymotens skikker slått igjennom i bymiljøene. Fruene sitter i sine stuer med unyttig håndarbeid og gir sine små ordrer, uten å ane hva som egentlig skjer på kjøkkenet. Her gir Amalie Skram en god illustrasjon i romanen *Constance*

Ring (1885) – byfruen som føler seg overflødig i sitt eget hjem og lever «de velstilte Lediggjengerskers Liv».

Når det gjelder broderiet og kniplingene, som Rousseau syntes var en vakker⁵ og passende kvinnesyssel (helt løsrevet fra en økonomisk funksjon, er det tydelig at det fikk gjennomslag som *tidsfordriv*). Conradine Dunkers datter, Vilhelmine Ullmann (1816-1915) skriver i sin bok *Fra Tyveaarene og lidt mere* (1903), om dette fenomenet:

«Men det, som optog Kvindernes Tanker, Fantasi og Energi, som var deres egentlige Smag og Lyst, det var Broderi. /.../ (det) kunde være særdeles vakkert. Men hvilket Spild af Tid og Kræfter!

Med den omtrent fuldstændige Mangel paa Kunstsans i Tiden udartede det kvindelige Haandarbeide til sligt som Broderi med Haar paa Silketøi, sat i Glas og Ramme, til Vaser med Blomster gjort af Staaltraad og kulørt Uldgarn. Hjemme hos os gav man sig ikke af med sligt, jeg ved ikke, om det skyldtes bedre Smag eller mere sund Fornuft. Al denne Husflid var grundet dels paa Nødvendighed og dels paa Mangelen af noget at øve de forskjellige Kræfter paa.» (s. 49-50)

Conradine Dunker var ikke preget av det rousseauske kvinneideal, her var det nok «mere sund Fornuft». «Mor kared, spandt, tvandt Garnet og strikket Strømper og forskjelligt Undertøi til os alle», sier Vilhelmine Ullmann (ibid s. 48). Conradine Dunker er nærmere Holbergs hundre år gamle utsagn om broderiet enn Rousseaus glorifisering av middelmådige bagateller.

I 1830-årene ser det ut til at det rousseausk-birchske kvinneideal er etablert. Kvinner født rundt 1814 er nå i 20-årsalderen og «gifteferdige». Det er Camilla Collett og hennes venninner. Over dem ligger idealet som en mare: «Det som

passer seg». En ung pike som går ut over det passende, risikerer skandale, latterliggjøring – og å bli gående ugift. Handlingen i Camilla Colletts *Amtmannens døtre* er lagt nettopp til slutten av 1830-årene, og «bestemmelsen» kommer man ikke utenom. Å bli gående ugift er en skjebne verre enn døden. Når det ikke er noe økonomisk alternativ til ekteskapet, er hennes eget valg av ektefelle nokså illusorisk.

«Hvad skal alle disse Kvinder i Verden?»

Hjertesukket fra den eldre kvinnen i Ragna Nielsens bok dekker den enslige kvinnens tragedie. Det borgerlige kvinneidealet var basert på en mann, ekteskapet var en nødvendig økonomisk transaksjon. Selv embetsmannens enke kunne ikke klare seg. Conradine Dunkers mor sto på bar bakke da hun ble enke, og problemene var ikke mindre ca. 50 år senere – da Camilla Collett ble alene. Som professorenke kunne hun ikke holde familien samlet, barna måtte sendes til slektninger. De fleste ugifte ble familietanter. De dyktigste drev skoler, men stort sett var borgerskapets kvinner for «fine» til å få arbeid (selv om de gjerne ville!). Alternativet var å sulte i hjel av bare fornemhet.

Dette er et fenomen vi ofte glemmer fordi vi gjerne tror at det er to grener av kvinnebevegelsen: Den såkalte «damesaken» for de «pene», borgerskapets kvinner, som man beskyldte Camilla Collett for å drive, og så arbeiderklassens kvinner med fyrstikkarbeiderskene og streiken og elendigheten – arbeidstiden på fabrikkene, utnyttelsen. Men vi har en kvinnetype som faller mellom to stoler, nemlig enslige kvinner med det borgerlige kvinneideal som bakgrunn: De kan brodere litt, spille litt, de kan litt språk – men ingenting skikkelig.

Hvis de ikke «blir» gift, har de ingen annen mulighet enn å bli familietanter, eller de kan begå selvmord – det er et alternativ.

Malerkunsten som illustrasjon – 1800-tallets kvinnebilde

Uten å være kunsthistoriker kan man se at borgerskapets kvinnebilde og kvinnesysler kom fram i malerkunsten også: Kvinnen som broderer, spiller, synger – som beriker det kultiverte, borgerlige hjem. Andre muligheter kvinner i denne klassen hadde, var å lese. Påfallende mange malerier fra 1800-tallet viser en lesende kvinne. Ikke minst de kvinnelige malerne har et slikt motiv.

Når det gjelder malerkunst, er det én kvinne som må framheves: Aasta Hansteen, som de fleste av oss kjenner som den litt gale kvinnesakskvinnen med paraplyen



Aasta Hansteen: *Selvportrett*, 1844. (Kilde: Anne Wichstrøm: *Kvinner ved staffeliet*. Universitetsforlaget 1983.)



Dina Aschehoug: *De lange leksene*, 1887. (Kilde: Anne Wichstrøm: *Kvinner ved staffeliet*. Universitetsforlaget 1983.)



Helene Gundersen: *Ved et vindu*, 1886. (Kilde: Anne Wichstrøm: *Kvinner ved staffeliet*. Universitetsforlaget 1983.)



Mathilde Dietrichson: *En dannet tjenestepige*. 1875. (Kilde: Anne Wichstrøm: *Kvinner ved staffeliet*. Universitetsforlaget 1983.)



Asta Nørregaard: *Lesende kvinne ved åpent vindu*, 1889 (?). (Kilde: Anne Wichstrøm: *Kvinner ved staffeliet*. Universitetsforlaget 1983.)

i kringel med gateguttene. Ikke ble hun gift, stygg var hun – alt var galt. Selvportrettet hennes viser derimot en helt alminnelig ung kvinne. Hun ser viljesterk ut, og det var hun – såkalt ukvinnelig, ut fra det passive kvinneidealet. Hadde hun vært født hundre år tidligere, kunne hun ha vært en av de lærde kvinner. Hun var født for tidlig til å kunne få en akademisk utdanning. Aasta Hansteen er vår første profesjonelle kvinnelige maler med solid utdanning fra Düsseldorf. Utover i århundret kom flere kvinnelige malere, dette er dokumentert i Anne Wichstrøms bok *Kvinner ved staffeliet. Kvinnelige malere i Norge før 1900* (1983).

To bilder fra 1880-årene av Dina Asche-

houg og Helene Gundersen viser et typisk motiv: to lesende jentunger. Det ene bildet heter «Ved et vindu». Vinduet er påfallende ofte brukt som motiv i forbindelse med en lesende kvinne. Asta Nørregaards «Lesende kvinne ved åpent vindu» (1889?) viser en ung kvinne konsentrert over en bok. Vinduet vender ut mot et åpent, vidt landskap – altså fantes det en vei ut for kvinner: gjennom kunnskap. Borgerskapets kvinneideal forplantet seg til lavere klasser. Mathilde Dietrichsons «En dannet tjenestepige» (1875) viser dette. Tjenestepiken har funnet en bok i biblioteket. Gjennom lesning kunne man nå borgerskapets nivå.

Sofie Werenskiold er også et eksempel på



Sofie Werenskiold (Thomesen): Lesende dame på hagebenk, 1882. (Kilde: Anne Wichstrøm: *Kvinner ved staffeliet*. Universitetsforlaget 1983.)



kvinners situasjon på 1800-tallet. Da hun giftet seg med maleren Werenskiold, sluttet hun å male selv: «Barnefødsler, huslige bekymringer og en dominerende ektemann satte en stopper for videre karriere.» (Wichstrøm s. 80). Han syntes hun heller burde brodere...

1800-tallet ebber ut: To kvinner

Asta Nørregaards bilde «I atelieret» (1883) viser at det gikk an å leve av å være maler. Hun har gjort noe så dristig som å male et selvportrett fra sitt eget atelier, foran et stort lerret – et ambisiøst prosjekt. Hun har brutt med mønsteret. Kvinner skulle helst holde seg til portretter og blomsterbilder. Et problem var det også at kvinner ikke fikk være med på Akademiet og lære akttgning. Det var ikke passende. Her viser Asta Nørregaard seg som yrkeskvinne. Hun vil ikke sysle med det vakre, hun arbeider seriøst. Hun representerer den positive siden ved kvinners liv på slutten av 1800-tallet.

Den negative siden illustreres gjennom Dikken Zwiilmeyers novellesamling fra 1895, *Som kvinner er*. I novellen «På egne ben» fremstiller hun to embetsmannsdøtre som ikke har fått utdannelse, som ikke har lært noe ordentlig. Når foreldrene dør, er de utgamle – vel 30 år og med minimale sjanser til å bli gift. De får heller ikke arbeid – ikke bare fordi de ikke kan noe, men fordi de ser for «fine» ut til arbeid som passer bedre for kvinner fra lavere sosiale lag. Da sier den ene: «Gid det kom en kvinnepest som tok alle overflødige kvinner bort fra jorden, – all den sorg som da ville være slokt.» (1975-utg. s. 79)

Denne dystre uttalelsen kommer fra en kvinne som ikke kan noe, som ikke har arbeidsmuligheter. Hun som har kvalifikasjoner, kan klare seg. Hun kan fremstille

seg selv i en arbeidssituasjon og si: «Jeg er yrkeskvinne.»

Rousseaus ideologi lå som en klam hånd over kvinnene på 1800-tallet. Mot slutten av århundret endret bildet seg langsomt, men det var fremdeles de få som våget seg ut, kvinner med en sjelden styrke.

Elisabeth Aasen
cand. philol.
Bergen

Noter:

1. Ragna Nielsen (1845-1824) var datter av Vilhelmine Ullmann, datterdatter av Conradine Dunker. Hun var leder av Norsk Kvindesagsforening, stemmerettsforkjemper, leder av vår første fellesskole. Boken *Norske Kvinder i det 19de Aarhundrede* har undertittel *Første Del. Norske Kvinder i første Halvdel af det 19de Aarhundrede*. Det kom ingen annen del.
2. Jfr. Anne Holden Rønnings artikkel «Kvinnen – et umodent og ansvarslost menneske? Mary Wollstonecrafts svar til Rousseau» i dette nummeret av *Nytt om kvinneforskning*.
3. Ukepressen i vår tid kan være en parallell. Når arbeidsmarkedet er stramt og man gjerne vil ha kvinnen tilbake til hjemmet, glorifiseres hjemmearbeidet – inklusive barnestell og broderioppskrifter.
4. Else Viestad gir i sin bok *Kjønn og ideologi. En studie av kvinnesynet hos Locke, Hume, Rousseau og Kant* (1989), en innsiktsfull analyse av filosofenes kvinnesyn som nedfelte seg i samfunnet. Sidsel Aamodts artikkel «Kjærlighet og kvinnefrigjøring ved overgangen til det 19. århundre» i dette nummer av *Nytt om kvinneforskning* viser motsetningene mellom synet på fri kjærlighet og den ærbare hjemmets kvinne, hustruen.
5. At broderiet var en vakrere kvinnesyssel enn den nyttigere strikkingen, kommer til syne også i en så radikal kvinnepolitisk ramme som i Ibsens *Et Dukkehjem* (1879). Helmer, Noras mann som dyrker det yndige kvinneidealet, kommenterer Noras strikkende venninne (enken som må finne arbeid): «Strikker De altså? ... Vet De hva, De skulle heller brodere... for det er langt smukkere.»

Bibliografi

- Badinter, Elisabeth: *L'Amour en plus. Histoire de l'amour maternel. (XVIIe-XXe siècle)*, 1980. Norsk utg. Oslo 1981. *Det naturligste av verden. Om morskjærlighetens historie*.
- Birch, H. J.: *Billedgallerie for Fruentimmer, indeholdende Levnetsbeskrivelser over berømte og lærde danske, norske og udenlandske Fruentimmere*, I-III, Kbh. 1793-95.
- Buchholm, Magdalene: *Poesier*, Kbh. 1793. Andet forøgede Oplag 1806.
- Collett, Camilla: *Amtmandens Døttre*, 1854/55.
- Dunker, Conradine: *Gamle Dage. Erindringer og Tidsbilleder*, Kra/Kbh. 1909.
- Hareide, Jorunn: *Protest, desillusjonering, resignasjon. Dikken Zwilgmeyers forfatterskap for voksne*, 1982.
- Hareide, Jorunn: ««Saaledes findes der ofte digterisk talent, hvor man mindst formoder det.» Hanna Winsnes' kjærlighetsromaner», *Vinduet*, 1/1984, s. 14-23.
- Holberg, Ludvig: *Qvindernes Emancipation eller Zille Hansdatters Gynaecologia, et Forsvars-Skrift for Qvinde-Kjønnen*, Kbh. 1722.
- Holberg, Ludvig: *Adskillige Heltinders og Navnkundige Damers sammenlignede Historier efter Plutarchi Maade*, Kbh. 1745.
- Koren, Christiane: «*Moer Korens Dagbøger*, b. I 1808-1810, b. II 1813-1815, ved Sofie Aubert Lindbæk, Kra 1915.
- Lein, Bente Nilsen m.fl.: *Furier er også kvinner. Aasta Hansteen 1824-1908*, Oslo 1984.
- Lunden, Mimi Sverdrup: *De frigjorte hender. Et bidrag til forståelse av kvinners arbeid i Norge etter 1814*, Oslo 1944.
- Lunden, Mimi Sverdrup: *Den lange arbeidsdagen*, Oslo 1948.
- Moksnes, Aslaug: *Kvinner på barrikadene. 8 essays om kvinnes kamp under Den franske revolusjon*, Oslo 1974.
- Nielsen, Ragna: *Norske Kvinder i det 19de Aarhundrede*, Kra 1904.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Émile ou de l'éducation*, 1762, dansk utg.: *Émile eller om Opdragelsen*, Kbh. 1962.
- Schönau, Fr. Chr.: *Samling af Danske lærde Fruentimmer I-II*, Kbh. 1753.
- Ullmann, Vilhelmine: *Fra Tyveaarene og lidt mere*, Kra 1903.
- Viestad, Else: *Kjønn og ideologi. En studie av kvinnesynet hos Locke, Hume, Rousseau og Kant*, Oslo 1989.
- Vogt, Sidsel: *Kvinner og arbeid 1750-1914 i England og Frankrike. En oversikt over kvinnehistorisk forskning*, NAVFs sekretariat for kvinneforskning, arbeidsnotat 3/83.
- Wichstrøm, Anne: *Kvinner ved staffeliet. Kvinnelige malere i Norge før 1900*, Oslo 1983.
- Winsnes, Hanna: *Fra Hanna Winsnes' Prestegaard*, utg. av Barbra Ring, Kra 1911.
- Zwilgmeyer, Dikken: *Som kvinner er. Fem fortellinger*, Kra 1895.
- Aasen, Elisabeth (red.): «*Vår bestemmelse er å giftes*». En samling tekster av kvinnelige forfattere fra 1800-tallet, Oslo 1978.
- Aasen, Elisabeth: *Fra gamle dage. Memoarer, dagbøker, salmer og dikt av kvinner ca. 1660-1880*, Oslo 1983.
- Aasen, Elisabeth: *Kvinnernes spor i skrift. Supplement til norsk litteraturhistorie*, Oslo 1986.
- Oversiktsverk: *Kvinnernes kulturhistorie* ved Kari Vogt m.fl., Oslo 1985.
- Norsk kvinnelitteraturhistorie* b. I, ved Irene Engelstad m.fl., Oslo 1988.

