Fataburen 1976



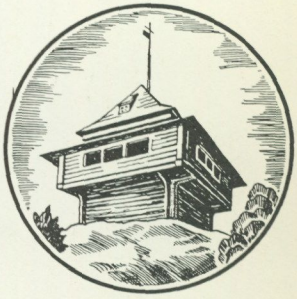
Fataburen

Nordiska museets och Skansens årsbok 1976

FÖR TJÄNSTEBRUK


NORDISKA MUSEET
KÄNN DIG SJÄLF
STOCKHOLM

Fataburen



1976

Nordiska museets och Skansens årsbok

Redaktör: Magne Velure i samarbete med Bengt af Klintberg
och Reimund Kvideland

Pärmens färgbild: Mörksuggor utanför ett fönster, akvarell
av Verner Molin. Tapeten är från Nordiska museets samlingar.

Tryckt hos Berlingska Boktryckeriet, Lund 1976
ISBN 91 7108 122 4

Nordisk folktro

För första gången är uppsatserna i Fataburen i år samlade kring ett renodlat folkloristiskt tema: folktro. Som Mats Rehnberg påpekar i den inledande uppsatsen förknippas institutioner som Nordiska museet och Skansen främst med konkreta och åskådliga företeelser såsom föremål och byggnader. Det är mindre känt att Nordiska museet under hela sin verksamhet har bedrivit en omfattande insamling av folktro och annan folklore, som gör det till en av de mest betydande institutionerna på området.

Fataburen 1976 är nordisk både beträffande ämnesval och författare. Uppsatserna spänner över ett vitt område: från forskningsöversikter och frågor av mera teoretisk karaktär till företeelser som barns tro och vår egen tids sägner.

Från och med denna årgång har Fataburen en redaktör som växlar från år till år alltefter det tema som har valts. I år är det föreståndaren för Folkminnessamlingen Magne Velure. Han har bistått av en svensk och en norsk folklorist, Bengt af Klintberg och Reimund Kvideland. Redaktionen har svarat för bildurval och bildtexter.

Uppsatserna utges även i en separat upplaga som festskrift till förre föreståndaren för Nordiska museets folkminnessamling, dr.philos. Carl-Herman Tillhagen.

Sune Zachrisson Nils Erik Bæhrendtz

Innehåll

7 *Mats Rehnberg:* Nordiska museet och folkminnena
21 *Magne Velure:* Hovuddrag i nordisk folketruforsking 1850–1975
49 *Åke Hultkrantz:* Divinationsformer: en klassifikation
71 *Lauri Honko:* Riter: en klassifikation
85 *John Granlund:* Lärt och folkligt i traditionen om väderleksmärken
105 *Brynjulf Alver:* Lussi, Tomas og Tollak: tre kalendariske julefigurar
127 *Eva Danielson:* De nordiska medeltidsballaderna om folktrokällor
141 *Juha Pentikäinen:* Sägnens struktur och funktion
155 *Rolf Kjellström:* Är traditionerna om Stalo historiskt grundade?
179 *Odd Nordland:* Den tomme stolen og dødemåltidet
185 *Nils-Arvid Bringéus:* Trivsbiten. En studie i kulturell adaptation
203 *Birgitte Rørbye:* Den illegale sygdomsbehandling som folkloristisk problem. Bidrag til en socio-kulturel oversigt for Danmark
221 *Lily Weiser-Aall:* Omkring lengden på dieperioden ifølge nyere norske opptegnelser
233 *Reimund Kvideland:* Barnetru. Ein faktor i den kulturelle innlæringsprosessen
255 *Leea Virtanen:* Lagom lycka är bäst. Magiska föreställningar i dag
269 *Bengt af Klintberg:* Folksägner i dag
297 *Sten Lundwall:* Åke Grundström 1912–1975
298 *Sam Owen Jansson:* Laura Stridsberg 1884–1976
300 *Inga Wintzell:* Anna-Maja Nylén 1912–1976
303 Nordiska museet under år 1975
319 Skansen under år 1975

Nordiska museet och folkminnena

Mats Rehnberg

Nordiska museet och Skansen utgör sedan ett par generationer så välkända inslag i svenskt kulturliv att den stora allmänheten är mer eller mindre förtrogen med deras verksamhet. Eftersom det gäller museer, är det naturligt att institutionerna blivit mest kända genom sina mer åskådliga yttringar såsom utställningarna i museet eller husen och gårdarna på Skansen. Mindre påtagliga företeelser såsom mänskliga föreställningar, folklig dikt eller sed har väl av många förknippats med Nordiska museet och Skansen, men det har utan tvekan varit mindre känt, att Nordiska museet sedan ett sekel utgör en av de största och äldsta institutionerna även då det gäller den andliga delen av folkkulturen, det som sedan länge brukat kallas för folkminnena.

Ännu har förmodligen inte kunskapen helt försvunnit om hur de två i sin art ledande museerna skapats av en enda person, som i mer än ett kvartssekel kom att leda inriktning och verksamhet på ett sätt som alltjämt i viss utsträckning gör sig gällande. Det var som bekant den nästan legendariske Artur Hazelius (1833–1901). Vid en redogörelse för de andliga minnena ur den äldre folkkulturen är det av intresse att inledningsvis beröra museiskaparens inställning till detta kulturstoff. Ehuru Hazelius var född i Stockholm, kom han delvis att växa upp på landsbygden och därigenom från barnsben få personliga kunskaper både om stad och land. Det berodde på att hans fader, den kulturellt, politiskt och pedagogiskt intresserade officeren J. A. Hazelius (1797–1871), hörde till C. J. L. Almqvists krets och ansåg att även de lantliga utkanterna av 1840-talets Stockholm utgjorde en urban och olämplig miljö, varför barnen borde få uppväxa på landsbygden.

Till sin universitetsutbildning var Hazelius filolog med intresse för det svenska språket och dess inhemska anor. Både Viktor Rydberg och Fridtjuv Berg har betygat sin tacksamhet för den inspiration Hazelius gav dem i deras språkliga reformarbete. Under ungdomen rönte Hazelius viss påverkan från de fornnordiska strömningarna under göticismen, vilket kan ha bidragit till att han till avhandlingsämne 1860 valde "Inledning till Havamal eller Odens sång". I intresset för dialekterna, inte minst dalmålet, påverkades Hazelius säkerligen av sin universitetslärare, gotlänningen Carl Säve (1812–1876), den förste professorn i nordiska språk vid Uppsala universitet. Av dialektforskarnas iver att besöka olika bygder inspirerades Hazelius till ett rikligt färdande, oavbrutet med öronen på spänn. I Halland kunde han roa sig med att notera en skjutspojkes könsbestämning av olika substantiv och liknande. Redan under studentårens fotvandringar i olika bygder röjdes hans uppmärksamhet för folksedernas särdrag.

Efter uppsalastudierna fortsatte Hazelius inte som forskare och universitetsman utan blev lärare i huvudstaden, i många levnadsskildringar ihågkommen som en lysande pedagog. Ett klart folkbildningsintresse gjorde sig gällande genom hans insatser vid tillkomsten av "Folkskolans läsebok" men även genom utgivning av öresskrifter för folket.

Artur Hazelius intresse för folkminnen tog sig tidigt många uttryck. Redan som student började han uppteckna folkliga visor, både bland herrarbetande dalkullor i

Stockholm och på olika håll i Dalarna. Han har senare någon gång klandrats för att han icke endast sökte ålderdomliga ballader utan även nedtecknade skillingtryckvisor. Det är troligt, att han som student icke kunde skilja klart mellan olika visgenrer, men för modern visforskning ter han sig närmast som en föregångsman genom att han inte försmådde mindre ålderdomliga visor. Hazelius fortsatte med visuppteckandet ända till på 1870-talet, då museiarbetet kom att uppta all hans tid.

Även i olika folkbildningsskrifter röjdes Hazelius starka intresse för folklore. 1870 utgav han "Småskrifter för folket", nätta häften för 10 eller 15 öre. Man finner bland dem titlar såsom "Sägner om troll", "Sägner om jättar", "Sägner om tomtar", "Sägner om Necken", "Lekar", "Vallvisor och barnsång", "Gåtor och ordspråk" etc.

1872 reste Hazelius med bidrag från Svenska fornminnesföreningen genom Östergötland och Småland bl.a. för att undersöka runstenar. Men samtidigt sysslade han med uppteckandet av olika folktraditioner. 1899 har Hazelius uppgivit, att han kände en "allt starkare inre maning att därmed fortsätta". Han hade helt enkelt såsom Fredrik Böök 1923 framhållit "efter måttet av sina krafter – och de voro ansenliga – påbörjat en insamling av de svenska folkminnena".