Kvinneres kropp og mannens tale: Kan kvinner være normale?

Freuds myter – og myter om Freud

Språk som selvstendige maktområder og -potensialer, språk som forutsetning for individets konstituering av seg selv som subjekt i objekt-verdenen, språk som symbol for hva subjektet taper under oppsplittingen av mor-barn-symbiosen, språkprosessen som et begjær og en lengsel. Dette og mere til tar Rakel Christina Granaas opp i dette foredraget om Freud, psykoanalysen og ideologier knyttet sammen med den.

Hun viser hvordan hovedpersonen i Herbjørg Wassmos siste bok benytter seg av språkstrukturer, alternative til tale- og skriftspråket, i sin maktutøvelse.

I *Dinas bok* sitter Dina med celloen mellom de kraftige lårene sine og hengir seg ekstastisk til dype toner som vibrerer ut av instrumentet. Mennene rundt henne trollbindes.

Sigmund Freud forførte vårt århundres begjærlige sjeler med teorier om kvinnelighetens mangelstatus: Hysterisk misunnelig går kvinnen på jakt etter – ikke sin «make», men den hun kan lik(n)e. Hun søker mot

ildsøylen, verdens lysende utropstegn. Sa han.

Sa han?

Herbjørg Wassmo lar sin Dina forføre såvel stallgutt som spion ved hjelp av et «annet språk»: Kroppen og blikket, musiken og tallene. Og Bøkenes Bok. Hun har makt. Hun kontrollerer liv og død. Bryter regler og setter nye.

Men gjenspeiler Dina mannens makt, eller utvider hun grensene for kvinnens? Er Dina kvinne? Er *Dinas bok* normal?

Tittelen på dette foredraget kom nesten rekende på en fjel da jeg trengte den som mest. Som en bølge innenfra. En kombinasjon av kjente stikkord og en slags rytme, en viss bevegelse. En ikke-verbal på-trengt-het, men like fullt innenfor trygge grenser. Språket har mer enn én dimensjon, det var Sigmund Freud en av de første til å utforske på et dypere «sjeleplan». Språket er forbundet med menneskets splittelse mellom det bevisste og det ubevisste. Det er ikke bare mangetydig i alminnelig litterær forstand, det er fundamentalt sett *menneskelig* – kropp, begjær, struktur – grensesettende og grensesprengende på samme tid. Stadig i forandring, stadig i konflikt, en stadig pågående prosess.

Freud er tekst

Er det noe som har satt spor etter seg i dette århundrets vestlige bevissthetshistorie, så er det altså Sigmund Freuds *tekster*, også kalt Freud. De (han) handler i stor grad om galskap, seksualitet og kvinner. I både teoretiske avhandlinger og «refererte» (=reflektert, analysert) sykehistorier filteres kvinnens ord og kroppens drifter, begjær og reaksjoner gjennom den autorale fortellerens kontrollerte, styrende grep. Freud er en glimrende forteller, en god forfatter. Av og til glipper riktignok kontrollen, men... Da ser vi også hvor *bevegelig* han er. Freuds egen skrift er et interessant kapittel for seg.

Kvinnelighet og ideologi

Kvinnen beskrives i tradisjonell psykoanalyse som marginal i forhold til (den sentrale) mannen. Med sin blotte og mangel-

fulle eksistens fremstår hun, sett utenfra, som et symptom.

Vi kjenner så altfor godt igjen det victorianske kvinnesynet som ikke gir «den fødte kvinne» særlig rom for å tale på egne premisser eller handle ut over den gitte rollen. Å anklage Freud for å være fastlåst i Wien-borgerskapets menneskebilde rundt århundreskiftet, eller for å være sykelig opptatt av seksualsymboler, for den saks skyld, kan være sant nok, men er imidlertid også overflatiske forenklinger, kjedelig, og dessuten ikke grunn god nok til å forkaste psykoanalysens mer grunnleggende, teoretiske innsikter.

Selvsagt var Freud en *ideologibefester*, en viderefører av et spesielt menneskesyn/kvinnesyn. Dette menneskesynet koplet han sammen med et spesielt vitenskapelig, teoretisk fundament. Til sammen fikk vi Selve Psykoanalysen, som på tross av (eller på grunn av) mye motstand i løpet av vårt eget århundre, er blitt fast sementert i folks bevissthet. Og i det ubevisste; det som er utenfor vår kontroll.

Avleiringer fra psykoanalysens spesifikke begrepsapparat er preget inn i dagligtalen nettopp med begreper som «det ubevisste», det moderne mennesket har fått (språk for) sin ambivalens, sin karakteristiske *splittelse*.

Ambivalensen gjelder også psykoanalysens ideologibefestende status. Dette har vi både lært av og lidd under.

Idet jeg skal uttale meg om Freuds *spor*, som spor etter *ord*, vil jeg ikke gå inn for å være rett-ferdig eller freud-ferdig, ikke spekulere i hva Freud «egentlig» mente – for han mente mye ulikt om samme sak på forskjellige tidspunkter. Jeg vil heller se på hvordan vi i form av ganske motstridende impulser faktisk ikke kan velge å leve uten ham i dag. Han er nedfelt i vår bevissthet, han er blitt en del av oss, av og i språket. Vi blir aldri ferdig med ham – Mannen i vårt liv – men vi kan saktens bruke ham til noe.

La meg minne om at Sigmund Freuds forfatterskap strekker seg over flere tiår, og at hans tidligste usikre uttalelser om kvinnelighet (ved begynnelsen av århundret) først fikk fastere og mer sikre formuleringer på 1920-tallet. Artikkelen «Om kvinnelig seksualitet» kom så sent som i 1931, etter at samtidige kvinnelige psykoanalytikere (f.eks. Helene Deutsch og Jeanne Lampl-de-Groot) hadde bekreftet en del av hans tidligere antakelser, blant annet om *penis-misunnelsen*. Dette er senere ettertrykkelig imøtegått av Karen Horney, Melanie Klein o.a.

Psykoanalysen er imidlertid ikke bare ideologibefestende. Den er også en revolusjonerende teori om barndommens og seksualitetens betydning for menneskets psyke og utvikling. Dens prosjekt er å kartlegge mekanismene i sjelelivet vårt. Selv om Freuds teorier om mennesket i stor grad er preget av datidens naturvitenskapelige årsak-virkning-analyser, han var da også lege og beskjeftiget seg tidlig med mulige forbindelser mellom hjernens fysiologiske reaksjoner og hysteri, så innebærer psykoanalysen på mange måter også en kritikk av tradisjonell rasjonalitet. Freud ville etter hvert utvikle psykoanalysen til en totalvitenskap om mennesket. Teorien skulle favne subjektet i alle dets relasjoner.

På tross av ideologisk «slagg» og sprikende teoretiske slutninger, har psykoanalysens teoretiske innsikter stor betydning for dagsaktuell forskning, blant annet for *feministisk* litteraturforskning. Med eksempelvis nyere, fransk psykoanalyse, der navn som Jacques Lacan og Julia Kristeva er blant de mest sentrale, er lesning av Freuds tekster og videreutvikling av teoriene hans delvis tilpasset et mer moderne menneskesyn i et moderne og svært komplekst samfunn. Og ikke minst: Med Lacan og Kristeva er *språkets* betydning brakt i fokus, i motsetning til i andre psykoanalytisk inspirerte retninger (f.eks. den ut-

bredte og populære objektrelasjonsforskningen), som ikke har viet denne siden ved Freud like stor oppmerksomhet. Slik er forbindelsen mellom psykoanalyse, litteratur og feminisme gitt nye muligheter.

Psykoanalyse og språk

Psykoanalysen innebærer forskning i det menneskelige subjektet i form av både teoretiske studier og praktisk analyse. Menneskets sjeleliv, som er nøye forbundet med kroppen og driftene, kommer til uttrykk gjennom språket: *I talen*. Analysanden blir hørt. Psykoanalytikerens oppgave er å lytte til vedkommendes ord og finne sammenhenger etter atypiske mønstre, som tidligere ble overhørt og avvist som utilregnelige.

Psykoanalytikeren skal finne mening i «galskapens tale», drømmenes tale, det annerledes sagte. Ikke avvise det hele som uforstand og vrøvl, men utforske og lære for å finne *mekanismene* bak det som kommer til uttrykk. Psykoanalytikerens andre oppgave er å helbrede ved hjelp av den første innsikten. Gjennom sam-talen skal gradvis tilpasning av en i vår samfunnsmessige kontekst mistilpasset kunne finne sted. Psykoanalysen navngis ofte som «The Talking-Cure», og det understreker at *språket er dens forskningsfelt*. Dette har overføringsverdi til andre former for språkpraksis.

Også litteraturforskning har språket som sitt arbeidsområde. Den litterære tekstens «gåter» skal utforskes og «tilpasses». For for både psykoanalysen og litteraturen gjelder visse normer som utgangspunkt. Normene angår grensene for meningsfylt kommunikasjon. Disse grensene er bevegelige. Hvem setter reglene for hva som er normalitet og mening? Hvordan bestemmes for eksempel *realismen* i litteraturen?

Poenget med de språkteoretiske arbeidene til Julia Kristeva er nettopp å finne ut hvordan *betydningsdannelse er en prosess* der individet drifter og begjær møter det regelstyrte, ytre språket. Kristeva kombinerer med andre ord psykoanalytisk teori med lingvistikk for å tilgodese både den som taler og selve ytringen. For henne er de uløselig bundet sammen, de virker sammen. Å studere språk uten hensyn til subjektet, er etter Kristevas oppfatning en form for nekrofil.

Subjektet *konstitueres* gjennom språket: Barnets bevissthet – og dets ubevisste – kommer som en følge av dets inntreden i språket. Samtidig med oppdagelsen av en ytre verden kommer det inn i språket. Språket gir subjektet dets grenser, *avgrenser* det fra andre subjekter og fra objektverdenen. Språket gir subjektet dets (avgrensede) selv. Samtidig har det *tapt* den opprinnelige enheten (Moder-symbiosen). Å komme inn i språket er å overskride en *smerteterskel*, det innbefatter atskillelse og sorg. I smerten over tapet virker et *begjær* etter den opprinnelige enheten. Dette begjæret blir så en drivkraft i den språklige prosessen: Språket skal symbolisere det tapte. Begjæret etter å oppnå (det mulige...) holder språkprosessen i gang. Språklæring kan altså tenkes som en akutt og dramatisk konfrontasjon mellom *eie – atskille – identifikasjon*.

Kjønnsforskjeller og makt

Kombinasjonen av psykoanalytisk teori og feminisme er lenge diskutert som tvilsom fordi den i sitt fundament bygger på et så håpløst og ubrukelig kvinnesyn. Hvordan kan kvinneforskere akseptere en analysemetode som innebærer nettopp det menneskesynet de ønsker å ta avstand fra? Hvordan kan en arbeide med et begrepsap-

parat som allerede i sitt valg av ord, som for eksempel «penismisunnelse» og «kastrasjonskompleks», definerer kvinnen «ut»? Godtar en simpelthen sin «annen-het» på den måten? Vi kan i det minste ikke ta avstand fra det språket vi kommuniserer innenfor.

Men psykoanalysen er den eneste forskningsretning som tematiserer forbindelsene mellom individutvikling, kropp, seksualitet og språk. Psykoanalysen er – på godt og ondt – også en teori om *kjønnsforskjeller* og dermed om forholdet mellom *seksualitet og makt*. Som nevnt utvider psykoanalysen grensene for rasjonalitetens felt (som faktisk også noen ganger er fordommenes felt...); den aksepterer en annen form for logikk som innskrives i den vitenskapelige diskursen.

Det er en innebygd *spenning* i psykoanalytisk teori: Mellom det nedfelte menneskesynet/kvinnesyntet i en aktuell periode, og nettopp det faktum at dens mulighet til å sprengre grenser i utgangspunktet er forbundet med dens begreper om kvinnelighet. Julia Kristeva peker på hvordan det som gir mening, det kommuniserbare, er forbundet med makt: Hvordan settes reglene for meningsfylt tale? Hva kan tillates av avvik? Dette veksler med ulike samfunnsmessige forutsetninger. I et vestlig, patriarkalsk samfunn er kvinnene (foruten andre grupper) marginalisert. Marginaliseringen vises igjen i språket: Kvinnesubjektets tale er på en eller annen måte avvikende, dets posisjon er marginal. Subjektet er en posisjon i språket, hevder Kristeva, og kvinnelighet er dermed definert ut fra denne posisjonen. Denne posisjonen er imidlertid ikke gitt en gang for alle. Hvis subjektet makter å forandre sitt språk, så kan det forandre sin posisjon, og dermed være medvirkende til en dypereleggende forandring i maktbalansen. Lingvistiske forandringer konstituerer forandringer i subjektets status.

Systematisk galskap

Freuds teorier om kvinneligheten innebærer at kvinneligheten har sin begynnelse ved rasjonalitetens grenser. Rasjonalitetens grenser (underlagt positivistiske idealer) angår ikke bare spørsmålet om vitenskapselighet, men også om normalitet og galskap. Kvinneligheten er med andre ord plassert ved galskapens grense.

Positivismens forskning i personlighetsutvikling og kropp, var opptatt av *degenerering*. Sett fra et – i en viss forstand – rasjonelt perspektiv, snakket en dermed om kvinner og galskap under ett som noe degenerert. Noe kroppslig galt, noe påviselig galt. Å være født kvinne, var faktisk (spissformulert) å være født gal. En degenerert mann?!

For Freud var dette tildels annerledes (iallfall av og til): En var ikke født kvinne, en *ble* kvinne. Kvinnelighet ble påført en utenfra (også), tillike med galskapen. Av og til. Der rasjonaliteten opphører og ny, utvidet tenkning slipper til, har kvinneligheten en grensesprengende (eller i det minste utvidende) funksjon. Dette angår ikke bare definisjonen av kvinnelighet, men de grunnleggende muligheter til å bevege grensene til det menneskelige subjektet – til menneskelig erkjennelse. Det er da minst like besnærende som irriterende?

Går vi enda et skritt videre, ser vi at Freuds teorier om kvinnelighet og galskap er tenkning omkring det som definerer *det fortrente*, det ikke tillatte. Om tabuer. Om språket, og om det som ikke kan sies: Om det som er til stede, men som ikke er/har formulert (synlig, gjenkjennelig) form. Det dreier seg om det viktige, men av og til vanskelige og kryptiske begrepet om «tausheten» i talen: Det som kan fornemmes der hvor talen, kommunikasjonen, truer med å bryte sammen. Det som ødelegger Meningen. I enkle, dagligdage tilfeller snakker vi for eksempel ofte feil (velger feil ord,

snubler i ord, blander sammen ord osv.), eller famler med gjentakelser og pauser, som når rytme og gester kompletterer eller tar over for de «normale» setningenes kommunikative kraft. Det tillates i poesien, men forstyrrer i daglig kommunikasjon. Ofte overser vi forsnakkelsene m.v. Men de er der jo. Talende.

Hysterisk tale (hysteria/uterus=livmor), som er «forsnakkelsen» i sin ytterste konsekvens, er en forferdelig betegnelse fordi den knytter «det annerledes talte» til en tenkt defekt, kvinnelig kroppsdel. Det fortrente, som bryter inn i talen og gjør den annerledes, patologiseres. Det gjør kvinneligheten biologisk og galskapen kvinnelig. Freud er i aller høyeste grad delaktig i dette. «Hysteri» har plass i dagligspråket, og det brukes nedsettende. Mest om kvinner, men med sterkere synlig effekt om menn.

Bruken av biologiske begreper har hatt store samfunnsmessige konsekvenser: Kjønnssrollegrenser, som setter regler for menneskelig praksis i det daglige livet, er bestemt ut fra «natur», ikke ut fra samfunnets behov for å plassere mennesker i tilskrevne roller. Slik har det samfunnsmessige, maktens sentrum, også hatt behov for en slik bruk. Det er ikke så enkelt å opponere mot naturen. Mytedannelse angår en «naturliggjøring» av menneskeskapte, kulturelle fenomener på en slik måte at mytens opphav tilsløres. Slik får myten evighetsstatus og benyttes for eksempel til å si noe om «det evig menneskelige» (eller «das ewig Weibliche», for å sitere Dikteren). Uterus er natur. Det er også natur at fosteret befinner seg der. Det er videre «naturlig» at dette faktum har en innvirkning på den menneskelige psyke. Men det er u-natur å blande biologi med *tilskrevne*, ytre rollebetingelser, som angår samfunnets behov. Det er å skape myter – som visse samfunnsmessige maktmønstre er tjent med for å opprettholde produksjonen samt en annen

myte: Sin egen (falliske) makts naturlighet.

Den stadig ambivalente og tvilende Freud er dermed svært nyttig for mytedannelsen, fordi en kan velge og vrake blant hans motstridende uttalelser. For eksempel ga den revolusjonære Freud også uttrykk for at han ikke trodde på det kvinner sa...

Hysterisk tale oppstår altså fordi «normalspråket», som angår både kroppen, begjæret og reglene fra det ytre, fra samfunnet, oppleves av den talende («pasienten») som *utilstrekkelig*. Skal individet kunne gjøre noe med sin selvoppfatning, sine egne subjektgrenser (være subjekt for seg selv), sin egen kvinnelighet, så må dette «noe» på en eller annen måte ta plass i talen. Språkliggjøring er synliggjøring. Skal de samfunnsmessige maktforholdene, som i vesentlig grad er bygd opp omkring kjønnsrollegrenser, endres, må, som sagt, språket endres.

Julia Kristeva anså litteraturen som et spesielt velegnet forskningsfelt fordi en her vil finne ekstremene for det kommuniserbare. Litteraturen, spesielt den eksperimentelle, er på en språklig grense. Her artikuleres og kombineres alle tenkelige diskursformer (f.eks. religiøs, politisk, vitenskapelig osv.), og slik kan ny og uventet mening stadig produseres.

Gjennom sin grensetilstand, som synliggjør normalitetens og kommunikasjonens og subjektets grenser, er det en interessant forbindelse mellom utforskning av kvinnesubjektet, kvinnelighet, og «forstyrrelser» i det talte. Ikke for å diagnostisere, men for å se mulighetene til å la subjektet ta plass, endre posisjon.

Penismisunnelsen

Hva består den utilstrekkeligheten av, som fører til at noen velger en «annen tale»? Den *mangelen* som gjør at kvinner liksom ikke finner seg til rette i «normal»-språket, som

gjør talen hysterisk eller som ofte plasserer kvinnelige forfattere i marginalen – enten de eksperimenterer (da kan det vurderes som for «sært» og utroverdig), eller de skriver seg opp mot det mer tradisjonelle, for eksempel realistiske romaner (da er det for klisjépreget, foreldete former, ikke nyskapende, uinteressante etterlikninger o.l.).

Har kvinners dyptgripende følelse av ikke å finne seg til rette i språket noe å gjøre med «sannheten» bak begreper som «hysteri», «kastasjon», «penismangel» og «penismisunnelse», disse begrepene som angår kjønnsdifferensieringen, og som reduserer kvinners verdi før de har fått sagt et ord eller tenkt en tanke? At Freuds ord i så måte har satt spor etter seg, er utvilsomt. Men skal vi virkelig tro på det? Hvordan kan vi forholde oss?

Et sted forteller den svenske forfatteren Kerstin Strandberg følgende sjarmerende historie: Liten pike og liten gutt er alene og leker skal-vi-kle-av-oss-og-se-på-hverandre-leken. Da plaggene er falt til jorden, stirrer hun fascinert på hans lille hudfold av en dings der nede mellom bena, og utbryter: «Så bra at du ikke har fått den der midt i ansiktet!»

(Tør jeg forresten minne om at dr. Fliess, som på et tidlig tidspunkt samarbeidet med Freud, hadde en teori om *nesen* som symp-tombærer...)

Flere liknende historier finnes, blant annet hos danske Maria Marcus som har skrevet en viktig bok om kvinner og masochisme. Poenget for disse kvinnene er å understreke det latterlige i at pikebarn skulle oppleve noen form for misunnelse når de (første gang) ser et mannlig kjønnslem.

Selvsagt er det latterlig. Penismisunnelsen er ikke et konkret, anatomisk problem sånn i det daglige. Men bevisstheten om betydningen av *det falliske* i vår patriarkalske, samfunnsmessige kontekst er *nedfelt i språket*, og er like fullt en del av oss. Selv

om vi forneker eller mistror penismisunnelsen som biologisk realitet, så eksisterer den fordi den har tatt bolig i det språket som vi lærer er et fornuftig og kommunikativt språk, det språket som setter reglene og som vi sosialiseres inn i. Fallos er et sentralt symbol.

For Freud dreide penismisunnelsen seg om følgende: Når barnet i sin utvikling etter noen få leveår når den ødipale fasen, oppstår en krise. Inntil da har gutters og jenters utvikling vært sammenfallende, på sett og vis «mannlig». Men så kommer et punkt hvor, ubevisst, Faderen oppleves som dramatisk truende for barnet. Barnet har så langt hatt Moderen som sitt første kjærlighetsobjekt, men nå håndhever Faderen sin rett til Moderen alene. En straff, kastrasjon, truer om barnet bryter det forbudet Faderen setter. Gutten måler seg heretter med Faderen og innretter seg etter den sterkere rivalens ønsker. Kastrasjonsangsten regulerer begjæret og styrer det etter hvert i retning av mer akseptable kjærlighetsobjekter.

For piken får utviklingen en noe annen karakter. Når hun foretar den ubevisste sammenlikningen mellom sitt eget kjønn og Faderens, opplever hun en mangel i forhold til ham. Hun *er* kastret. Og dette har store konsekvenser, for hun vil dermed aldri (innenfor de gitte grensene) oppnå egentlig «normalitet». Hun vil eksempelvis kunne bli overdrevent feminin (hemmet psykisk, narsissistisk), eller overdrevent maskulin (f.eks. intellektuell, noe som ble ansett som hemmende – og skjemmende for hennes kvinnelighet), eller altså hysterisk.

Denne mangelen på det psykiske, symbolske nivået, mente altså Freud, ble aktualisert og bekreftet gjennom virkelige opplevelser. Synet av penis første gang skulle minne henne om det ønskelige som bare han har, altså en «historie» som ikke er fullt så søt som den ovenfor refererte. Hennes

søken ville dermed for alltid være begrenset av mangelen på en annen og mer konkret måte enn mannens.

Fallisk tale: Sentrum og margin

Ifølge nyere psykoanalytisk teoridannelse mener en altså at barnet konstitueres som subjekt idet det opplever *atskillelsen* fra en onnipotent (hun har «alt») moder og gis et språk. I Lacans og Kristevas teorier er *det falliske*, som dermed representerer både Moderen og det som kommer utenfra, selve mangelens og dermed *språkets symbol*. Forestillinger om *kastrasjonen* angår begge kjønn, samtidig som symbolet er Faderens Symbol: Det som markerer forskjell. I vår kultur, hevder denne teorien, styres altså språkets regler etter Faderens Lov. Fallosen er «ursymbolet».

Det er selvfølgelig vanskelig å forstå hvordan Fallosen kan gis denne fundamentale symbolverdien uten på samme tid å videreføre det kjønnsrollesynet som Freud forbindes med, og det er dessverre for komplekst til å diskuteres ytterligere her. Poenget er imidlertid å holde fast ved at det ikke alene dreier seg om en låst, biologisk «bestemmelse», men om en gitt symbolverdi i en gitt språklig struktur som utgjør vår menneskelighet som avgrenset, men i bevegelse.

Kjønnsdifferensieringen ligger med andre ord «alltid allerede» (en av Kristevas yndlingsformuleringer) i språket, som er fallisk i sin dypeste symbolfunksjon. Mangelen og separasjonsangsten er psykiske realiteter, men på et annet nivå enn Freuds biologisk baserte postulater om penismisunnelsen. Like fullt *forholder* en seg til penismisunnelsen, fordi den er en *språklig* realitet.

Å være kvinne er altså å være subjekt plassert i en *språklig marginal* posisjon,

der sentrum er representert ved Faderens Lov. Som hysterien, befinner kvinnen seg i utkanten av rasjonalitetens sentrum. Å skulle forandre på denne situasjonen er å skulle forandre på forholdet mellom margin og sentrum, forsøk på forskyvning av en maktbalanse. Spørsmålet er *hvordan* dette faktisk kommer til uttrykk. En analyse av Herbjørg Wassmos *Dinas bok* gir noen interessante eksempler i så måte.

Men marginalisering i språket er altså ikke et spesifikt kvinnelige fenomen. Det er heller ikke sykt. «Sykt» blir det først når noe slår feil i utviklingen og forhindrer barnet fra å plassere begjæret og relasjonen til objektverdenen inn språket, men da er vi på et annet nivå. Da kommuniserer ikke språket lenger.

Julia Kristeva trekker altså inn betydningen av den ytre verden når hun skiller mellom sentrum og margin: Ethvert samfunn har sine «utgrupper», dissidenter, ut fra forskjellige kriterier: Kjønn, klasse, forbrytere, gale osv. (Jfr. de siste månedenes maktforskyvning i Øst-Europa: Lech Walesa var i går en feiret opposisjonsleder, i dag av mange ansett som en selvopptatt demagog. Dissident i går blir president i dag.)

Dette er én måte å bestemme kvinnelighet på. Julia Kristeva tror med andre ord ikke at det finnes et eget kvinnespråk, som f.eks. Hélène Cixous går inn for, men at språket konstituerer det kvinnelige som forbundet med «det annerledes» i vår vestlige, samfunnsmessige kontekst.

På tampen – av teorien Men hva skjer – hypotetisk – om det er mulig å desentralisere og underminere Fallosens fundamentale symbolverdi? Dekonstruerer en samtidig hele den psykoanalytiske teoriens basis? Kanskje det. Men i så fall med samme undergravende innsikt som teorien

selv hevder. Slik både bekrefte og undergraves den – i paradoksets paradoks i n'te potens...

Wassmos skrift og Dinas galskap

I Herbjørg Wassmos siste roman, *Dinas bok*, møter vi en ganske annerledes kvinne: Selvstendig, sterk, mektig og herskende. Erotisk. Skremmende. Drepande. Maskulinisert? Dina bryter med alle regler. Herbjørg Wassmos romantekst er også sterk og uregjerlig. Noe ved skriften er annerledes...

1

Kort fortalt: Dina er lensmannsdatter, men vokser opp som en bortsatt «ulvunge» etter en ulykke som koster moren livet. Dina er (ufrivillig) medskyldig i det som skjer. Hennes eneste «dannelse» skjer gjennom musikken, hun lærer opp til å spille cello. Forøvrig har hun et glimrende hode for tall.

I 15-16-årsalderen giftes den usosialiserte og «ville» jenta med den mye eldre, rike Jacob på Reinsnes. Dina oppdager seksualitetens gleder og sliter ut Jacob. Han viker til slutt unna, og søker delvis tilflukt hos en annen. Like etter har Dina en finger med i spillet når Jacob dør.

Som enke og hersker på Reinsnes sosialiseres Dina og endrer seg fra å være ansvarsløs og vill, til å ta hånd om driften av gården og kontrollere alt som foregår. Like fullt beholder hun sin «monstrøse» egenart, og tar seg til rette med hensyn til menn, musikk og alkohol.

Russeren Leo kommer så inn i livet hennes, og fra da av forandres hun fra å ta for seg av alt hun har, til å løpe etter det hun i én forstand ikke kan oppnå. Leo elsker henne, men vil ikke bli bofast.

Dina tar livet av Leo, mens den nokså neglisjerte sønnen hennes, Benjamin, uten hennes vitende, er til stede. Beskrivelsen av guttens reaksjon forbinder barnets gru med hennes egen opplevelse av morens død. En gjentakelse, like fullt totalt annerledes.

2

Dinas bok har form som en historisk roman med handlingen lagt til om lag 150 år tilbake i tiden. Både det særpregete, nordnorske miljøet, som kunne tillate en så spesiell kvinneskikkelse, og tidsaktuelle begivenheter (levemåte, kornmangel, den russisk-tyrkiske krigen, Norges forhold til Sverige m.v.) er omhyggelig beskrevet og gir inntrykk av autenticitet, sannhet. Rammen er med andre ord ganske realistisk, troverdig.