Man finner alltså, att ännu 1872, det år då Hazelius på allvar tog itu med insamlingsarbetet för Nordiska museet, var han sysselsatt både med den materiella och den andliga kulturen hos den svenska allmogen. Såsom denna framställning skall visa, kom denna helhetssyn att i generationer prägla Nordiska museets verksamhet och i viss utsträckning även den svenska akademiska undervisningen i hithörande ämnen.

Då Artur Hazelius 1873 i lokaler vid övre Drottninggatan i Stockholm öppnade sitt museum, som den första tiden bar namnet "Skandinavisk-etnografiska samlingen", utgjorde den nya institutionen ett helt privat initiativ, som krävde sin upphovsmans alla krafter. De museala insatserna, insamlingen av föremål, uppförandet av utställningar och icke minst finansieringen av den accelererande verksamheten kom helt naturligt så i förgrunden, att Hazelius insatser för folkminnena för en tid skenbart synes ha minskat.

Då 1880 institutionen omformats till en offentlig stiftelse med namn Nordiska museet, återupptog Hazelius med iver den publicistiska verksamhet, som han tidigare bedrivit vid sidan av museiverksamheten. Det blev i de talrika skrifterna, som hans intresse för folkminnena fick möjlighet att framträda. Typiskt är att då Hazelius startade skriftserien "Bidrag till vår odlings häfder" och själv 1882 utgav "Ur de nordiska folkens lif", utgjorde större delen av innehållet folkminnen och folkmusik. Bland medarbetarna återfanns pionjärer som N. M. Mandelgren, Eva Wigström och S. Grundtvig. I skriftens inledning berörde Hazelius viktiga principer vid insamling av sagor, sägner, folkvisor och folkmusik.

Även i den årsskrift, som började utkomma på 1880-talet intog folkminnena en markant plats; i vissa årgångar dominerade det folkloristiska stoffet helt.

Då på 1890-talet Skansen tillkommit, utgjorde detta friluftsmuseum – det första i sin art i världen – inte enbart en realistisk bild av bebyggelse i stad och på land, utan miljön bildade bakgrund för åskådliggörande av arbetsmoment i hemslöjd och hantverk liksom även för olika slag av folkminnen. En tid kring sekelskiftet var det den folkliga berättarkonsten på skilda dialekter som här fick en uppskattad tribun. I stugorna kunde man möta landsmålsberättare, vissångare och i alldeles särskilt hög grad spelmän. De sedvänjor som var knutna till olika årshögtider spelades likaledes upp på Skansen.

1. Artur Hazelius utgav på 1870-talet ett flertal småskrifter om olika folkminnen.

SÄGNER OM NECKEN.



ANDRA UPPLAGAN.

Småskrifter för folket, utgifna af ARTUR HAZELIUS.

7.

P. A. NORSTEDT & SÖNERS FÖRLAG.

Pris: 10 öre.

Med hänsyn till det på 1970-talet nyvaknade intresset för folkmusik kan det förtjäna att påpekas de grundläggande insatser som härvidlag utförts genom Nordiska museet och Skansen. Redan på 1870-talet insamlades musikinstrument, på 80-talet publicerades folkmusik i noter i museets skrifter. Så tidigt som 1899 utgavs K. P. Lefflers skrift "Om nyckelharpospelet på Skansen", senare följt av sådana böcker som Stig Walins "Die schwedische Hummel" eller Mats Rehnbergs "Säckpipan i Sverige". På 1950-talet företogs en omfattande undersökning av nyckelharpor, varvid det insamlade materialet kom till användning i Jan Lings grundläggande avhandling "Nyckelharpan" 1967.



Vid det första folklivsforskarmötet, som ordnades av Nordiska museet 1908, bildades Folkmusikkommissionen på förslag av den kände folkmusikinsamlaren Nils Andersson. Nordiska museet utgjorde länge bas för dess verksamhet, och det insamlade låtmaterialet förvarades till en början i Nordiska museets arkiv men överfördes till Musikhistoriska museet, då detta erhöll förstärkta krafter för utgivningen av det stora verket "Svenska Låtar". I Folkmusikkommissionen ingick alltid forskare från Nordiska museet.

Särskilt lämpade sig Skansen för framförande av folkmusik, antingen i de olika gårdarna i musikens ursprungliga miljö eller vid större högtider utomhus. Sedan Zorn 1906 genom spelmansstämman i Gesunda väckt intresse för folkmusiken som konstform, skedde det formella genombrottet vid den första stora stämman 6–8 augusti 1910 på Skansen, varvid icke mindre än 66

2. Spelmannen Per Nilsson Dahlberg (1838–1920) i Nymö deltog i 1910 års betydelsefulla spelmansstämma på Skansen. Genom att alla spelmän vid detta tillfälle fotograferades har många storspelmän från förra seklet räddats i bild. Utklädsel i folkdräkt förekom vid detta tillfälle icke hos flertalet spelmän. Foto Nordiska museet.

3. Under pseudonymen "Jödde i Göljaryd" framträdde journalisten K. P. Rosén (1855–1900) under 1890-talet på Skansen som en mycket uppskattad berättare av folkliga historier. Foto Nordiska museet.



spelmän deltog. Märkligt nog skedde vid detta tillfälle fonografinspelning, varför de då uppträdande spelmännen nu kunnat göras levande på grammofonskiva på 1970-talet. Det är den äldsta folkmusik vi kan höra klinga. Under årtiondenas lopp följde så otaliga större och mindre spelmansstämmor på Skansen. Sommartid samt på söndagar erbjöds alltid folkmusik där och eliten av landets spelmän har där framträtt.

Det skulle kunna sägas, att Zorn som efterträdare i intresset för folkmusiken fick Bror Hjorth, som från 1950-talets början på Skansen lät utdela den s.k. Gås Andersmedaljen till någon spelman som utvalts av en spelmansnämnd. Nordiska museet lät även utge Bror Hjorths lilla skrift "Folkmusiken och konsten" 1954.

Vid början av 1940-talet utsände museet ett antal frågelistor om spelmännen och deras verksamhet och insamlade på detta sätt tusentals sidor viktiga traditionsuppgifter som just nu hör till det mest efterfrågade arkivmaterialet från en intresserad allmänhet, föreningar av olika slag m.fl.

Då Hazelius vid slutet av 80-talet fick möjlighet att knyta olika medarbetare till verksamheten, återfinns i den första uppsättningen några personer, som skulle komma att göra ytterst betydande folkloristiska insatser. Dit hörde konstnären Nils Edvard Hammarstedt (1861–1939), prästson från Uppland.

Hammarstedt hade inspirerats av Viktor Rydbergs forskningar i nordisk mytologi men attraherades senare av Wilhelm Mannhardt och James Frazer. Både för den vetenskapliga folkkulturforskningen vid Nordiska museet och för folkloristiken i vårt land har Hammarstedt räknats som något av en grundläggare. Han uppehöll en



4. Nils Edvard Hammarstedt vandrar med bygdens ungdom ut till en gammal källa trefaldighetsafton 1908 i Lövmarken, Söderbärke, Dalarna. Foto Nordiska museet.