Men både Dina selv og romanen som tekst sprenger grenser. Dina vokser liksom alt annet over hodet, og *Dinas bok* benytter utradisjonelle virkemidler. Det er åpenbare forbindelser mellom tekstens egne virkemidler og Dinas særegne kommunikasjonsformer. Hun snakker med de døde (spesielt moren), som er «tilstedeværende». Dina knytter folk til seg gjennom døden. Hun leser mye i Det Gamle Testamente, som for henne er *Hjertruds bok*: Den bærer morens navn. Opphavet og språket er hos Moderen.

Romanen er delvis skrevet opp mot en gammeltestamentlig diskurs. *Sitater* fra flere av GT's skrifter, som eksempelvis «Salomos Høysang», som gir *kjærligheten* språk, «Jobs Bok» som tar opp *lidelsen* og Mosebøkene, som setter *Loven*, danner opptakt til hvert kapittel. Noen ganger dreier det seg om innholdsmessige forbindelser, men mer vesentlig er at GT gir en språkmulighet som dagligspråket er fattig på: Sorgen, atskillelsen, nærheten...

Dina har makt blant annet gjennom sine

særegne språklige uttrykk: Stumheten, musikken, skriket, seksualiteten og kroppen, tallene og samtalene med de døde, overtar for dagligdags kommunikasjon. Hun er suveren i forhold til omgivelsene. De har ikke noe å stille opp mot Dinas uavhengighet, og de tvinges til å handle med henne som sentrum. Dina har «mer» språk. Dina *vet*.

3

Dina er en marginal skikkelse, hun er «gal» – inntil hun får sosial makt, da er hun først og fremst mektig. Alle de andre sirkler omkring henne, gjør henne til sentrum, de marginaliseres. De som ikke tilpasses dette mønsteret, må dø. Menn som ikke underordner seg, kontrolleres av Dina gjennom døden.

Som suverent subjekt er Dina en gang for alle gjort fortrolig med døden og må leve med den. Kontakten med den døde moren i ly av en bibelsk språkverden lar henne overskride dødens endelige avvisning. Hun *har* opplevd det verste, og i likhet med Sofokles' Kong Oidipus påtatt seg den ytterste, men ikke bevisste, skyld. Derfor behøver hun ikke å frykte straffen. Hun er «alltid allerede» straffet: Hun *er* straffen. Men i motsetning til Oidipus' skjebne, har tildragelsen gjort henne seende og «potent», ikke blind(t) forstående.

«Hva skal en stille opp mot et menneske som ikke frykter straff», legger teksten en av sine fiktive menn i munnen. De frykter straff. De frykter *Dinas straff*. Kastrasjonen. I det øyeblikket de setter seg ut over den, dør de. Dinas blikk, hennes viten, dreper. Typisk nok vrenger også *Dinas bok* på myten om «misunnelse ved første blikk»: Første gang Dina ser en gutt naken er det *han* som blir «forhekset» av å bli sett, han fylles av begjær ved hennes blikk. Det er

han som siden vil ha: *Hun symboliserer mangelen.*

Hun undersøker ham med ubluferdig nysgjerrighet og sammenlikner ham med hestene, ikke med seg selv. Det samme skjer når hun første gang ser den voksne Jacob uten klær. Dina hemmes ikke av sitt begjær. Hun tar det hun vil ha, når hun vil ha det. Også hun drives av begjær, hun er begjæret. Når alt annet slår feil, når hun må ettersøke den bortreiste elskeren Leo langs hele kysten, da er døden til slutt ingen avgjørende atskillende grense. Døden forer. Kjærlighet angår tilstedeværelse.

Dina hevder altså sin egen eksistens ved å overskride grensene til *døden*, ved å fortsette kommunikasjonen etter døden, med de døde. Hun har ikke kontroll over dem, men de er der. Men den kvinnelige eksistensen hevdes ikke gjennom selvmordet, slik som så mange litterære kvinneskikkelser, men gjennom den stadige *gjentakelsen* av mordet, ved selv å myrde.

4

Det er *Dinas Lov* som gjelder..., slik tittelen *Dinas bok* og den gammeltestamentlige «innrammingen», men også gjennomsyning av romanspråket forøvrig, skriver seg inn mot en særskilt dybde i vår kulturs språklige fundament. Et etablert mønster brytes ved å plassere kvinnen i talens midte: I historien – og i Bibelen: *Dinas bok* blir som en «mangelens bok» som skrives inn i Bøkenes Bok, som tar plass.

Dinas bok er en moderne, genrebrytende roman, et moderne kvinneeksperiment, blant annet ved at den skriver seg opp mot former (historisk realisme) og forbilder (kvinnebilder) som den i neste omgang stadig undergraver. Men bruddet, som må kommuniseres, er innenfor «malen»: Rege-

len, realismen, rasjonaliteten, normaliteten...

5

Men hva står vi så egentlig overfor?

En hysterisk tekst der en overerotisert, dyrisk og maskulinisert kvinneskikkelse er på vill jakt etter mannens penis, som en fetisj, og der forfatteren aggressivt vil favne om det hele ved gjentatte fadermord?

Bekrefter *Dinas bok* Freuds teorier om penismisunnelse og kvinnelig hemmende galskap?

Eller dreier deg seg om en annerledes marginal tekst, som er seg sin marginalitet bevisst og presser marginalitetens grenser, og som dermed skaper sitt eget, nye sentrum ved å hev(d)e seg suverent over Undertrykkelsens Symboliserte Makt(mangel) Nr. 1?

Bekrefter dermed teksten Kristevas teorier om at lingvistiske forandringer konstituerer forandringer i subjektets status? Viser *Dinas bok* gjennom sitt skriftekspériment en utvidet kvinnelighet, som styrker kvinnesubjektet som subjekt? Sentraliseres kvinnen gjennom *Dinas* «kjempekvinne» (uten sammenlikning forøvrig, men med en fornøylig assosiasjon til Fay Weldons hovedperson i *En hunndjevels bekjennelser*).

Eller? Eller!

I *Dinas bok* fortsetter med andre ord Herbjørg Wassmo det prosjektet som hun begynte med i Tora-trilogien. Men der er språkeksperimentet, genrebruddene, mindre direkte, mindre synlige. Tora er mer «alminnelig», men dermed også syk. Hun utvikler i likhet med Dina en slags «språklig galskap». Men Toras språk, som minner om psykotisk tale, defineres «ut» idet Tora definitivt settes utenfor samfunnets økososiale kontekst.

Tora-teksten er, med sine fortelletekniske grep, ambivalent. Også her brytes de realistiske rammene, blant annet ved hjelp av *intertekstuelle* forbindelser: «Sammenblanding» av diskursformer, en dialog med tidligere litteratur (Torborg Nedreaas' Herdis-bøker), en flytende avgrensning mellom opphav og «identiteter». Som i *Dinas bok* bevisste *konstruksjoner* som fungerer på tvers av den realistiske illusjonen, men som skaper spenning omkring kvinnesubjektets muligheter. Den fiktive skikkelsen Dina ville, ironisk nok, ha vært umulig i en samtidsroman, vi har snevrere rammer for denslags oppførsel i dag. Hun hadde blitt institusjonalisert, «fått» asyl... Tekstens historiske rammer og annerledes språk gjør den mektige Dina mulig uten å «hysterisere» henne, annerledes formspråk tillater annerledes subjekter... Vi står overfor en slags omvendt (kvinne)historisk frigjøring, men med teksthistorisk binding – «frigjøring»? – på modernitetens og galskaps egne vilkår: *Hun* har bevisst tatt ordet.

Men beholder hun det?

Dinas bok gir ingen åpenbare løsninger, og min antydete lesning ligger i skjærings-

punktet mellom de nevnte alternativene, i konflikten mellom fordom og revolusjon. Nettopp det er faktisk produktivt: Dina med sine mange drap postuleres ikke som et kvinnelig forbilde. Hun er et «symbol», hun representerer noen psykiske krefter som angår atskillelsen der mennesket får (plass i) språket.

Lesningen setter spor etter seg: Leseren blir tvunget til å se seg selv i bevegelse, se sin egen eksistens springe ut av konflikten mellom ulike posisjoner. En ser prosessens muligheter, ikke et gitt mål. Samtidig som en ønsker å velge...

Spor etter Freuds ord

Og det er da ganske – normalt?

Rakel Christina Granaas
Universitetslektor
Nordisk institutt
Odense Universitet

Moderskapets etikk.

Frå Jomfru Maria til Julia Kristeva

Moderskapet er eit relativt nytt emne i humanistisk forskning. Sigrid Bø Grønstøl prøver i sitt forskingsarbeid å forstå kva moderskap har betydd og betyr for kvinners kulturelle aktivitet, for produksjon av vitskap, kunst og litteratur. Og meir spesielt, korleis er forholdet mellom moderskap og den litterære teksten?

I den moderne feminismens bibel frå 1949 *Det annet kjønn* presenterer den franske filosofen og forfattaren Simone de Beauvoir forholdet mellom moderskap og kreativitet som eit dilemma, som ein motsetnad mellom *immanens* og *transcendens*. Å leva i immanens er å vera avgrensa eller stengt inne i ein liten sirkel av ikkje-kreative og repetitive rutinar. Å leva i transcendens er å engasjera seg i åndelege og kreative prosjekt som stadig utvidar sjølvet og styrker den frie eksistensen. (de Beauvoir, 1988)

Ortodoks freudiansk psykoanalyse si snedige teoretisering av dette dilemmaet er ein premiss for Simone de Beauvoir si bok om det andre kjønn. Koplinga mellom biologisk og kulturell kreativitet som to aktivitetar som – hos kvinner – erstattar og utelukkar kvarandre, fekk i ortodoks psykoanalytisk teori hevd som basalt i kvinners utvikling.

Ein ekstrem konsekvens av denne polaritetstenkinga har vi i den amerikanske femi-

nisten Shulamith Firestones bok, *Kjønnenes dialektikk*. (Firestone, 1970) Firestone hevdar at moderskap og kvinnefrigjerung ikkje kan sameinast. Difor må kvinner slutta å vera biologiske mødrar, alliera seg med den teknologiske og medisinske utviklinga og gå inn for fosterutvikling utanfor kroppen på reagensrøyr i laboratorium. Resonnementet er at det er nettopp moderskap og morsrolle som har gitt kvinner annanrangsstatus i det moderne samfunnet – og at det er dette kvinner må frigjera seg frå. At dette er ein feministisk blindveg, er lett å sjå. Men utover dette kan ein seia at moderskapet har vore og er eit lite utforska og lite teoretisert område.

Materialet er derimot overveldande for den som vil studera *mor som objekt* i kulturen, mor sett av ein annan, barnet, sonen, kunstnaren. Eit godt døme er den store studien *Die grosse Mutter* frå 1955, av den tyske jungianaren Erich Neuman. Neuman søker å kartlegga mor som «arketype», å

beskriva dei kollektivt nedarva førestellingar vi har om «mor». Det basalt kvinnelege karakteriserer Neuman med bildet: Den store behaldaren, det store karet, eller som det heiter i den engelske omsetjinga av boka, «the big container». Biletet på dette kvinnelege er eit rom som inneheld noko og verner om sitt innhald. Når det feminine har så stor plass i symbolverda, så er det på grunn av den basale funksjonen morsfiguren til alle tider har, å gi barnet vern, varme og næring. (Neuman, 1974)

I psykoanalytiske kreativitetsteoriar blir denne arkaiske morsfiguren oppfatta som både objekt og materiale for kunstnarisk aktivitet. Kunstnaren er ein person som leikar med kroppen til si eiga mor, morskroppen er eit vakkert landskap som kunstnaren utforskar.

Men kva skjer så når denne morskroppen er kunstnaren? Skriv også mor som barnet til si eiga mor? Eller finst det andre tekstlege uttrykk for mor?

Moderskapet sitt språk?

Den amerikanske forfattaren og litteraturforskarer Adrienne Rich skriv at dei fleste litterære og visuelle bilete av moderskapet kjem til oss filtrerte gjennom kollektiv maskulin bevissthet. (Rich, 1976) Ein måte å justera dette tankegodset på, er å ta utgangspunkt i og utforska sitt eige moderskap. Men då blir det gjerne kollisjon mellom personlege erfaringar og internaliserte kulturelle mytar.

Kvinner som skriv litterært om moderskapet, framstiller det ofte som eit slags nullpunkt i bevisstheten. Moderskap blir gjerne framstilt som noko gløymt, tapt eller skjult. Kvifor det? Har vi ikkje språk for det og er det slik at det vi ikkje har språk for, heller ikkje eksisterer? Eller er det slik som franske feministar hevdar, at kvinners opplevingar av moderskap krev eit nytt og

annleis språk, andre teksttypar, andre litterære og språklege kodar?

Julia Kristeva har kome med radikalt nye teoriar om forholdet mellom moderskap, kreativitet og språk. Julia Kristeva er ein sentral person i fransk intellektuell debatt, skolert i astronomi, filosofi, lingvistikk, litteraturvitskap og psykoanalyse. I fleire artiklar og i boka *Hérétique d'amour* (i engelsk omsetting *Tales of Love*) skriv Kristeva om forholdet mellom moderskap, kreativitet og tekst. Også ho etterlyser i utgangspunktet mors subjektive tale eller tekst. I vår kultur har vi berre to teksttypar som beskriv moderskapet, hevdar ho. Det er legevitenskapen og teologien. Medisinsk vitskap beskriv kva som fysiologisk går føre seg i morskroppen under t.d. graviditet og amming. I kristen teologi er morsfiguren åndeleggjort. Jomfru Maria er eit heilag band mellom mennesket og Gud. Analogt med ideen om den arkaiske mora er ho plassert som ein garantist for evig liv på begge grenser av den menneskelege eksistensen, ved fødselen og døden. Men, meiner Kristeva, i vår sekulariserte verd taper religionen og Maria-figuren makta si – resultata er at vi snart står utan ein kulturell representasjon av moderskapet.

Den subjektive teksten, talen, om moderskapet er tvingande nødvendig. Det held ikkje for kvinner, feministar eller andre, å avvisa moderskapet. Når kvinner gjer det, er det fordi også dei forvekslar moderskapet med fantasiane om den falliske mora, med mor som objekt. Det er avgjerande for all kvinneleg skaping og nyskaping at moderskap og kreativitet og forholdet mellom dei blir forstått betre, hedvar Kristeva. Det er tvingande nødvendig å analysa og lytta til det dagens mødrer sjølv seier om moderskapet.

Julia Kristevas til nå mest interessante bidrag til utforsking av forholdet mellom moderskap og tekst er artikkelen «Stabat Mater» frå 1974, trykt på nytt i *Tales of Love*.