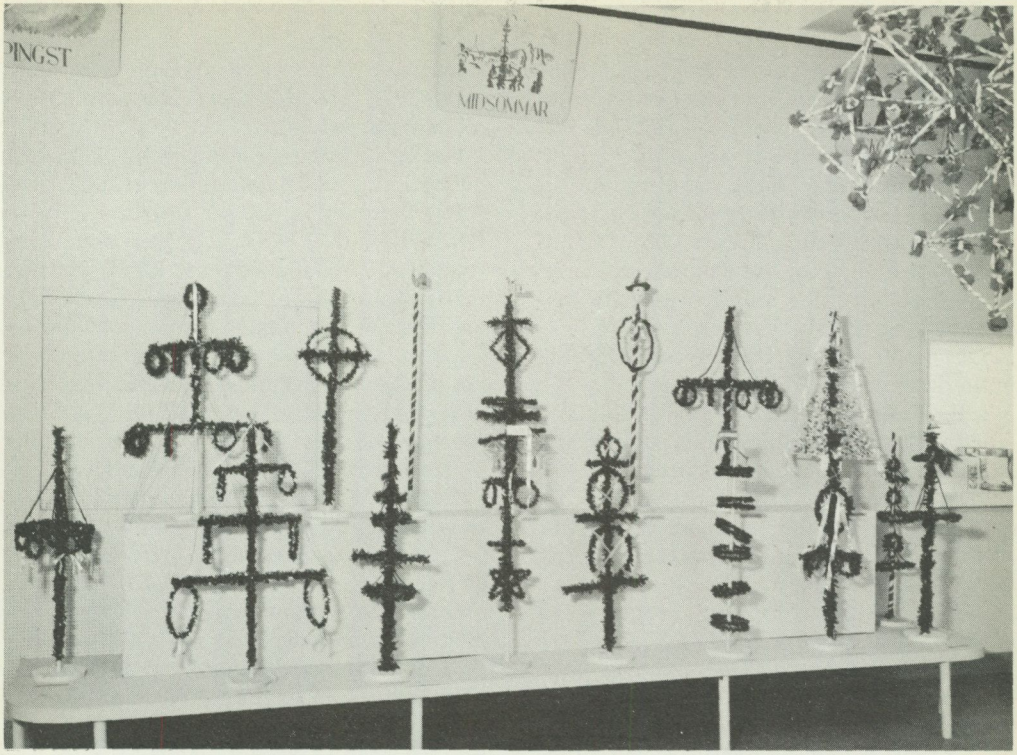




5. Under början av 1900-talet fanns en permanent utställning om "Folktro och folksed", uppbyggd av N. E. Hammarstedt, som även utgav en uppmärksammad beskrivning till utställningen i bokform. Foto Nordiska museet.

livlig brevväxling med samtida folklorister i Europa och hans brevsamlingar utgör viktiga lärdomshistoriska källor, som ännu ingalunda utnyttjats efter förtjänst. Under mer än ett tredjedels sekel framställde han tusentals litteraturexcerpter, som ställts till forskningens tjänst under inspektion av professorn i folklivsforskning vid Stockholms universitet. Detta material ingår nu i Nordiska museets stora folkminnesarkiv, ett av de äldsta och största i sin art i Norden. Det kan sägas vara uppbyggt av Hammarstedt 1905 på den grund som lagts av Hazelius. "Arkivet för svensk folksed och folktro" var dess första benämning, som 1913 ändrades till "Arkivet för svensk folklivskännedom". Detta var den första arkivavdelning som genom excerpering erhöll en praktisk realgruppering av det ofantliga stoffet. Ännu i åratal efter det att Hammarstedt pensionerats kallades samlingarna i dagligt tal "Hammarstedtska arkivet". Detta äldre arkiv omfattade omkring 30 000 foliosidor. Sedan 1945 har beteckningen "Folkminnessamlingen" använts.

Sedan Nordiska museets stora byggnad på Djurgården öppnats för allmänheten 1907 önskade museet även markera sin ställning som central forskningsinstitution, och 1908 inbjöds vetenskapsmän från hela Norden till det första mötet för svensk folkkunskap, ett initiativ som lett till att folklivsforskarmöten allt sedan dess växelvis hålles i de olika länderna. Hammarstedts centrala ställning framgick av att han var detta mötes vetenskapliga sekrete-



6. "Årets fester" var en tillfällig utställning 1951, anordnad av Albert Eskeröd. Foto Nordiska museet.

rare. Bland de folkloristiska föredragshållarna märktes J. A. Lundell och C. W. von Sydow samt givetvis Hammarstedt.

Denne representerar på ett märkligt sätt i sin person det folklivsintresse, som blomstrade bland målarna i Düsseldorf, där han själv utbildades på 1880-talet. Men hos honom ledde detta intresse till en forskning, som gjorde honom till hedersdoktor vid Uppsala universitet redan 1907.

Till Hammarstedts betydelsefulla museala insatser hör inrättandet av en permanent utställning om "Forntro och folksed", vilken fick särskild betydelse genom en utförlig katalog 1920.

Senare har stora tillfälliga utställningar om julfirande samt om årsfester ordnats av Sigfrid Svensson och Albert Eskeröd. Den

7. "Folklig läkekonst", tillfällig utställning i Nordiska museet 1957. Foto Nordiska museet.



senare har även ansvaret för utställningen "Folklig läkekonst".

1891 anställdes Louise Hagberg (1868–1944) vid museet och blev efter hand Hammarstedts främsta medarbetare, som likt sin lärare helt kom att ägna sig åt folkloristisk forskning. Mest känd är hon för det stora arbetet "När döden gästar", vilket troligen bidrog till att hon utnämndes till hedersdoktor vid Uppsala universitet 1942. Det är icke utan intresse att konstatera att hedersbetygelserna för de folkloristiska forskningarna kom från Uppsala universitet och icke från Stockholms.

1898 knöts värmlänningen Nils Keyland (1867–1924) till Nordiska museet, där han på ett för institutionen typiskt sätt ägnade sig både åt materiell och andlig kultur. På det senare fältet har han blivit särskilt känd för de rika materialpubliceringarna under titeln "Julbröd, julbockar och Staffanssång" 1919. I Skansens programblad skrev Keyland 1905–1920 ett 20-tal smärre artiklar om folkminnen och folkmusik. Keyland hörde även till folkmusikforskarna och utgav 1901 "Vermländska låtar". Under de 18 år Keyland tjänstgjorde på Skansen utförde han viktiga insatser för folkmusiken. Han var även sedan 1908 en mycket aktiv medlem av Folkmusikkommissionen.

Sune Ambrosiani (1874–1950), som strax efter sekelskiftet kom till museet, publicerade redan 1898 "Folkloristisk mosaik" och påverkades en tid av de Mannhardtska idéerna. Mytologi, folkseder och magi är några av de områden på folkminnesforskningens fält, där han gjorde insatser.

Då Nils Lithberg (1883–1934) 1912 anställdes vid museet hade han sedan ett halvt årtionde nästan årligen medverkat i årsskriften med uppsatser om folksed och folktro, trots att han formellt var fil. dr i arkeologi.

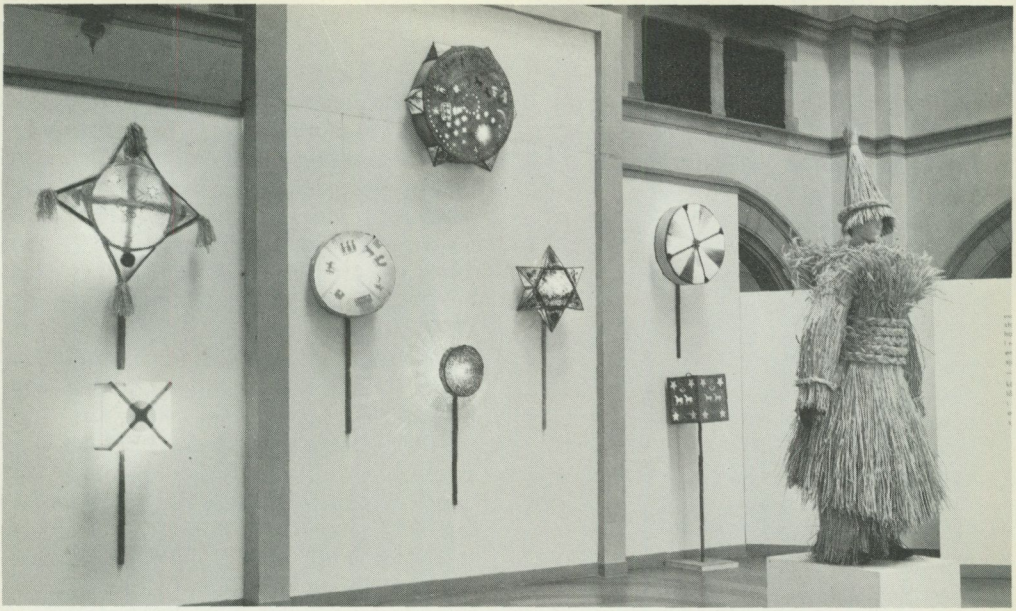
Lithberg blev 1919 den förste professorn i Nordisk och jämförande folklivsforskning vid Nordiska museet med undervisning vid Stockholms universitet. I de planer som under hans ledning uppdrogs för ämnets innehåll ingick även folkminnen vid sidan av den materiella och sociala kulturen. Under Lithbergs tid som ämnesprofessor krävdes att eleverna skulle framlägga uppsats såväl inom folkminnesforskning som inom materiell kultur.

Genom Lithbergs förmedling kom vid början av 1920-talet folkhögskolläraren från Brunnsvik och kulturjournalisten Ernst Klein (1887–1937) att knytas till museet. Han blev senare mest känd som den förste museilektorn icke bara i Norden utan i Europa. Klein hade många strängar på sin lyra. Eftersom han var museilektor föll en myckenhet populärvetenskapliga uppgifter på hans lott, men i hans författarskap återfinns också viktiga bidrag rörande folklig tro och rit. Särskilt känd har Klein blivit som en kritisk och nydanande forskare rörande folklig koreografi. Han övertog efter Keyland ansvaret för folkmusiken m.m. på Skansen.

Bland de unga vetenskapsmän som på 1920-talet började sin bana vid Nordiska museet hade både Gösta Berg och Sigfrid Svensson i sina examina folkminnesforskning för landets enda lärare i denna disciplin, docenten C. W. von Sydow i Lund. Redan 1919 publicerade Berg sitt första folkloristiska opus och har senare främst lämnat bidrag till belysning av folksederna vid sidan av en mångfald andra ämnen. Sigfrid Svenssons första vetenskapliga uppsats 1922 gällde sägner. Efter ett halvsekel skulle hans bibliografi komma att innehålla mer än ett 70-tal artiklar, uppsatser eller böcker berörande olika slag av folkminnen.

1926 knöts Sam Owen Jansson till museet. Hans djupgående kalendariska forskningar förde honom i kontakt med folkminnen kring årsfester. Av betydelse var även de bibliografier över svensk folkminneslitteratur från 1930-talets början som S. O. Jansson publicerade i tidskriften Folkminnen och folktankar.

Att Nordiska museet icke väjde för att rekrytera goda medarbetare från utpräglat folkloristiska institutioner har det givits flera exempel på. 1930 hämtades sålunda sedermera professorn John Granlund från Västsvenska folkminnesarkivet i Göteborg



8. "Gammal jul" var en utställning som 1941 fyllde hela den stora museihallen, från vilken Livrustkammaren under andra världskriget var evakuerad. Utställningen ordnades under ledning av Sigfrid Svensson. Foto Nordiska museet.

och 1937 sedermera docenten Albert Eskeröd från Folkminnesarkivet i Lund. Genom att de knöts till speciella uppgifter i museet, kom deras verksamhet i hög grad att gälla materiell och social kultur, men bägge har publicerat många betydelsefulla folkminnesstudier. Eskeröds avhandling, "Årets äring" om föreställningar och seder i samband med skördearbete utgör ett klassiskt verk, präglat av psykologisk och sociologisk syn.

1937 anställdes även den folkloristiskt inriktade uppsaladocenten Gunnar Granberg, främst för att ansvara för det folkloristiska arkivet, som efter Hammarstedts avgång saknat önskvärd tillsyn. Hans förhållandevis korta tjänstetid innebar en viktig översyn över de folkloristiska samlingarna.

Då Granberg trädde i Nordiska museets tjänst, hade det ordnats så att han skulle bedriva akademisk undervisning i folkminnesforskning vid dåvarande Stockholms Högskola 1937–1940. De stockholmsstuderande, som önskade medtaga folkminnesforskning i examen, måste avlägga tentamensprov för C. W. von Sydow vid Lunds universitet.

Då vid 1930-talets slut Mats Rehnberg trädde i museets tjänst, föll det bl.a. på hans lott att fullfölja Ernst Kleins insatser rörande folklig koreografi och folkmusik. Senare kom han bl.a. att publicera ett flertal arbeten om folkdikt och folksed.

För de folkloristiska samlingarna blev Carl-Herman Tillhagens verksamhet av största betydelse. Han hade genom Gunnar Granberg knutits till museets fältundersökningar och undervisningsverksamhet på 1930-talet och kom 1946 att erhålla överinseende över Folkminnessamlingen. Genom att han samtidigt för museets del ledde arkivarbetena kom successivt ett utomordentligt omfattande excerperingsarbete att under en följd av år bedrivas under Tillhagens ledning. Excerpterna gjordes ur



9. Carl-Herman Tillhagen bland zigenarvänner. Foto Nordiska museet.

10. Från Nordiska museets Folkminnessamling 1976. Denna sal inrymmer det topografiska arkivet, där avskrifterna ordnats efter landskap och socken. Foto Nordiska museet.



museets uppteckningsmaterial, böcker, tidskrifter samt efter otryckta samlingar i andra folkloristiska arkiv. Härigenom är Nordiska museets folkminnessamling unik icke bara i Norden utan i Europa. Antalet excerpter beräknas överstiga 900 000, indelade efter c:a 20 000 slagord eller rubriker.

Som föreståndare för Folkminnessamlingen efterträddes Carl-Herman Tillhagen 1973 av universitetslektor Bengt af Klintberg, vilken i sin tur fick Magne Velure till efterträdare 1974.

Originalmaterialet i Folkminnessamlingen består huvudsakligen av två typer av källor: uppteckningar som utförts i fältet av forskare eller dessas biträden samt frågelistsvar, som insänts av särskilt kunniga lekmän. I över 70 år har Nordiska museet härigenom insamlat hundratusentals sidor skildringar av folklivets olika sidor. Den första frågelistan gällde jultraditioner och utsändes av N. E. Hammarstedt 1905. Särskilt systematiserad blev denna verksamhet från mitten av 1920-talet. Samarbetet med lekmän i olika bygder har emellertid alltid utmärkt Nordiska museet. Ofta har Artur Hazelius synpunkter 1881 på betydelsen härav blivit citerade under tidernas lopp.

För dessa källors upptäckande och förrådens insamling har jag med glädje bland mina medarbetare upptagit både män och kvinnor ur allmogens och hantverkarnas led. Flere af dem hafva varit trogna och ofta insigtsfulla skaffare av handgripliga minnen från forna tider, som Nordiska museet gömmer. Andra hafva redan visat att de äfven på det litterära samlingsfältet kunna blifva goda hjälpare. Jag kan här ej undertrycka den anmärkningen, att vigten af en sådan de olärdas medverkan, långtifrån så uppskattas, som vederborde. Det är dock visst, att mången äfven utan fackstudier, men med begåfning och klart omdöme kan, hälst med någon ledning, göra forskningen ovärderliga tjänster. Och vi borde lära oss skatta hänförelsen för en idé lika högt, då hon ter sig hos den fattige smeden eller snickaren, hvilka undan släggan eller hyfveln rycka en del af sin dyrbara tid för att tjäna vetenskapens syften, som då hon uppenbarar sig hos den med samma vetenskaps alla hjälpmedel utrustade lärde.

Det torde aldrig tidigare förekommit att lekmännens medverkan så starkt framhållits som i detta uttalande. I över ett sekel har nu Nordiska museet fortsatt denna linje från Hazelius dagar.

Av de omkring 425 frågelistor, som under ett halvsekel utsänts, har 131 gällt folktro och folksed, 26 folkdikt, 21 folkmusik och folkdans. Dessutom har stora samlingar material inkommit i samband med tävlingar och rundfrågor från tidningar, radio etc. En omfattande samling tidningsklipp ingår likaledes i Folkminnessamlingen.

Denna har under årens lopp inrymts i olika utrymmen i museets arkiv. Sedan Institutet för folklivsforskning tillkommit 1941, flyttades den akademiska föreläsningsverksamheten och seminariet från den stora salen vid södra gaveln i hallplanet till Villa Lusthusporten på andra sidan Djurgårdsvägen. Utrymmet övertogs av Folkminnessamlingen, men trångboddheten inom museibyggnaden medförde att samlingen 1970 flyttades till myntverkets lokaler Norr Mälarstrand 6.

Nordiska museets folkminnessamling utgör en central institution av största vikt för den folkloristiska forskningen, främst i Norden men även inom vidare områden. Dess samlingar betjänar i stor utsträckning den akademiska undervisningen i etnologi särskilt europeisk, främst vid Stockholms universitet men i viss utsträckning även vid landets övriga universitet. Det allt mer växande intresset för folkkultur har medfört att samlingarna i icke oväsentlig grad utnyttjas av massmedia, folkrörelser och enskilda.

Summary

The Nordiska Museet and the study of folklore

The Nordiska Museet and the Skansen open-air museum have for some generations been well-known features in Swedish cultural life, through the exhibitions in the Museum and in the houses and buildings at Skansen. The Nordiska Museet has also for a century been one of the largest and oldest institutions as regards the spiritual part of popular culture.