Tittelen «Stabat Mater» refererer til middelalderhymnen om Jomfru Maria si sorg ved å sjå Jesu pinsler på korset. Artikkelen er interessant på tre måtar: Kristeva søker å visa at den vestlege kulturens tradisjonelle tekstar om moderskapet er begrensa og utilstrekkelege. Ho tilbyr sjølv ein, rett nok både ufullstendig og prøvande, teori om forholdet mellom moderskap og kreativitet. Endeleg skriv ho sin eigen moderskaps-tekst som eit døme på kva denne kreativiteten kan vera. Kristeva sitt primære prosjekt er ikkje å fortelja kva moderskap i dag er, men å opna for at det skal vera mulig å skriva og å analysa *tekstane, diskursane, språket* om moderskapet.

I artikkelen diskuterer Kristeva kva Jomfru Maria-kulten har betydd for oppfatningane av moderskap og femininitet til ulike tider. Om den religiøse krafta i madonnafiguren primært er knytt til katolsk teologi, har figuren ei symbolsk kraft som også er prega av og har styrt Vestens ulike historiske oppfatningar om det kvinnelege og det moderlege. Myten om Jomfru Maria eksisterer også i sektorar utanfor den katolske kyrkja. Det kristne madonnabiletet er generalisert til eit allment morsideal. Når madonnamyten har hatt så stor symbolsk kraft både i og utanfor den katolske kyrkja, er det fordi figuren i sine historiske variantar representerer kvintessensen av tradisjonell femininitet: underkasting, ømhet, følsomhet, tilpasning, miskunn, toleranse, ydmykhet. Moderskapet så å seia «kulminerer» i denne myten som i nesten to tusen år har kryssa gjennom kulturen vår. Julia Kristeva går vidare og spør: Kva er det ved denne myten som tilfredsstillar menns fantasiar om det feminine? Kva er det ved denne myten som også har tilfredsstilt kvinner? Og kva for aspekt ved moderskapet er det myten teier om?

Maria er både menneskeleg og guddommeleg på same tid. Ho er kvinne og befrukta utan å kjenna mann, som det står i

den nynorske bibelen. Som befrukta av ein tredje instans, den heilage anden, er ho utan seksualitet og synd. Maria er mor utan kropp, graviditet og seksualitet. Det er eit åndeleggjort moderskap i tråd med det kristne synet på kroppen som syndig. Jomfrufødselen er omtalt i evangelia og dermed bibelsk korrekt. Men mykje ved Maria-figuren, slik ho har framstått gjennom tidene, er konstruksjonar i ettertid. Når kyrkjemøtet i år 451 erklærer Maria som evig jomfru, finst det ikkje evangelisk grunnlag for det. Så viktig blir det å frita Maria-figuren for seksualitet og synd at også Marias mor, Anna, seinare blir erklært jomfru i den katolske kyrkja.

Guddommeleggjeringa av Maria-figuren er forsterka ved at ho blir Guds mor i tillegg til Jesu mor. Ho får dessutan rolla som Jesu dotter, søster, brur og ektevidde. Slik blir det konstruert ein absolutt totalitet av alle aspekt ved både det kvinnelege og det heilage; Gud, mor, dotter, søster, brur og frelsar i same reine, jomfruelege kvinneperson. Denne heilage totaliteten blir fullkommen ved at Maria også blir fritatt frå døden. Etter eit katolsk dogme vedtatt i 1950, dør jomfru Maria ikkje. Hennar lagnad er meir strålende enn Sonens. Maria har inga grav, treng heller ikkje stå opp frå dei døde, ho blir teken opp til himmelen direkte.

På grensa

Så spør Kristeva i artikkelen: Er det slik at mennesket, ved å postulera denne totaliteten av gud og moderleg kjærleik i dødens plass på grensa for den menneskelege eksistensen, kan rå med det utenkelege, døden? Og tilsvarar dette, psykologisk sett, kanskje eit minne om den primære omsorga som sikra omsorga for det nyfødde mennesket? Og, spør Kristeva, er det tilfeldig at Jomfru Marias himmelfart blir dogme nettopp i 1950? Kva slags dødssangst skulle dette dogmet imøtekoma,

etter den mest dødelege av alle krigar? Er det slik at det vesle dødelege mennesket treng denne morsfiguren for å kunna rå med sin eigen sårbare eksistens?

Kristeva spør så: Kva er det denne myten tilfredsstillar hos kvinner som mødrer? Og svarar: Ei jordisk kvinne forvandla til himmelsk dronning, som samstundes sit på toppen av verdsleg makt som kyrkja si mor, kan gi næring til kvinners draumer om storhet og verdighet. Maria kan, for kvinner som er bundne til ein fysisk eksistens, bli modell for eit åndeleg kvinneliv. Dessutan, fantaserer Kristeva, kan Marias befruktning av ein tredje instans, stimulera og imøtekoma kvinners ønsker om fridom frå maskulin dominans. (Eg treng ikkje deg for å få barn, når eg kan befruktast av den heilage anden eller Gud, ein pakt mellom Gud og kvinne som mannen ikkje har del i.)

Men myten teier om viktige ting ved kvinnelivet: Om dei er tilfredsstillande på fantasiplanet, er ideala som er satt opp i Maria-figuren umogelege å nå for levande kvinner av kjøt og blod. Ei kvinne verdig dette idealet må vera nonne eller martyr og forneakta seksualitet og jordisk ekteskap. Myten teier om dei kroppslege og psykologiske sidene ved befruktning, graviditetar og barnefødsalar.

Det moderne kvinner treng når Maria-figuren har tapt si symbolske makt, er nye representasjonar for moderskapet, ein ny moderskapsetikk. Det vil seia, ein etikk som ikkje deler moderskapet i ei heilag og ei syndig side, som ikkje fornektar dei kroppslege sidene ved befruktning, graviditet og barnefødsalar. Ein slik etikk må nettopp byggja på mors eigen subjektive tale, på mors kunnskap om kva som går føre seg i kroppen og i sinnet. Men finst denne talen? Og korleis få denne talen fram?

Mot kulturens dilemma, barnet eller kunsten, antyder Kristeva at moderskap og kreativitet kan gå hand i hand. Eg siterer nå frå ein artikkel frå 1977:

Så langt frå å stå i kontrast til kreativitet (som den eksistensialistiske myten framleis prøver å få oss til å tru) kan moderskapet – om dei sosiale og økonomiske forholda rundt det ikkje er for tynande – favorisera ein spesiell kvinneleg kreativitet. I alle fall på den måten at det løyser band og lar lidenskap sirkulera mellom liv og død, sjølv og den andre, kulturen og naturen.

Opna språket for moderlege tekster

Når Kristeva plasserer mora på terskelen mellom natur og kultur, er det «posisjonar» i psyken ho refererer til, posisjonar som har med språk å gjera. I tråd med nyare fransk psykoanalyse ser Kristeva det slik at mennesket blir eige subjekt, skilt frå morskroppen, når det lærer seg språket. Språket kjem i staden for den tapte morskroppen. Men restar frå den førspråklege tilstanden saman med morskroppen kan visa seg i språket også etterpå, som lyd, rytme, intonasjon, brot og tomrom, meir konkret, som oppbrotet og ulogisk syntaks, spel med språklydar og rytmiske effektar – slik språket gjerne er i modernistiske litterære teksttar. Desse impulsane er nyskapande i språket, dei kan bryta opp etablert maktspråk og fornya talen, språket og tekstane.

Desse impulsane har kvinner gjennom moderskapet ein serleg tilgang til, meiner Kristeva. Dei kroppslege og psykiske erfaringane i graviditet, fødsalar og ammeperiodar fører kvinna så å seia tilbake i hennar eiga psykiske historie, til minnet om morskroppen, mot den førspråklege tilstanden. Det er dette Kristeva kallar grensa mellom natur og kultur. Når erfaringane her er vanskelege å få fram i språket og teikna, så er det fordi subjektet bevegar seg ved språket sine grenser, ved det som ikkje kan

seia i språk. Men nettopp her ligg muligheten for ein sereigen kvinneleg kreativitet – for ein annan slags tale, hevdar Kristeva. For her sirkulerer det pasjon, energi mellom naturen og kulturen, sjølvet og den andre.

Julia Kristeva skriv artikkelen sin om moderskapet, «Stabat Mater», samstundes som ho sjølv er blitt mor. Artikkelen inneheld ein vitskapleg analyse av morsmyten og er samstundes ein poetisk tekst om ei gravid, fødande og ammande kvinne som prøver å få fram i språket kva som skjer i kroppen og sinnet til mora når eit barn blir til. Ho ordnar teksten typografisk etter dette. Deler sida opp i to spalter og presenterer to teksttypar ved sida av kvarandre. Medan den vitskaplege analysen av Maria-myten går føre seg i teksten si høgrespalte, strevar motstemmen på teksten si venstreside med å koma fram, bryt opp sida, lagar og fyller tomrom i den akademiske teksten. Innhaldet i desse tekstdelane er glimt frå graviditeten, opplevingar frå fødselen og erfaringar med amming, bilder i bevisstheten frå mjuke netter med barnet på magen, lukt, rørsler, lyd frå det intime mor-barnrommet, blanda med minner frå då ho sjølv var barn ved si mors kropp.

Eg siterer frå teksten (mi eiga omsetjing):

Spent trommehinne som riv lyd ut av ei døv stille. Vind i graset, eit fjernt måkeskrik, ekko av bølger, bilhorn, av stemmer, eller ingenting. Eller min nyfødde gråt, ein spasme i synkopert tomhet. Eg høyrer ikkje meir, men trommehinna held fram med å overføra den klingande svimringa til kraniet, til håret. Kroppen min er ikkje lenger min, han vrir seg, blør, blir forkjølt, får tenner, siklar, hostar, blir dekkja av utslett og ler. Og likevel, når hans, mitt barns smil, kjem tilbake, så vaskar smilet hans berre augene mine. Men smerten, smerten hans – den kjem til meg innanfrå,

den er aldri skilt frå meg, smerten får meg straks til å brenna, utan ein sekunds ro. Som om det var den eg hadde fødd til verda og som ikkje ville skilja seg frå meg. Kvinna føder ikkje i smerte, ho føder smerten, den blir representert av barnet og installerer seg frå nå av permanent. Ein kan lukka auga, stoppa øyra til, halda kurs, gjera innkjøp, ordna huset, tenka på ting. Men ei mor er alltid merka av smerte.

Så eit sitat frå lengre ute i teksten:

Ei mor er permanent deling, ei deling av sjølv kroppen. Og følgeleg også av språket – og ho har alltid vore dette. Der nest finst avgrunnen, som opnar seg mellom kroppen og det, som har vore kroppens innhald, det er avgrunnen mellom mora og barnet. Kva slags samanheng er det mellom det som er meg, eller meir beskjedent mellom kroppen min og det som er innpoda i meg, som når navlestrengen er klipt over er ein utilgjengeleg annan. Min kropp og han. Ingen samanheng. Ikkje noko eg kan gjera. Og det frå dei første rørsler, dei første skrika, lenge før han har fått ein personlegdom motsett min, barnet, han eller ho, er uigjenkalleleg ein annan.

Vi kan kommentera desse to sitata slik:

Graviditet og moderskap er på den eine sida to i ein kropp som veks seg fysisk og psykisk saman utan grenser imellom; slik er det i graviditeten og slik vil det alltid vera også etter fødselen. Barnet si smerte er mora si smerte, alltid. Samstundes er desse to, frå barnet er innpoda i mora sin kropp og lever sitt liv utanfor hennar kontroll, to ulike individ, skilde frå kvarandre. Dei er både ein felles identitet og to identitetar skilde frå kvarandre – samstundes.

Det er dette som legg grunnlaget for

denne splittinga i morssubjektet som Kristeva beskriv. Som eige, avskilt individ er mora på språket si side som alle andre. Samanvoksen med barnet er subjektgrensene utviska. Dermed er også språket i fare. Denne spaltinga fører til at det kvinnelege individet tar opp fullstendig uforeinlege rom i seg, hevdar Kristeva. Svært ofte forblir desse romma fullstendig skilde. Når kvinner kan seia «orda stemmer ikkje med mi oppleving, dette passar ikkje til mi erfaring», så er det kanskje på grunn av dette. Så kan ein spørja om kvinner ikkje ville ha det betre, om det kunne opnast opp for eit språk, ein teksttype, ein diskurs, som kunne omfatta desse to delane av henne sjølv.

Kristeva pretenderer ikkje å seia sanninga om moderskapet. Det ho gjer er å prøva å opna for den moderlege teksten, for mor sin eigen kunnskap, for å justera kulturens morsmytar, for å gjera kvinners viktige erfaringar som mødrer språkleg synlege i kulturens hovudstraumar.

Der stansar Julia Kristevas teoriar om moderskapet – førebels – med mykje enno ukjent, usagt og uløyst, men med ei sterk oppmoding til moderne mødrer om sjølv å ta ordet.

Sigrid Bø Grønstøl
amanuensis
Høgskolesenteret i Rogaland

Litteratur

- Simone de Beauvoir: *The Second Sex*, London 1988, (*La Deuxieme Sexe*, 1949)
 Shulamith Firestone: *Kjønnenes dialektikk*, Oslo 1973 (*The Dialectic of Sex*, 1970)
 Julia Kristeva: «Stabat Mater» i Toril Moi (ed.): *The Kristeva Reader*, Oxford 1986 (*Histoires d'amour*, 1983)
 Erich Neuman: *The Great Mother. An analysis of the Archetype*, New Jersey 1974, (*Die Grosse Mutter*, 1955)
 Adrienne Rich: *Of Woman Born. Motherhood as Experience and Institution*, New York 1976





MØTER.SEMINARER

KONFERANSER

Kvinnene i Øst-Europa: Gubbeveldets fall – kvinnenes sjanse?

Likestillingsutvalget ved TDH arrangerte i vår et seminar om kvinnenes situasjon i Øst-Europa.

Marit Christensen fra NRK holdt foredrag om kvinnenes kår i Sovjet. Hun la vekt på paradokset om at likestilling som politisk program er skrevet inn i den sovjetiske grunnloven, samtidig som kvinnene i praksis står langt tilbake i samfunnet. Ofte er den sovjetiske kvinne dobbeltarbeidende, med utejobb og eineansvar heime. Aborttallet er svært høgt og for dem som styrer kjøkkenet er den økonomiske situasjonen verre enn på lenge, fortalte Marit Christensen.

Likestillingsseminaret fikk svært god oppslutning, ca. 150 personer var til stede. Samtidig viste likestillingsutvalget ved TDH utstillinga om kvinner i akademiske yrker. Også den var godt besøkt.