The two museums, each a leader in its field, were created by one man, Artur Hazelius (1833–1901). By his university training Hazelius was a philologist, interested in the Swedish language and its dialects. Already as an undergraduate Artur Hazelius began to record traditional songs and ballads. For modern ballad research he has been a pioneer by writing down both medieval ballads and other less ancient songs. In 1872 Hazelius toured Östergötland and Småland to look at runic stones, and at the same time he was engaged in recording various popular traditions. We thus see that Hazelius, at the same time as he gathered material for the Nordiska Museet, was also concerned with the spiritual culture of the Swedish peasants. This holistic view was to characterise the activities of the Nordiska Museet for generations.

When Artur Hazelius in 1873 opened his museum, "The Scandinavian Ethnographical Collection", this was a private venture. In 1880 the institution was reorganised as a public foundation by the name of the Nordiska Museet. Hazelius then resumed his authorship and his interest in folklore appeared. He started the "Bidrag till vår odlings häfder" ("Contributions to the history of our culture") series, and in 1882 he himself published "Ur de nordiska folkens lif" ("From the life of the Nordic peoples"), where most of the contents consist of folklore and folk music.

In the 1890s Skansen was created. This open-air museum – the first of its kind in the world – gave a realistic picture of houses and buildings in towns and in the country and formed the background for illustrating handicrafts and craftwork, as well as for folkloristic activities. In the houses dialect story-tellers, ballad singers and folk musicians could be met with.

Skansen was particularly suitable for folk music. The first great meeting took place on

August 6–8, 1910. On that occasion phonograph recordings were made, and the musicians who then performed have been transferred on gramophone records in the 1970s. It is the oldest Swedish folk music we can listen to.

In the early 1880s Hazelius was enabled to engage co-workers in his activities, some of whom were to make significant contributions to folklore. One of them was the artist Nils Edvard Hammarstedt (1861–1939). He has been seen as something of a founder, both of the scientific folk culture research at the Nordiska Museet, and of folkloristics in our country. For more than a third of a century he produced thousands of excerpts from literature. These are now part of the folklore archives of the Nordiska Museet, which may be said to be built up by Hammarstedt in 1905 on the foundation laid by Hazelius. In time the immense material was excerpted and grouped by subject. Since 1945 this department has been designated "Folkminnessamlingen" ("The Folklore collection").

In 1891 Louise Hagberg (1868–1944) was engaged, who in time became Hammarstedt's chief assistant. She is best known for her great work "När döden gästar" ("When death is visiting"). In 1898 Nils Keyland (1867–1924) joined the Nordiska Museet. He is especially known for publications of material concerning Christmas bread, Christmas goats and Staffan songs. Keyland was also a folk music researcher and in 1901 he published a collection of tunes from the province of Värmland. In 1912 Nils Lithberg (1883–1934) was employed. In 1919 he became the first professor of Nordic and comparative folk-life reasearch, teaching at the University of Stockholm. In the early 1920s Ernst Klein (1887–1937) joined the Museum, later better known as the first museum lecturer in Europe. He became particularly wellknown as a researcher of folk choreography. Gösta Berg and Sigfrid Svensson, who both started their career at the Nordiska Museet in the 1920s, for their examinations in folklore research had the only teacher in this discipline in the country, C. W. von Sydow. In 1926 Sam Owen Jansson was engaged at the Museum. His comprehensive calendar researches brought him. into contact with folklore connected with annual festivities. Many able workers from typical folkloristic institutions were now recruited. In 1930 John Granlund, later professor, was taken from the Folklore Archives of Western Sweden in Göteborg, and in 1937 Albert Eskeröd, later docent, from the Folklore Archives of Lund. In 1937 Gunnar Granberg, docent at Uppsala and interested in folklore, was engaged, primarily to take charge of the folklore archives, which after the retirement of Hammarstedt had lacked the required supervision. When Mats Rehnberg took up his post with the Museum at the end of the 1930s, it became his task to follow up Ernst Klein's work on popular choreography and folk music.

For the folklore collections, Carl-Herman Tillhagen's activities had the greatest importance. In 1946 he was given the task of supervising the collections. A comprehensive excerpting work was initiated. The excerpts were made from the Museum's recorded material, books, magazines, and from unpublished collections in other folklore archives. This has made the folklore collection of the Nordiska Museet unique in Europe. The original material consists of two types of sources, recordings made by researchers and those sent in by knowledgeable amateurs. For over 70 years the Nordiska Museet has thus gathered hundreds of thousands of pages containing descriptions of the various features of popular life. Of the 425 questionnaires distributed from the Nordiska Museet over half a century, 131 have related to folk beliefs and customs, 26 to oral literature and 21 to folk music and folk dance.

Mats Rehnberg, Ph. D.
Professor of Ethnology,
University of Stockholm, Sweden.

Hovuddrag i nordisk folketruforsking 1850–1975

Magne Velure

„Jag håller före det skulle wara et artigt argument, om någon af widskeppelse wille giöra en ansenlig sambling, och wisa hwarifrån hwar och en först kommit" (C. Linnæi Öländska och Gothländska Resa, 1741, s. 311).

1

Det seier seg sjølv at ein fullstendig gjennomgang av alt som er skrive om folketru i Norden, ville sprengja ramma for dette arbeidet. Eg har difor lagt vekt på å få fram visse hovuddrag i det som kan kallast nordisk folketruforsking. Det er då naturleg at hovudvekta er lagt på teoretiske og metodiske spørsmål.

Samanlikna med alle dei som i større eller mindre grad har sysla med folketru, er utvalet av forskarar sterkt avgrensa. Søkelyset er først og fremst retta mot dei som har hatt innverknad på utviklinga av folketruforskinga. Det gjer at dei mange som har konsentrert seg om deskriptive framstellingar av saksforhold innanfor folketruområdet, i liten grad er representerte i denne gjennomgangen. Heller ikkje har eg tatt med arbeid om samisk religion.

Eg har ingen illusjon om at eg med dette arbeidet har gitt ei „objektiv" eller nøytral skildring av nordisk folketruforsking. Sjølv står eg også i ein forskingstradisjon og er eit resultat av den. Mine sympatiar vil difor gong på gong skina igjennom når eg behandlar problem som også i dag engasjerer.

2

Ser vi på folkloristikkens historie i Norden, oppdagar vi at folketruforskinga ikkje fekk noko skikkeleg fotfeste før eit stykke ut på 1900-talet. Det var andre emne som fanga interessa hjå dei første forskarane. I Finland arbeidde Elias Lönnrot, Julius og Kaarle Krohn m.fl. med Kalevala-diktinga, og i sentrum for interessa stod diskusjonen om opphav og vandringsvegar. I Danmark sysla Svend Grundtvig og seinare Axel Olrik med balladetradisjonen, og i Norge hadde Sophus Bugge og Moltke Moe dei same interessene.

Men sjølv om hovudinteressa var retta mot andre emne, vil det ikkje seia det same som at det ikkje fanst folketruforsking i åra før 1900. Både Kalevala-forskarane, eventyr- og ballade-forskarane kom inn på problem som kravde ei viss orientering i og kunnskap om dei folkelege førestellingane om overnaturlege makter og samanhengar. Fleire av dei første tradisjonsamlingane har etter måten sterkt innslag av tradisjon om det overnaturlege. I Danmark kom J. M. Thiele med sine segnsamlingar 1817–23, og Svend Grundtvig følgde opp med „Gamle danske Minder" på 1850-talet. I Norge gav Andreas Faye ut sine „Norske sagn" i 1833, og P. Chr. Asbjørnsen kom med si første utgåve av „Norske Huldreeventyr og Folkesagn" i 1845. I 1852 presenterte den finske forskaren Erik Rudbeck ei mindre skildring av tru og ritar i samband med festskikkar og kalendariske skikkar, og i 1854 kom J. W. Murman med „Några upplysningar om Finnarnes fordna vidskepliga bruk och trollkonster, samlade i Norra Österbotten".

Det tyngste namnet i denne samanhengen er likevel Gunnar Olof Hyltén-Cavallius. Han er den første som prøver gi analysar og tolkingar av tradisjonen om det overnaturlege. På 1840-talet gav han ut nokre mindre samlingar med segner og fol-

ketrumaterial. Inspirert av Jacob Grimms „Deutsche Mythologie" arbeidde Hyltén-Cavallius med planar om ein tilsvarande „Svensk Mytologi". Men det arbeidet vart aldri fullført. I staden fekk materialet plass som eit stort kapittel i verket „Wärend och Wirdarne 1–2" (1863–68) (Bringéus 1966, 253 f). Kapitlet har som overskrift „Hednatro", og saman med kapitlet „Hednakult" utgjer det den etter måten store avdelinga med folketrumaterial. Allereie desse overskriftene signaliserer Hyltén-Cavallius's evolusjonistiske grunnsyn. 1850 og -60-åra var jo den tida då det evolusjonistiske synet på kulturutviklinga greip om seg for fullt, og Hyltén-Cavallius tykkjest i første rekkje vera påverka av arkeologiprofessoren Sven Nilsson (Bringéus 1966, 187 f).

Hyltén-Cavallius's grunntanke er at folkelege førestellingar og skikkar frå 17- og 1800-talet er restar frå tidlegare religiøse forhold, nærmare bestemt heidendomen. Forskaren si oppgåve blir då å „oppdaga" desse restane og å skissera utviklinga som dei ulike fenomena har gjennomgått. For Hyltén-Cavallius var såleis den „folksed" han kunne observera i samband med årshøgtidene restar av ein tidlegare „hednakult". Og om den samtidige trua på overnaturlege vesen og samanhengar seier han: „Likasom vi sett att den gamla hedniska offerkulten i Wärend bibehöll sig, såsom folksed, ännu flera århundraden efter christendomens införande, och att dess bruk, plägseder och föreställningssätt, hela medeltiden igenom qvarstodo såsom underlag för den nya christna kulten; så gäller detsamma jemväl i afseende på våra förfäders hedna-tro. Hedendomens verldsåskådning och guda-lära qvarstodo nemligen länge, såsom lefvande *folk-tro,* vid sidan af den nya läran, och spillror deraf ha i Wärend förmått bibehålla sig ända in till våra tider. Dessa lösa spillror hafva naturligtvis ej kunnat undgå, att, under påverkan af så många århundradens christliga idéer, småningom upplösas, vittra och på mångfaldigt sätt ombildas" (Hyltén-Cavallius 1863, 204). Hans mål er då å skala av det kristne innslaget for å koma fram til det heidne opphavet. For å nå dette målet arbeider han med ein tradisjons-historisk og komparativ metode (jfr. Bringéus 1966, 201, 223). I dag tykkjer vi nok at det er meir tale om tradisjons-historiske postulat enn om resonnement der han prøver føra bevis for påstandane sine. Men ut frå hans grunnsyn var det å „oppdaga" „spillrorna" bevis nok.

Nå er ikkje dei fantasifulle tolkingane og forklaringane av så stor interesse i denne samanhengen. Viktigare er det å leggja merke til at hjå Hyltén-Cavallius finn vi tre grunnprinsipp som kom til å få avgjerande innverknad på folketruforskinga lang tid framover. 1) Samtidig „folksed" og førestellingar om overnaturlege vesen og samanhengar har i første rekkje interesse som restar frå eldre tiders religiøse forhold. 2) Tradisjonsprosessen blir i hovudsak framstelt som destruktiv, dvs. dei studerte fenomena har på eit meir opphavleg stadium vore rikare, både kvalitativt og kvantitativt. 3) Som ledd i bevisføringa for å visa opphavet til dei ulike fenomena, blir det ofte vist til liknande eller parallelle fenomen i andre kulturar som oppviser eit meir primitivt stadium.

Det skulle gå nokre tiår før Hyltén-Cavallius fekk etterfølgjarar som tok for seg tradisjonen om det overnaturlege. Men før vi går vidare med nordiske forskarar, er det nødvendig å stoppa litt ved tre namn som fekk stor innverknad på den nordiske forskinga: Edward Tylor, Wilhelm Mannhardt og James Frazer.

I tobandsverket „Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom" (1871) formulerte Tylor sitt evolusjonistiske syn på religionens utvikling med det animistiske stadiet som det opphavlege. Ein viktig reiskap i konstruksjonen av utviklingsrekkjer var termen „survival": „processes, customs, opinions and so forth, which have been carried on by force of habit into a new state of society different from that in which they had their original home, and they thus remain as proofs and examp-

les of an older condition of culture out of which a newer has been evolved" (Tylor 1871 Vol. I, 16; her sitert frå Hultkrantz 1960, 224).

Wilhelm Mannhardt kopla Tylors lære om „survivals" saman med mytologen Wilhelm Schwartz's tankar om „die niedere Mythologie". Jacob Grimm og mange med han meinte at den samtidige folketrua var restar av ei meir utvikla gudelære slik vi t.d. møter henne i Edda-dikta. Schwartz snudde dette synet heilt på hovudet: 1800-talets folketru og skikkar var ikkje avbleikte restar av ein utvikla mytologi, dei representrete derimot eit stadium som i tid låg føre den meir utvikla gudelæra (jfr. Schmidt 1930, 76 f).

Utgangspunktet for Mannhardt var at skikkane var det mest konstante elementet i folketradisjonen. Eller som Nils Lid uttrykkjer det: „Det [skikkane] er det faste midtpunktet som dei folkelege fyrestellingane sviv um" (Lid 1925, 319). Mannhardt konsentrerte forskingsinnsatsen sin til studiet av skikkar og førestellingar som knyter seg til voksterliv og åkerbruk. Ei mengd spørjelister gjekk ut over heile Europa, og då han presenterte verket „Wald- und Feldkulte" (1875–77) var det første gong ein forskar kunne byggja på eit kvantitativt rikt material. Hans grunnsyn kan kort skisserast på følgjande måte: På eit primitivt stadium førestelte mennesket seg at tre og vokstrar hadde sine vette eller vegetasjonsånder som levde saman med vokstrane. Det same galdt også for grøda på åker og eng. Desse vegetajsonsåndene var dei første folkelege „guddomane". Og den kult som voks fram kring vegetasjonsåndene, var ein grøderikdomskult: det galdt å påverka voksterlivet i positiv retning. Dei mange ulike skikkane som kunne observerast i samband med årshøgtidene, livets høgtider og arbeidet i jordbruket, vart etter Mannhardts syn avbleikte restar, „Überlebsel" frå denne tidlegare grøderikdomskulten.

Sir James Frazer tok opp same tankegangane i sitt monumentale verk „The Golden Bough" (1890), men perspektivet hans var verdsomfattande. Ved hjelp av ei mengd etnografiske data frå heile jordkloten gjorde han vegetasjonskult til eit universelt fenomen.

3

Som arvtakar etter Hyltén-Cavallius står Nils Edvard Hammarstedt fram på 1890-talet. Den første eigenlege undersøkinga hans, som handlar om „smöjning", viser i undertittelen hans sterke tru på den komparative metoden: „Ett försök att genom jämförelse med motsvarigheter hos andra folk framvisa innebörden af en svensk fornsed" (Hammarstedt 1894, 34). Samanlikningsmaterialet henta han frå Rigveda og seinare indisk tradisjon, og ytre likskap i form saman med etymologiske forhold spelar avgjerande rolle i bevisføringa. Allereie i dette arbeidet viser Hammarstedt at han er interessert i skikkar og førestellingar som „kvarlevor", og hans oppgåve er då å finna den eigenlege meininga. I Frazers, men framfor alt i Mannhardts arbeid, fann han det teoretiske systemet som vart retningsgivande for mykje av det han skreiv. Og sjølv om han også for ei tid var påverka av solkultsteoriar i visse arkeologiske arbeid, er Hammarstedt den som meir enn nokon annan introduserte Mannhardts tankar for ein nordisk lesarkrins (jfr. Berg 1971 a, Eskeröd 1947, 22).

Hammarstedt gjorde aldri noka større undersøking. Men i ei rekkje mindre arbeid tok han for seg mange ulike fenomen. Det kunne vera tradisjon i tilknyting til brød og brødbaking (t.d. 1895, 1905), skikkar i samband med årshøgtidene (t.d. 1900, 1907), eller skikkar i tilknyting til livets høgtider (t.d. 1911, 1913; for oversyn, sjå Berg 1971 a). Her skal vi berre sjå på eitt døme for å få eit inntrykk av korleis Hammarstedt arbeidde.