Øyvind T. Gulliksen

KOMMER

Graviditet og arbeid

Institutt for forebyggende medisin, Universitetet i Oslo, arrangerer høsten 1990 en forelesningsrekke rundt temaet graviditet og arbeid.

3/9-90: Kitty Strand og Ebba Wergeland (leger). – Fra prosjektet «Graviditet og arbeid»: Norske graviditets arbeidsforhold. Tilrettelegging av arbeid i svangerskapet. Sykmelding. Individuelle eller kollektive løsninger for graviditeten som særegen tilstand.

17/9-90: Eli Heiberg Endresen (sosialantropolog). – Fra prosjektet «På jobben med barn i magen». Arbeidsforhold og kulturelt klima rundt graviditeten i varehandelen.

1/10-90: Gro Hagemann (historiker). – Naturens lov og samfunnets vel. Et historisk perspektiv på rasjonalitet og mentalitet bak det kjønnsdelte arbeidsmarkedet, belyst gjennom lovgiving.

15/10-90: Karin Widerberg (rettssosiolog). – Foreldreskap og lønnsarbeid – særretter som beskyttelse eller grunnlag for stigmatisering? Bruk eller ikke bruk av rettigheter.

29/10-90: Hjørdis Kaul (sosiolog). – Strukturer som gir føring for integrering eller utstøting av gravide lønnsarbeidere.

Forelesningene holdes i Auditoriet, Institutt for forebyggende medisin, Gydas vei 8, Oslo, mandager klokka 13.00-15.30.

Mer informasjon fås ved henvendelse til Kitty Strand, Institutt for forebyggende medisin, Gydas vei 8, 0363 Oslo 3. Tlf. (02) 46 68 50.

«Deutschsprachige Dramatikerinnen der Gegenwart»

Oslo 8.-10. november 1990

Et seminar om kvinnelige dramatikere i tysk samtidsteater arrangeres i Oslo i november. I løpet av 3 dager vil vi belyse dette emnet fra flere sider. Arbeidsspråk blir tysk, delvis engelsk.

Vi åpner arrangementet torsdag kveld med en scenisk framføring av utvalgte deler av Gerlind Reinshagens drama *Die Clownin* ved Kirsti Grimm.

Fredag ettermiddag står Gerlind Reinshagen selv i sentrum; hun forteller om sitt arbeid, og det blir anledning til samtale, både om hennes produksjon og om kvinnelige dramatikere mer generelt. Lørdagen begynner vi med to foredrag: Anke Roeder, Institutt for teatervitenskap, Universitetet i München, og Elin Nesje Vestli, Germanistisk institutt, Universitetet i Oslo. Etter felles lunsj blir det kortere innlegg som nærmer seg temaet kvinnelige dramatikere ut fra flere innfallsvinkler: Anette Grønneberg (regissør), Cecilie Løveid (forfatter), Cecilia Ölteczky (dramaturg) og Alex Scherpf (oversetter og regissør).

Arrangementet er et samarbeid mellom Goethe-Institut og Elin Nesje Vestli.

Seminaret foregår i lokalene til Goethe-Institut, Oslo. Påmeldinger (innen 15.10.90) kan rettes til Goethe-Institut/Tysk Kultursenter, Grønland 16, 0188 Oslo 1. Tlf. (02) 17 37 30.

Kvinder og kommuner i Norden

Karlsunde Feriecenter,
Danmark

24.-26. oktober 1990

Med det formål at fremme samfundsvidenskabelig forskning om kvinder og nordisk kommunestyre arrangerer Center for Samfundsvidenskabelig kvindeforskning ved Københavns Universitet SAMKVIND, Retsvidenskabeligt Institut B, Københavns Universitet, samt Amternes og Kommunernes Forskningsinstitut, AKF, København, en tværfaglig og nordisk konference.

Konferencen har 3 hovedtemaer:

1. Kvinders deltagelse i kommunal- og lokalpolitik.
2. Konsekvenser af ændringer i og omfordelinger af de kommunale omsorgsfunktioner og omsorgs- og serviceydelser.
3. Kvinders betydning i den kommunale/offentlige økonomi som brugere og betalere.

Konferencen veksler mellem foredrag og arbejde i workshops. Conferenceafgiften er DKR 750, studenter og arbejdsløse DKR 300, og påmeldingsfrist er 21. september. Påmeldingsblankett samt program fåes ved henvendelse til SAMKVIND, St. Kannikestræde 11, DK-1169 København K. Tlf. 33 91 21 66.

Symposium on alcohol, family and significant others

A Thematic Meeting of the Kettil Bruun Society for Social and Epidemiological Research on Alcohol, March 4-8, 1991, Helsinki, Finland

Call for papers

Researchers interested in issues related to alcohol and family life, gender relations, and the informal responses to drinking are invited to participate in an international symposium. The objective of the symposium is to discuss the results of ongoing projects and to develop new ideas for further and possibly comparative research.

The presentations of the meeting would deal with the following themes:

1. *The patterns of informal control of drinking and its agents.* Women, wives and mothers in particular, act in many societies as informal drinking controllers. Studies that look at the cultural differences and changes in time would be of interest here.
2. *Women's changing role.* Studies that look at the changing patterns of women's drinking and the role women have in relation to others' drinking would be relevant. Ways of controlling women's own drinking is an important area that has not been much discussed.
3. *Private and public drinking.* Studies on drinking situations and contexts, where specific interest lies in looking at the differences in gender patterns and informal control of public and private drinking.

4. *Socialization of children.* Studies of the living conditions of children in families with alcohol problems, the children's coping mechanisms and their interpretations of the problem would be of interest here. Studies of the factors affecting the social transmission of alcohol use to the next generation would also belong to this theme.
5. *Social movements and policy measures.* Family members' organizations are important social movements affecting the alcohol policy climate. For instance organizations like Mothers Against Drunk Drivers or Parents of Drug Addicts have gained a lot of public attention. Al Anon is an important and widespread organization aiming at helping the family members. Another important topic here is society's intervention in problem families. What kinds of policies are adopted by social welfare agencies in relation to alcoholic families?

The symposium will be sponsored by the Social Research Institute of Alcohol Studies and the Finnish Foundation for Alcohol Studies. The local organizers will provide for free accommodation during the meeting, whereas travel costs as a rule have to be taken care of by the participants themselves. The registration fee will be \$200. However, limited and partial support for travel or registration costs will be available for researchers otherwise unable to attend the meeting.

The meeting will take place in Alko's training center Vuoranta, which is located by the sea about 20 kilometres from the city. The symposium language is English.

The abstracts for presentations should be sent at the latest by October 31st 1990 to the organizers. As all papers will be precirculated, one copy of your paper should be sent to the same address at the latest on January 1st 1991.

Organizers: Marja Holmila, Social Research Institute of Alcohol Studies, and Pia Rosenqvist, The Nordic Council for Alcohol and Drug Research.

Please send the abstracts to: Marja Holmila, Social Research Institute of Alcohol Studies, Kalevankatu 12 A, 00100 Helsinki, Finland, tel. 358 0 1333465.

The 4th Conference on Women Work and Computerization

An International Conference organized under the auspices of the IFIP WG 9.1 (Computers and Work) Tampere, Finland, June 30-July 2, 1991

Conference aims and scope

This is the fourth Women Work and Computerization Conference. The central issues for this conference are evaluation of research and practice concerning the computerization of women's work and education, and trends for the future.

Contributions from both men and women are invited. The papers should in some way address the theme *women - work - computerization*. As this theme is still at a pre-theoretical level, theoretical contributions are welcomed. At the same time, however, the conference aims to encourage empirical research. Consequently, interesting experiences and good ideas are also called for. Papers will be judged on their quality and relevance to the theme of the conference. Contributions can deal with, but need not necessarily be limited to, the following topics:

1. *Improving the quality of women's work.* How can women's way of working be supported by technology and especially computers? Career prospects?
2. *Employment, flexible use of the labour force and gendered division of labour.* Does computerization influence development of women's employment? Changing forms of employment? Telework? Has computerization an influence on gendered division of labour?
3. *New Technology and health problems.* New issues and research results? Are the problems medical, psychological or social?
4. *Female orientation in system design.* Is women's overall view allowed to influence the process and the product? Special aspects in designing female work?
5. *New technology and international division of labour.* Bying cheap labour force? East/west and third world issues?
6. *New technology, training and education.* Opportunities through suitable education? How to get girls to take up the challenges of new technology? Female oriented education?

More information from Anna-Maija Lehto, Central Statistical Office, P.O.Box 770, SF-00101 Helsinki, Finland. Tel. 358 0-1734 3223. Fax 358 0 1734 3554.

Nye perspektiver på forskningen om kvindebevægelserne

Sostrup Slot ved Grenå,
28.10.-1.11.1990

Formålet med konferencen er at samle ca. 50 nordiske forskere til en teoretisk diskussion af nyere tilgange til studiet af kvindebevægelserne - i en bestræbelse på at

overskride den traditionelle organisations-historiske tilgang.

Oplægsholdere bliver blandt andre Nancy Cott, Yale, Joyce Outshoorn, Leiden, Yvonne Hirdman, Göteborg, Kari Melby, Trondheim og en fransk kvindehistoriker/etnolog.

Konferencen retter sig til kvindebevægelsesforskere i de fem nordiske lande, primært inden for samfundsvidenskaberne og historie, både ældre og yngre forskere. Der vil dog også blive plads til en del forskere fra andre fag.

Vi søger om penge til støtte til rejsen for 5 yngre forskere. Øvrige deltagere må selv søge dækning af rejseomkostninger. Afhængig af de endelige bevillinger, vil der måske blive tale om et deltagergebyr.

Konferencen fungerer samtidig som start på et større forskningsprojekt, «Kvindebevægelses-projektet» ved Cekvina.

Tilmelding senest den 3. sept. 1990 til «Kvindebevægelses-projektet», CEKVI-NA, Aarhus Universitet, Finlandsgade 26, DK-8200 Århus N., Danmark. Tlf. 86 16 58 55. Program med tilmeldings-blanket fås samme sted.

Women in a Changing Europe. European Feminist Research Conference.

University of Aalborg,
Denmark. August 18-22, 1991

In cooperation with the E.N.W.S. (European Network for Women's Studies) the Committee of Feminist Research, under the Danish Council for Research Policy, is planning a European Feminist Research Conference to be held in Denmark, August 18-22, 1991.

The conference is planned to be interdisciplinary and inter-European in the broadest possible sense – providing a solid foundation to explore and strengthen the identity of Feminist Research in Europe. We hope to gather feminist researchers and those interested or involved in Women's Studies from all disciplines and from all parts of Europe – from the social sciences, the humanities, the technical sciences, the natural sciences, medicine and theology. We hope that the conference will be attended by participants from all over Europe – from Eastern and Central Europe as well as from the West, from the South as well as from the North.

1. *Women in a changing Europe*

Today's Europe is undergoing processes of cultural and political change. There is much talk of softening borders and of internationalization. What are the prospects for Europe's future? What can they mean for women? The first goal of the conference is to create a forum where women's situation in European processes of change can be focused upon.

2. *Differences and commonalities*

During the 1980's much of European Feminist Research has shifted focus from accentuating commonalities to emphasizing differences among women. Thought is preoccupied with differences – but this makes it even more relevant to pose the question: What accounts for the identity, the common ground of Feminist Research, when women are so different?

3. *The identity of European Feminist Research*

There is a need to strengthen European Feminist Research. Feminist researchers in Europe have thus far not succeeded in joining together around guiding points of common interest. The first interdisciplinary inter-European conference on Feminist Research is an attempt to come a step further in developing the



identity of European Feminist Research. It is thus important that many women with different experiences and points of view participate.

Tentative topics:

- Development Process and Policy
- Human Rights and Women
- Science and Technology
- Sexuality and Gender
- Gender and Work
- Europe and the Third World
- Media Communication and Information
- Political Participation and Female Empowerment
- Women and Diversity: Class, Ethnicity, Religion, Sexual Orientation and Age
- Women's Studies, Feminist Theory and Philosophy
- Language, Literature and Art
- Culture, Tradition and the Processes of Change
- Women and Nature

More information from Conference Secretariat, c/o Hanne Rothaus, University of Aalborg, Fibigerstraede 2, DK-9220 Aalborg Ø, Denmark. Tel. 45 98 15 85 22.

International Seminar on Gender and Economic Restructuring

Waterloo, Ontario, Canada
May 5-10, 1991

Sponsored by the International Geographical Union Study Group on Geography and Gender, the Women's Studies Program at the University of Waterloo, University of St. Jerome's College, is responsible for the International Seminar on Gender and Economic Restructuring.

Possible topics to be considered are gender and the environment; urbanisation; migration; reproduction and production; informal sector work; contingent work; basic needs provision; gender and the provision of social services; and the impact of the debt crisis. Emphasis will be on networking and on generating conceptual and methodological contributions to the study of geography and gender.

Proposal deadline is December 1, 1990. Submit an abstract of 500 words to Lindsay Dorney, Director of Women's Studies, University of Waterloo, Waterloo, Ontario, Canada, N2L 3G1, (519) 885-1211 x2880.

For information: B. Hyma and T. Bunting, Department of Geography, University of Waterloo, Waterloo, Ontario, Canada N2L 3G1, (519) 885-1211 x2422; Janet Momsen, Department of Geography, University of Newcastle-upon-Tyne, Newcastle, England, NE17RU, (091) 222-6000 x3646 Janice Monk, Women's Studies, SIROW, University of Arizona, Tucson, AZ 85721, USA, (602) 621-7338.

5. nordiske seminar i medisinsk kvinneforskning

Lysebu konferansesenter, Oslo
7.-9. februar 1991

Medisinsk kvinneforskning – grensesprengende vitenskapsteoretiske utfordringer?

Foreløpig program:

07.02.91

Hva er kjernen i den medisinske vitenskapsfilosofi? Hvordan har den medisinske vitenskap utviklet seg historisk? Hvilke debatter preger feltet i dag?

★ Cand-med. & cand.theol. Jan Helge Solbakk

★ Professor i filosofi Sandra Harding

08.02.91

Når er den medisinske kvinneforskningen i harmoni med den medisinske vitenskapsmodellen – og når kommer den på tvers? Hvor utfordres grensene – gjelder det f.eks. problemstillinger, metodevalg eller tverrvitenskapelighet?

★ Presentasjon av fire prosjekter, ett fra hvert av de nordiske land.

Hva er det som karakteriserer konflikter som oppstår rundt og i den medisinske kvinneforskningen? I hvilken utstrekning betyr det noe at dette er *kvinneforskning*?

★ Paneldiskusjon, nordiske seniorforskere.