I „Bröllops- och fastlagsbjörn" tek han utgangspunkt i eit skjemtsamt opptog i samband med bryllaupsfeiringa, ein skikk som går under namnet „skjuta björn". Litt forenkla kan ein seia at det heile går ut på

at gjestene skal prøva å „skyta" ein av gjestene som har kledd seg ut til bjørn. Stundom er det omtalt at „bjørnen" har med seg ei brennevinsflaske, og etter at „bjørnen" er skoten, drikk deltakarane i jakta „bjørneblodet" av flaska. Andre gonger er det berre omnemnt at dei „drack björnens gräföl" (Hammarstedt 1913, 2). Vi legg merke til korleis Hammarstedt, når han presenterer det svenske materialet, fester seg ved visse detaljar, detaljar som får ekstra stor vekt gjennom jamføring med bjørneopptog på kontinentet. Hammarstedt kjem då fram til at bjørneopptoget i bryllaup er eit lån frå seremoniar og ritar i samband med vårfestar og nyårsfestar, og i samsvar med Mannhardt tolkar han „fastlags- och bröllopsbjörnen såsom en växtlighets- och fruktbarhetsdämon" (Hammarstedt 1913, 7).

I eit seinare arbeid dreg Hammarstedt inn meir jamføringsmaterial frå kontinental, men også frå samisk, nord-asiatisk og norrøn tradisjon (1929). I motsetning til Mannhardt hevdar han då at „vår-björnen" – „anfader" til dei andre bjørnane i ulike opptog – berre sekundært er ein „Korndämon". På det primære stadiet må „vårbjörnen" ha vore „eine Darstellung des wieder ins Land einziehenden Wachstumsgeistes" (Hammarstedt 1929, 5). Han reknar ikkje dette som ei forkasting av Mannhardts tankar; det er snarare eit forsøk på å styrkja dei „genom kronologisk fördjupning" (1929, 15). Han byggjer her på diskusjonen i eit tidlegare arbeid (1927), der han hevdar at mange agrar-ritar må ha røter i den tidlegare jakt- og fangstkulturen. „Jag tror, att vi Mannhardtianer hittills alltför litet besinnat detta och alltför ensidigt behandlat agrarriterna, som vore de alldeles spontant uppståndna i och med åkerbruket" (1929, 15).

I dag ville vi ikkje våga å tenkja på slike konklusjonar på grunnlag av detaljstudier, der små moment blir løyste frå sin samanheng og sette saman til fantasifulle beviskjeder. Men i Hammarstedts samtid var dette den absolutt vanlegaste måten å arbeida på.

Av større interesse er ein artikkel der Hammarstedt skisserer opp visse prinsipp for folketruforskinga (1923), eit arbeid som ber tydeleg preg av at han har gjort seg kjent med R. R. Maretts tankar om eit preanimistisk stadium for religionen. Der seier han bl.a.: „Det är endast genom etnologisk behandling – genom jämförelse med motsvarande eller likartade företeelser hos andra, i vissa fall även de i rum eller tid avlägsnaste och för oss mest främmande folk – som våra samlingar av inhemsk forntro och fornsed erhålla sitt rätta värde. – – – Skillnaden mellan kulturfolk och barbarfolk är endast ett visst försprång för de förra i kulturutveckling. De s.k. naturfolken stå ännu i övervägande grad kvar på de primitivaste stadierna. Men alla dessa begränsningar äro godtyckliga och vaga, och även de högst kultiverade folken gömma fortfarande i sitt kulturförråd kvarlevor (survivals) från av dem eljest på det hela taget längesedan avlagda kulturformer. Sådana rester äro naturligtvis av oskattbart värde i folkpsykologiskt och kulturhistoriskt hänseende. De äro ju spillror av grunder, på vilka vår nuvarande kultur i själva värket djupast är bygd. Och de kasta på samma gång även ljus över folkens inbördes frändskap och förbindelser under tiderna" (1923, 53–54). Kritikken mot denne forskinga, at ho driv „vildgåsjakt" jorda rundt, avviser Hammarstedt med den engelske antropologiske skulens credo: „Människorna gå eller hava överallt beträtt samma tankebanor" (1923, 54).

1. „Smöjning" var emne for Nils Edvard Hammarstedts første etnologiske arbeid. „Smöjning" var ein vanleg behandlingsmetode mot rakitis eller engelsk sjuke. Biletet viser „smöjning" gjennom tre. Foto 1918 i Nordiska museet.



Dette etter måten lange sitatet av Hammarstedt gir i konsentrert form grunnlaget for den evolusjonistisk-komparative folketruforskinga i Norden. Det kunne vera usemje om stadier og utviklingsliner. Men slike diskusjonar galdt berre detaljar i systemet, det rørte ikkje ved hovudprinsippa.

4

Medan Hammarstedt – i samsvar med Mannhardts syn – stort sett konsentrerte sine studier til skikkar av ulikt slag, sysla kollegaen hans i Danmark, presten Henning Frederik Feilberg, med „levande" folketru, eller i alle fall fenomen som også i Feilbergs samtid galdt relasjonen mellom mennesket og det overnaturlege i ei eller anna form. Han tok for seg tradisjonen om lagnadstru (1897), den europeiske julefeiringa (1904), tradisjonen om bergtaking (1910), sjeletru (1914), nissens historie (1918) for å nemna dei viktigaste arbeida til Feilberg (for oversyn, sjå Alver 1971). Også for Feilberg er samtidstradisjonen eit utgangspunkt for å finna opphav og eigenleg meining bak dei ulike overnaturlege fenomena. Dei teoretiske impulsane fekk Feilberg frå Tylors, Mannhardts og Frazers arbeid, til ein viss grad også frå Andrew Langs tidlegaste arbeid. Men framfor alt var Feilberg påverka av Herbert Spencers lære om dødskult og forfedre-dyrking som opphav til all religionsutfalding. Det som vekte størst åtgaum i Feilbergs samtid, og som ettertida helst hugsar han for, er hans forsøk på å tolka jula som ein dødsfest og hans tolking av dei underjordiske (ellefolket, huldrefolket) som dei dødes sjeler (Feilberg 1904 og 1914). Den direkte påverknaden frå Spencer er kanskje ikkje så stor, sjølv om Spencers „Principles of Sociology" er nytta i første utgåve av „Et blad af Afgudsbilledernes Historie" (første gong trykt i „Aarbog for dansk Kulturhistorie", 1896, oppattrykt i Feilberg 1914). Derimot tykkjest Spencers dødskultlære ha påverka Feilberg i sterkare grad via den tyske mytologen Eugen Mogk (jfr. Feilberg 1904, Vol. II, VI f).

I boka „Bjærgtagen" legg Feilberg fram eit omfattande materiale om „alferne" (Feilberg 1910). Omgrepet „alfer" brukar han som eit samlenamn, fordi den tradisjonen han behandlar, er i Norge knytt til huldrefolket eller underjordsfolket, i Sverige til troll, „skogsrå" og „vittror", og i Danmark til „ellefolket". To innleiande kapittel om „alfetro" i keltisk og islandsk tradisjon blir følgt av ein detaljert gjennomgang av norsk, dansk og svensk material. Når Feilberg presenterer materialet, hoppar han fritt frå forteljetradisjon til balladar, frå 1800-tals material til norrøn litteratur, frå Norden til det øvrige Europa og utom-europeiske kulturar. Ein lesar i dag blir mange gonger opp i under over dei mange fantasirike samanstillingane av eit ueinsarta materiale. Det heile peikar fram mot det viktige spørsmålet: „Hvad er så Alfer? Ja, såvidt man kan slutte af de hær meddelte træk, er det luftige væsener knyttede til hele den omgivende natur, den har sat sit præg på deres udseende og færd. Men ved siden af hele denne række utvivlsomme spor af naturens påvirkning, findes der andre træk, som ikke kan forbigåes, og hvis oprindelse må søges ganske andre steder end på fjældviddernes ensomhed eller skovens dyb" (1910, 116). Dei „træk" som Feilberg då dreg fram, er det etter måten sparsame materialet som viser ein direkte eller oftast indirekte samanheng mellom tradisjonen om underjordsfolk og dei døde. Og på den måten får han det til at „alferne" er dei dødes sjeler (1910, 118–119). Det skal i all rettferds namn seiast at Feilberg også nemner ei alternativ forklaring, nemleg at drag frå folketrua om dei døde sekundært har blanda seg med tradisjonen om dei underjordiske. Men han tek ikkje dette alternativet opp til nærare drøfting, det er berre ein tanke han kastar fram.

Denne måten å analysera eit materiale på er typisk for det evolusjonistiske synet: visse delar i eit tradisjonskompleks får status som restar frå det primære stadiet. Spørsmål om kvifor nett denne delen av heile tradisjonskomplekset representerer det eldste stadiet, var ikkje nødvendig.