09.02.91

Finnes det generelle vitenskapsteoretiske trekk som karakteriserer den medisinske kvinneforskningen? I så fall: Springer disse ut av et spesifikt kvinnelig kunnskapsgrunnlag? Eller dekker ideen om det universelle over betydelige ulikheter kvinner imellom?

★ Professor i filosofi Sandra Harding.

Vitenskapsteoretiske konsekvenser og framtidige strategier i nordisk medisinsk kvinneforskning.

★ Plenumsdiskusjon.

Det blir satt av tid til frie foredrag.

Arrangementet veksler mellom plenums- og gruppediskusjoner.

Seminalet arrangeres av Sekretariatet for kvinneforskning, NAVF, Sandakerveien 99, 0483 Oslo 4. Tlf. (02) 15 70 12.

Kurskomité:

Lege Kitty Strand, Institutt for forebyggende medisin, Universitetet i Oslo, Gydas vei 8, 0363 Oslo 3. Tlf. (02) 46 68 50.

Førsteamanuensis Kirsti Malterud, Institutt for allmennmedisin, Universitetet i Bergen, Ulriksdal 8C, 5009 Bergen. Tlf. (05) 29 81 19.

Kursavgift blir ca. kr 2000,-.

Interesserte bes henvende seg til Kitty Strand eller Kirsti Malterud.



The Mary Ingraham Bunting Institute of Radcliffe College

«Bunting Instituttet ga meg plass, stillhet og lys i to år da jeg desperat trengte disse tingene. Jeg skrev to bøker. Det var flott.»
Alice Walker, stipendiat 1971-73.

Bunting Instituttet er et tverrfaglig senter for kvinnelige forskere, forfattere og kunstnere. Rundt 40 stipendiater fra USA og andre land oppholder seg her hvert år for å arbeide på sine egne prosjekter. Instituttet tilbyr stipender og kontorer, samt er behjelpelig med å knytte kontakter til de forskjellige forskningsmiljøene i Boston-området. Det arrangeres en offentlig forelesningsserie, der stipendiatene legger fram sine forskningsresultater, beskriver sine prosjekter, leser fra sine bøker – eller de stiller ut i instituttets eget galleri. Det tverrfaglige og internasjonale miljøet gjør instituttet til et utrolig spennende, lærerikt og levende sted, og har hjulpet mange opp gjennom årene som har trengt et fristed og et «friår».

Bunting Instituttet ble opprettet i 1960 under navnet «The Radcliffe Institute for Independent Study» av daværende president for Radcliffe College, Mary Ingraham Bunting. Hensikten med instituttet var å gi

mulighet for kvinner fra Boston-området til å fortsette vitenskapelig arbeid også etter at de stiftet familie (og ikke hadde jobb), ved å tilby kontorplass og et «barnevaktsbidrag» i form av et lite stipend. Instituttet, som ble omdøpt i 1978, utviklet seg etter hvert og har til nå støttet bortimot ett tusen kvinner – med fulle eller delvise stipend, egne kontorer, forskningsmidler, osv. Det tverrfaglige og internasjonale miljøet setter et spesielt preg på instituttet og gjør det nokså enestående i sitt slag.

Selv tilbrakte jeg året 1988/89 ved Bunting Instituttet, som en av seks såkalte Science Scholars (akkurat dette programmet er dessverre nå bare åpent for amerikanske borgere eller personer fast bosatt i USA). Jeg var den eneste i matematikk – i tillegg var det en statistiker fra New York, en astrofysiker fra Bangladesh, en kjemiker fra India, en amerikansk biolog og en japansk fysiker. Dessuten var det ca. 35 andre «fellows» ved instituttet – billedkunstnere, forfattere, litteraturforskere, historikere, sosiologer, en lege, statsvitere, filosofer, jurister... samt to av pionerene innen arbeidet med hjemløse kvinner i Boston. Den kjente sørafrikanske legen og antropologen Mamphela Ramphele var ved instituttet i egenskap av «Carnegie International Distinguished Visitor».

Hver uke hadde vi en felles matpakkelunsj, der vi diskuterte instituttsaker generelt, og der ukas foredragsholder ledet en diskusjon om emner i tilknytning til foredraget. I tillegg var det faglige og sosiale sammenkomster av forskjellige slag, slik at man hadde god anledning til å bli kjent med de andre og til å diskutere fag på tvers av faggrenser.

For noen av oss var det viktigste ved oppholdet likevel tilknytningen til det faglige miljøet ved Harvard University, som Radcliffe College, og dermed Bunting Institutet, er en del av. Selv hadde jeg kontor også på det matematiske instituttet på Harvard, samt en samarbeidspartner «in that place down the river», dvs. Massachusetts Institute of Technology – så for min egen del var det ofte vanskelig å få tid til å være med på og å høre på alt det jeg kunne hatt lyst til.

En av fordelene ved å være «Bunting fellow», er at man (dersom man kommer langveis fra) har mulighet til å få leie sterkt subsidierte Radcliffe-leiligheter midt i smørøyet, dvs. ved Harvard Square. Boston-området er både dyrt og vanskelig boligmessig, og det er ikke lett å finne brukbare leiligheter dersom man ikke er «på stedet». I tillegg er instituttet meget behjelpelig med å skaffe barnehageplass i Radcliffes (visstnok subsidierte, men etter norske forhold dyre) barnehage.

Skulle noen fristes til å søke et Buntingstipend, så anbefales det på det varmeste. Vær klar over at søknaden er «amerikansk» – man må kunne presentere seg selv og sitt prosjekt uten for mye norsk beskjedenhets. I tillegg til tre referansebrev (har du mulighet til det, så bruk i hvert fall én person med tilknytning til Harvard eller Radcliffe, eller et annet universitet i Boston-området), forlanges en «personlig uttalelse» – en ensides redegjørelse for hvorfor akkurat du trenger å være akkurat der dette ene året.

For mer informasjon kontakt NAVFs sekretariat for kvinneforskning eller Mary

Ingraham Bunting Institute of Radcliffe College, 34 Concord Avenue, Cambridge, Massachusetts 02138, USA. Telefon 095-1 617 495 8212.

Søknadsfristen er 1. oktober 1990. Lykke til!

*Ragni Piene
Matematisk institutt
Universitetet i Oslo*

NLH-studenten, et kvinneperspektiv

Kvinneforskning

Helt fram til 70-tallet var NLH en mannsbastion, mens vi i dag har så godt som like mange kvinner som menn i avgangskullene. Er dette det samme som at jenter og gutter er likestilt her? I likhet med annen kvinneforskning innen landbruket, gir det både argumenter og status å få bekreftet hvordan situasjonen virkelig er. Det var ønsket om å dokumentere eller avkrefte hva man trodde, eller trodde å vite, som var bakgrunnen for å spørre ut studentene om deres bakgrunn for valg av NLH som studium. Kvinnegruppa gjorde undersøkelsen i 1987, og resultatet av den har siden da vært en godt bevart hemmelighet for andre enn studentene. Ikke desto mindre er det den viste like aktuelt fremdeles.

Historikk

Den første kvinnelige kandidaten fra NLH ble uteksaminert fra hagebruksavdelingen i 1904. Fram til 1970 var det uteksaminert 45 kvinnelige hagebrukskandidater, mens tallet for de andre avdelingene var 18. Det var lenge mellom hver kvinnelige student i

mange år etter disse pionerkvinnene, og først fra 1960 var kvinner representert i hvert studentkull. I 1963 var den første kvinnelige forstkandidaten ferdig, i 1972 fikk vi vår første kvinnelige jordskiftekan-didat og endelig, i 1983 gikk første kvinne ut av NLH som sivilagronom i landbruks-teknikk. Forkursordningen ble innført i 1971, og det faller sammen med tidspunktet for når økningen av kvinneandelen ved NLH startet. Fremdeles blir det tatt opp flere jenter til høgsolen via forkurs enn fra forkurs og praksis.

«Guttelinjer» og «jentelinjer»

Den skjeve fordelinga av kvinner og menn på en del av linjene, viser at valg av utdan-ningsfelt ennå er styrt av tradisjonell tanke-gang. Jentenes valg er ofte dualistiske. Det vil si at de prøver å ta to hensyn samtidig når de gjør et valg. Det stilles krav til jenter at de skal velge utradisjonelt og satse på en karriere, derfor NLH. Samtidig prøver de å få dette til å passe til de tradisjonelle for-ventningene til kvinnerollen, ved å velge en av de «myke» linjene. Det vil si hagebruk, landskapsarkitektur og næringsmiddelfag som alle har mer enn 3/4 kvinnelige studen-ter. På linjene skogbruk og teknikk finner man mindre enn 1/4 jenter. I videregående skole skjer det samme når jenter velger naturfaglinja, men unngår de «harde» fagene fysikk og matematikk. Men men-nene sine valg er også like tradisjonelle som før.

Praksiserfaringer

Kvinner møter diskriminering i arbeidsliv-et og har i større grad enn menn problemer med å skaffe seg praksis i landbruket. Kan

mangel på erfaring med kvinnelige ar-beidstakere være årsak til at det er vanske-ligere for kvinner å bli akseptert som likever-dige med mannlige kolleger? I arbeidet på gården viste undersøkelsen at kvinnelige gårdsarbeidere blir møtt med helt andre forventninger og forestillinger enn de mannlige kollegene sine. Dette selv om de har tilnærmet lik bakgrunn og praksis. Kvinner opplever å bli satt til arbeidsopp-gaver som husarbeid og barnepass, som om det var en selvfølgelig del av jobben, mens mannlige kolleger på samme sted ikke må gjøre dette arbeidet. Til tross for at totalt hver femte kvinne opplevde diskriminering i form av avslag på jobb før de begynte på NLH, har det ikke skremt dem bort fra et utradisjonelt arbeidsmarked. Sammenlig-ner vi dette med en undersøkelse om arbeidsforhold etter endt utdanning, er det riktignok mer forskjellsbehandling på det ufaglærte arbeidsmarkedet.

Hvorfor NLH?

Det har blitt hevdet at jenter lettere fullfører det studiet de har startet på, når de har et fast opplegg å følge, og at flere jenter faller fra i løpet av et universitetsstudium enn ved et høyskolestudium. Den viktigste rekrut-teringsårsaken er å ha hørt om studiet fra andre kandidater, enten kjente eller familie. Utenfor landbruksmiljøet er det mer tilfel-dig hvor informasjonen kommer fra. Det viser seg at 40% av studentene har fått kjennskap til NLH gjennom familie, ven-ner, NLH-kandidater eller studenter. 33% har fått informasjon gjennom skole eller studieveiledning. Det var flest kvinner som fikk vite om studiet gjennom disse to kana-lene. Der landbruket, arbeidspraksis og eget initiativ var årsak til kjennskap om stu-diet, utgjorde mennene den største ande-len. Markedsføringen av NLH er det altså kandidatene som står for selv.

Status å være NLH-kandidat?

Har det skjedd noen endring med hensyn til kandidatenes status og betydning i yrkeslivet, siden så mange flere kvinner søker seg til denne utdanningsveien? «Ingen fordel paa en kant, uden tap paa en anden», sa Eilert Sundt. Forteller dette noe om de yrkene hvor kvinnene gjør sin sterkeste fremmarsj? Hva er det som gir en utdanning, et yrke status? Lønnsbetingelser, karrieremuligheter, innflytelse og makt, eller at det er mannsdominert? At det skjer en oppvurdering av menns kompetanse, møter de unge kvinnene så snart de trer ut i yrkeslivet etter endt utdanning. Hittil har det ikke vært gjort noen undersøkelse om hvor jentene med landbruksutdanning blir av, og det er derfor vanskelig å si noe om hvor langt jentene er med oppover. Men en del av jentene finner vi igjen som forskere. Faktisk er det landbruksforskningen som er det området i norsk forskning hvor kvinneandelen har økt mest de siste årene. Det er viktig for landbruket at jenter blir å finne som bønder, i veiledningstjenesten, i undervisning, forskning og i det offentlige liv!

Kvinnegruppa ved NLH

Elen Brekke

Boks 258

1432 ÅS-NLH

Feminism & Psychology. An International Journal

This important new journal will provide an international forum for debate and innovation at the interface of feminism and psychology.

Many women who become involved in psychology find that the discipline is currently neither relevant nor accessible to them. In particular, they find that:

- its theories exclude women, or ignore their distinctive experiences
- its methods alienate women and distort their views
- traditional structures and practices of academic and professional psychology are based on ideologies which operate to marginalize and subordinate women
- although feminist thought has stimulated a profound re-evaluation in other disciplines, its progress within psychology to date has been unacceptably slow
- established academic journals in psychology do not adequately represent or reflect the views and concerns of women

The principal aim of *Feminism & Psychology* is to foster the development of feminist theory and practice in psychology, and represent the concerns of women in a wide range of contexts across the academic-applied «divide».

The journal will publish high quality, original research that explicitly acknowledges gender and other social inequalities, and considers their psychological effects; it will publish studies of sex differences only where they are set in this critical context.

It will maintain a balance of theoretical and empirical papers, and seek to integrate research, practice and broader social concerns.

Feminism & Psychology will encourage developed feminist critiques of mainstream psychology, and will debate the relevance of academic research, the value of service provision, and the psychological implications of current social and political issues.

Feminism & Psychology will be published three times a year, commencing Spring 1991.

Sage Publications, 28 Banner Street,
London EC1Y 8QU, UK.

Ti år etter høgskoleeksamen: Deltidsarbeidende kvinner, menn med ekstrajobb?

Yrkesaktiviteten er høy blant både menn og kvinner ti år etter høgskoleeksamen. Svært mange kvinner har imidlertid redusert arbeidstid. Dette er mest utbredt blant sykepleierne. Av mannlige allmennlærere og førskolelærere har en av tre ekstrajobb. Kvinner med utdanning til velferdsstatsyrker er fortsatt sysselsatt i barnehagene, i klasseværelsene og ved sykesengene ti år etter eksamen, mens menn i større grad enn kvinner har valgt alternative karriereveier. Dette går fram av en ny undersøkelse fra NAVFs utredningsinstitutt av førskolelærere, allmennlærere, sykepleiere, ingeniører og distriktshøgskolekandidater med økonomiske fag utdannet i 1978.

Nærmere opplysninger kan en få ved å henvende seg til Liv Anne Støren, NAVFs utredningsinstitutt, Munthesgt. 29, 0206 Oslo 2. Tlf. (02) 55 67 00.

Kvinneforskningsseminar i vitenskapshistorie og -teori

I januar 1989 ble det tredje danske tverrfaglige kvinneforskningsseminar holdt i Danmark. Temaet var vitenskapshistorie og -teori.

Seminarets formål var å samle opp og videreformidle kvinneforskning i Danmark på et tverrfaglig grunnlag og å belyse kvinneforskningens vitenskapsteoretiske grunnlag.

Seminaret omfattet seks workshops:

- feministisk vitenskapsteori
- nye paradigmer og utopier
- kvinneforskningen i et vitenskapshistorisk perspektiv
- kjønn, kultur og makt
- etikk, moral og politikk
- kjønnnet som fiksjon.

En rapport fra seminaret kan bestilles fra Anne Margrete Berg, Center for Kvindeforskning, Københavns Universitet Amager, Njalsgade 106, DK-2300 København S. Tlf. (031) 54 22 11,

PUBLIKASJONER

Bøker

Brit Fougner Førde:

Kvinneliv. Om norske kvinner i 1880- og 1980-åra. Tiden Norsk Forlag AS, Oslo 1990.

Yvonne Due Billing og Mats Alvesson:
Køn, ledelse, organisation. Et studium af tre forskellige organisationer. Jurist- og Økonomforbundets Forlag 1989.

Bjørn H. Amland (red.):
Kjeldehandbok for den «tredje verda» 1990. Forum for utviklingsjournalistikk, Oslo 1990.

Lis Høigaard:
Vil kvinder lede? Et spørgsmål om fornyelse. Ligestillingsrådet i København 1990.

Tidsskrifter

Acca, Aktuell kvinnolitteratur och kultur, nr. 1, 1990

Syn og Segn, nr. 1 og 2, 1990

Women's Studies International Forum, Volume 12 – No. 6/1989.

Kvinnovetenskaplig tidskrift, nr. 1, 1990.
Tema: «Kvinnor och språk»

Kvinnovetenskaplig tidskrift, nr. 2, 1990.
Tema: «Välfärd och ofärd»

Samtiden, nr. 2, 1990

Feminist Review, No. 34, Spring 1990:
«Perverse Politics: Lesbian Issues»

Nytt Norsk Tidsskrift, nr. 1 og 2, 1990

Materialisten, nr. 3/4, 1989 og nr. 1, 1990

Nyt Forum for Kvindeforskning, maj 1990.

Genders No. 6, Fall 1989

Barn. Nytt fra forskning om barn i Norge, nr. 4, 1989 og nr. 1, 1990

Differences, Volume 1 – Fall 1989: «Male Subjectivity»

Forum for utviklingsstudier, nr. 2, 1989.
Tema: «Statens rolle i utviklingsprosessen»

Women of Europe, No. 63 ..
January/February 1990.

Artikler, hovedoppgaver, oversikter, prosjektnotater og rapporter

Gunnel Larson:

«Jämställdhet och religionsvetenskaplig
kvinneforskning»

Jämforappport nr. 16, Stockholm, januari
1990

«Enslige svaler i norsk forskning?

Kvinner i medisinsk, naturvitenskapelig
og teknologisk forskning i universitets- og
høgskolesektoren, 1974–1987».

NAVF/NTNF, Oslo mars 1990

«Feministteologi idag». Sju forelesninger
till Kerstin Aspegrens minne. Religio no.
30; Teologiska Institutionen i Lund, 1989.

An-Magritt Jensen and Magdalen N.
Juma:

«Women, Childbearing and Nutrition». A
case study from Bungoma, Kenya. NIBR-
report 1989:16, Oslo 1989.

«Kvinder og penge». Samkvind
Skriftserie nr. 3-4 1989.

SAMKVIND, Københavns Universitet,
1990.

Anne-Lise Arnesen:

«Kjønns- og likestillingsperspektiv i
utdanningsforskningen».

Likestillingssekretariatet, Utdannings- og
forskningsdepartementet, Oslo 1990.

Taina Pitkänen-Koli (red.):

«Kvinnans liv i fiktion och verklighet i et
historisk perspektiv».

Nordkalottsymposium inom
kvinneforskning, Uleåborgs universitet
10.3.–11.3.1989. Serie B, Nr. 4 från Inst.
for nordiska språk vid Uleåborgs
universitet.

Lise Christensen:

«Forklaringsmodeller på ulikhet i
kvinner og menns sykkelighet og
legebruk». En kritisk gjennomgang.
INAS-notat 1990:1.

Else Christensen:

«Incestprosjektet for stofmisbrugere i
KKU». Evaluering. Del II (1988–89).

Center for Samfundsvidenskabelig
Kvindeforskning, København,
arbejdsnotat 1/90.

«Ny litteratur om kvinner». En
bibliografi. Göteborgs
Universitetsbibliotek, 1990:1.

Harald Jarning, Keith Smith:

«Mellom forviklinger og forenkling».
Søkelys på forskningsrådsmodellen.

TMVs skriftserie 1:90, Senter for
teknologi og menneskelige verdier, Oslo
1990.

Gunnel Larson:

«Jämställdhet och religionsvetenskaplig
kvinneforskning». Jämfo-rapport nr. 16,
Uppsala Universitet, januari 1990.

«Fra struktur til subjekt». Rapport fra
senterets åpningskonferanse 16.–17. nov.
1989. Senter for kvinneforskning, Univ. i
Trondheim – AVH, skriftserie 1/90.

«Studies on Women Abstracts», Volume
8, Number 3/1990.

«Slit det med helsa».

Arbeiderpartikvinnernes program om kvinner og helse. Forslag til landskvinnekonferansen 25.-27. mai 1990.

Øystein Gullvåg Holter:

«Likestillingsholdninger og arbeidsdeling i hjemmet». Statens inst. for forbruksforskning, Arbeidsrapport nr. 6-1989.

«Sosiologi under lupen».

Senter for kvinneforskning, Univ. i Oslo, Arbeidsnotat 4/89.

Ellen Brandt:

«Vi satser på kompetanse».

Opplæringspolitikk i tolv høyskole-, teknologi- og servicebedrifter. NAVFs utredningsinstitutt, melding 1989:7.

Nils Roll Hansen, Geir Hestmark:

«Miljøforskning mellom vitenskap og politikk». En studie av forskningspolitikken omkring andre fase av storprosjektet «Sur nedbørs virkning

på skog og fisk» (SNSF), 1976-1980. NAVFs utredningsinstitutt, melding 1990:2.

Svein Olav Nås, Bo Sarpebakken:

«Forskerstillinger: Søkning til stillinger utlyst i perioden 1986-87». NAVFs utredningsinstitutt, notat 7/89.

«Norsk forskningspolitikk foran

1990-årene». En konferanserapport.

NAVFs utredningsinstitutt, notat 1/90.

«Women's Studies Forum».

Korean Women's Development Institute 1989.

Rune Nybakk:

«Likestilling i informasjonssamfunnets

yrker?» Informasjonssamfunnets og

informasjonsteknologiens rolle i

segregeringen og

kvalifikasjonsutviklingen i den

samfunnsmessige arbeidsdelingen.

Hovedoppgave til cand.sociol.-eksamen,

Universitetet i Oslo, høsten 1989.



EGNE

PUBLIKASJONER

Arbeidsnotater

Arbeidsnotat nr. 5/79:

Lønnet og ulønnet omsorg.

Arbeidsnotat nr. 2/81:

Kvinner, overgang og aldring.

Arbeidsnotat nr. 1/83:

Humanistisk konferanse om kvinneforskning. Konferanserapport.

Arbeidsnotat nr. 2/83:

Kvinneforskning for samfunnsplanlegging. Rapport fra et seminar.

Arbeidsnotat nr. 3/83:

Kvinner og arbeid 1750–1914 i England og Frankrike. En oversikt over kvinnehistorisk forskning.

Arbeidsnotat nr. 1/84:

Nordisk Kvinnehistoriemøte, Oslo 20.–23. februar 1983. Konferanserapport.

Arbeidsnotat nr. 5/84:

Kvinner og helse. Bibliografisk oversikt. Litteratur og prosjekter.

Arbeidsnotat nr. 5/85:

NAVFs støtte til kvinnelige forskere og kvinneforskningen. Oppgaver og organisering etter 1986. *Opptrykk*.

Arbeidsnotat nr. 3/87:

1. norske seminar i medisinsk kvinneforskning.

Arbeidsnotat nr. 3/88:

Oversikt over samfunnsvitenskapelig forskning om kvinner. Litteratur og prosjekter. *Kr 40,-*

Arbeidsnotat nr. 4/88:

Oversikt over humanistisk forskning om kvinner. Litteratur og prosjekter. *Kr 40,-*

Arbeidsnotat nr. 5/88:

Kvinner i forskning, medisin, naturvitenskap og teknologi. Personoversikt. *Kr 40,-*

Arbeidsnotat nr. 6/88:

Rekruttering av kvinner til forskning innen matematikk og fysikk. Rapport fra arbeidsmøte.

Arbeidsnotat nr. 1/89:

Makt og medvirkning. Kvinneperspektiver i forskning om ledelse, organisasjon og styring (LOS). Rapport fra en konferanse.

Arbeidsnotat nr. 2/89:

Kjellrun Baalsrud: Jenter og data. En situasjonsrapport.

Øvrige numre er utgått!

Annet

Litteratur og arkiver i kvinneforskningen.
Av Mie Berg.

Elisabeth Fürst: *Kvinner i Akademia – inntrengere i en mannskultur?* 1988.
Kr 85,-

Tamar Bermann, Harriet Holter, Bjørg Aase Sørensen, Gro Hanne Aas:
På kvinners vis – med kvinners råd. Nye perspektiver på forskningspolitikken.
1988. Kr 85,-

Enslige svaler i norsk forskning? Kvinner i medisinsk, naturvitenskapelig og teknologisk forskning i universitets- og høyskolesektoren 1974–1987
NAVF, NTNf, 1990.

Aasta Hansteen. *Tyve aars kamp. Tilbakeblikk og fremsyn.* Red. Elisabeth Aasen.

Kontaktmøte om Sentre for kvinneforskning og kvinnestudier ved universitetene. Høvikodden, mars 1986. *Rapport.*

Informasjonsbrosjyren *Kvinner og forskning – naturvitenskap og teknologi*

Informasjonsbrosjyren *Kvinner og forskning – medisin*

Samtlige publikasjoner kan fås ved henvendelse til NAVFs sekretariat for kvinneforskning.

Tidligere temanumre av *Nytt om kvinneforskning*

- 4/85: Kvinners utviklingsmuligheter. *Kr 35,-*
- 5/86: Kvinner i ledelse – til hvilken pris? *Kr 35,-*
- 1/87: Ufrivillig barnløshet – det vanskelige tema. *Kr 35,-*
- 3/87: Kvinner i helsevesenet: Leger – pasienter – ledere. *Kr 35,-*
- 4/87: Nye bilder – ny virkelighet: Utviklingstrekk i samfunnsvitenskapelig kvinneforskning. *Kr 35,-*
- 5/87: Fra skattkammeret: Om kunnskapsproduksjon, litteratur, studenter og jubileum. *Kr 35,-*
- 1/88: Teologi, religionsvitenskap: Kvinners plass i tradisjonsformidlingen. *Kr 35,-*
- 2/88: Brundtland-kommisjonens rapport – en feministisk kritikk. *Kr 35,-*
- 3/88: En mer kvinnerettet bistand – forskning som grunnlag. *Kr 35,-*
- 4/88: Kvinner i primærnæringene – reindrift, fiskeri og landbruk. *Kr 40,-*
- 5/88: Teknologi: Flere kvinner – en annerledes vitenskap? *Kr 35,-*
- 1/89: Forskningspolitisk debatt og kvinneforskningens framtid. *Kr 35,-*
- 2/89: Språk, kjønn og kvinnelighet. Kvinneforskningens bidrag. *Kr 35,-*
- 3/89: Forholdet mellom kjønnene: Mer likestilling – nye motsetninger? *Kr 35,-*
- 4/89: Kvinner og idrett – forskning, perspektiver og utfordringer. *Kr 35,-*
- 5/89-1/90: Grunnleggende medisinsk kvinneforskning – kjønn, helse og omsorgstjenester. *Kr 40,-*
- 2/90: Grunnlagsproblemer i kvinneforskningen – møte mellom humaniora og samfunnsvitenskapene. *Kr 40,-*

Øvrige numre er utsolgt!

Bestilles fra NAVFs sekretariat for kvinneforskning,
Sandakerveien 99, 0483 Oslo 4.
Tlf. (02) 15 70 12.





Sidsef Aamodt, mag.art., Filosofisk institutt, Universitetet i Bergen, Synnes plass 9, 5007 Bergen. Tlf. (05) 21 23 84.

Elisabeth Aasen, lektor, Fjellveien 50, 5019 Bergen. Tlf. (05) 31 33 29 (p), 31 67 69 (a).

Bente Alver, professor, Etno-folkloristisk institutt, Universitetet i Bergen, Olaf Ryes vei 19, 5007 Bergen. Tlf. (05) 21 22 04.

Rakel Christina Granaas, universitetslektor, Nordisk institutt, Odense Universitet, Campusvej 55, DK-Odense M. Tlf. (066) 15 86 00 lokal 3164.

Sigrud Bø Grønstøl, amanuensis, Høgskolesenteret i Rogaland, Pb. 2557 Ullandhaug, 4001 Stavanger. Tlf. (04) 87 45 47.

Birgit Hertzberg Johnsen, førsteamanuensis, Avdeling for folkloristikk, Pb. 1014 Blindern, 0315 Oslo 3. Tlf. (02) 45 69 94.

Lisbeth Mikaelsson, amanuensis, Senter for humanistisk kvinneforskning, Universitetet i Bergen, Herman Foss gate 12, 5007 Bergen. Tlf. (05) 21 24 71/72.

Vidgis Songe Møller, amanuensis, Filosofisk institutt, Universitetet i Bergen, Sydnæs plass 9, 5007 Bergen. Tlf. (05) 21 23 87.

Anne Holden Rønning, amanuensis, Engelsk institutt, Universitetet i Bergen, Sydnæs plass 9, 5007 Bergen. Tlf. (05) 21 23 68.

Torunn Selberg, forsker-NAVF, Etno-folkloristisk institutt, Universitetet i Bergen, Olaf Ryes vei 19, 5007 Bergen. Tlf. (05) 21 22 00/2.

Adresse:

Returadresse:
NAVF's sekretariat
for kvinneforskning
Sandakerveien 99
0483 OSLO 4

OVERSIKT OVER
HUMANISTISK FORSKNING
OM KVINNER

Litteratur og prosjekter

Arbeidsnotat 4/88



NAVF's sekretariat
for kvinneforskning

OVERSIKT OVER
SAMFUNNSVITENSKAPELIG
FORSKNING OM KVINNER

Litteratur og prosjekter

Arbeidsnotat 3/88



NAVF's sekretariat for
kvinneforskning

Pris kr 40,-. Fås kjøpt ved henvendelse
til NAVF's sekretariat for kvinneforskning.

ISSN: 0333-0265

Nytt om kvinneforskning nr. 3/90