Svaret var gitt på førehand i form av „utviklings-skjema", anten det nå bygde på Mannhardts eller Spencers tankar. Det viktige var å identifisera dei delane av samtidstradisjonen som samsvarte med dei ulike fasane i utviklinga.

Feilberg nyttar same metoden når han vil visa at julefeiringa opphavleg var ein fest for dei døde. Det primære i bevisføringa er dei skikkane som er – eller kan tolkast som – offer til dei avlidne eller til overnaturlege vesen (Feilberg 1904 Vol II, 299–311). Feilbergs tolking stod i sterk motsetning til det vanlegaste synet på den tida, nemleg at jula opphavleg var ein solfest. Hammarstedt var tilhengjar av denne tolkinga, og i ei melding av Feilbergs „Jul" påpeikar han at dei offer som Feilberg legg så stor vekt på, mykje vel kan vera uttrykk for eit ønskje om at dei rådande maktene skulle få fram sola på nytt (Hammarstedt 1906, 63).

5

Spencers manistiske lære – og dermed også Feilbergs synsmåtar – fekk mindre å seia for folketruforskinga i Danmark, Norge og Sverige enn Mannhardts og Frazers tankar. Derimot var mange finskspråklege forskarar influert av læra om dødskult som religionens opphav, bl.a. Kaarle Krohn og fleire av hans elevar (Hautala 1969, 115–117; Wikman 1957, 14–17; for oversyn, sjå Pentikäinen 1971). Kaarle Krohns folketruarbeid er kjenneteikna av eit einsidig og snevert materialunderlag. Han konsentrerte seg i hovudsak om trollformlane i Kalevala-diktinga. Påverka av Sophus Bugge hevda han at denne diktinga oppstod i mellomalderen, og at dei heidne innslaga i dikta er eit sekundært fenomen, ei paganisering av dei opphavlege kristne innslaga (Hautala 1969, 116).

I 1919 heldt Kaarle Krohn ein serie førelesingar i Uppsala om skandinavisk mytologi. Førelesingane kom seinare ut i bokform (Krohn 1922). Boka har ein disposisjon som liknar mykje på samtidige tyske mytologiarbeid (t.d. Mogk 1898, Meyer 1903). Etter eit forskingsoversyn tek Krohn for seg supranormale skapningar frå nyare folketru, og deretter behandlar han den norrøne mytologien. I og med at han og faren, Julius Krohn, hadde utvikla den historisk-geografiske metoden i Kalevala- og eventyrforskinga, er det naturleg at dei same metodiske retningslinene gir seg utslag i Krohns arbeid med folketrumateriale. Heilt sidan Wilhelm Schwartz formulerte tesen om „die niedere Mythologie", hadde dei fleste forskarane nytta seg av nyare tradisjonsmaterial utan nokon inngåande kjeldekritikk. Eventyr og ritar t.d. kunne få same vekt som bevismaterial når det galdt å finna fram til urgamle religiøse førestellingar. Krohn derimot set visse krav til bruken av nyare folketru i studiet av eldre mytologi. „Det första vilkoret för användbarheten av folksägner och vidskepliga bruk vid mytologiska forskningar är ett tillräckligt antal uppteckningar på det närmast liggande området; ju flere varianter finnas att tillgå, desto lättare blir det att utesluta det tillfälliga och träffa det väsentliga. – – – Det andra villkoret gäller tillförlitligheten av uppgifterna. – – – Det tredje villkoret för ett framgångsrikt utnyttjande av nutida folktro vid utredandet av den forntida hedniska religionen, är en vaken och skarp kritik av allt, som möjligen kunde förklaras beroende på främmande inflytande och senare utveckling" (Krohn 1922, 25).

Det tredje vilkåret rettar seg særleg mot forskarane av den s.k. antropologiske skulen, fordi dei i svært liten grad ville rekna med kulturlån som nokon viktig faktor.

Med unntak frå arbeida med trollformlane i Kalevala-diktinga, var Krohn lite aktiv på folketruområdet. Men det var andre forskarar som nytta den historisk-geografiske metoden i sine studier av folketru, t.d. Matti Waronen i arbeidet om eldre tiders dødskult, F. A. Hästesko og V. J. Mansikka i sine mange studiar over trollformlar, for å nemna nokre (Hautala 1969, 140–153). Alt i alt må ein likevel seia at Kaarle Krohn fekk heller lite å seia for den seinare folketruforskinga i Finland.

Større innverknad, spesielt på dei svensk-språklege forskarane, fekk derimot Edward Westermarck. Som professor i sosiologi i London, i praktisk filosofi i Helsingfors, seinare i Åbo, sysla han på ingen måte med nordisk material. Han gjorde feltarbeid i Marokko i mange år, og hovudarbeidet hans på det religionsvitskaplege området er samanfatta i eit to-bands-verk „Ritual and Belief in Morocco" (1926; delar av verket hadde då vore publisert tidlegare).

Westermarck må kunna seiast å vera ein etter måten sjølvstendig forskar. I grunnsyn stod han den antropologiske skulen nær. Men han kritiserte snart den eine, snart den andre, samtidig som han dreiv sine eigne tesar. Kjenneteiknande for arbeidsmåten hans er at han heile tida vurderer dei religiøse førestellingane i forhold til arbeidsliv og sosial struktur. Han er heller ikkje så oppteken av opphav og primære stadier slik som mange av kollegaene hans. Der andre forskarar såg profylaktiske ritar som seinare utvikling av grøderikdomsritar, hevdar han at den profylaktiske funksjonen på ingen måte treng vera sekundær (t.d. Westermarck 1913, 97 ff). Der andre ser totemisme eller dødskult som opphav, meiner Westermarck at det er tale om personifisering av det mystiske, det vonde (Westermarck 1926, 383–390).

Sjølv om Westermarck fekk mest å seia for folketruforskinga i Finland, vart arbeida hans også lagde merke til elles i Norden. Som døme på den reaksjon synsmåtane hans møtte, vil eg nemna ei melding Hammarstedt gjorde av eit arbeid om kalendarisk tradisjon i Marokko (Westermarck 1913). Hamarstedt nøyer seg stort sett med å peika på parallellar i svensk tradisjon til dei fenomen som Westermarck behandlar. Men ein stad tek Westermarck opp til drøfting Mannhardts og Frazers tankar om at dei europeiske eld-seremoniane ved midtsommarfeiringa er ritar for å sikra nok sol til grøda. Westermarck hevdar at eld-rituala har ein reinsande og vernande funksjon, og ser ingen grunn til å tolka desse ritane som grøderikdomsritar (Westermarck 1913, 97–99). Hammarstedt skriv då at Westermarcks syn kan i og for seg vera rett, men han held likevel på at den profylaktiske funksjonen kan vera „betydligt yngre" (Hammarstedt 1914, 61).

Saman med Westermarck var Hammarstedt den viktigaste inspirasjonskjelda for dei svensk-språklege forskarane, t.d. Gunnar Landtman, Gabriel Nikander og K. Rob. V. Wikman (Wikman 1957, 10). Ved fleire tilfelle retta dei åtak mot dei finskspråklege kollegaene sine og det manistiske synet deira. „Teorien om dödstron som begynnelseformen för alla mytiska existenser är till sin beskaffenhet dogmatisk, ty för ådagaläggandet av dess giltighet borde man kunna påvisa, att allestädes på jorden, där en åtminstone i viss grad egenartad tro på övernaturliga väsen förefinnes, dessa väsen ursprungligen utvecklat sig ur dödsandar. – – – Även om samtliga hittills kända slag av övernaturliga väsen i världsmytologien skulle kunna bevisas var dödsandar, så skulle, i betraktande av vår bristande kunskap rörande övriga mytiska varelser, teorien om ankulten som den *enda* källan till religion likväl innefatta en vansklig, förtidig och betydelselös generalisation" (Landtman 1922, 45). Sjølv hevdar Landtman eit animistisk syn når han prøver bevisa at nissen (tomten) ikkje er ånda av den første personen som budde på garden, men derimot „det naturväsen, som ursprungligen bebodde själva den mark, där gården sedermera blivit upprest" (Landtman 1922, 22).

Med tanke på det seinare kravet om frekvensanalyse og korpusanalyse, er Nikanders metodiske krav for å skilja ut primære og sekundære element, ganske opplysande. „Enkel majoritetsräkning är här icke utslaggivande i den mening, att det allmännast förekommande bruket vore äldst, utan synes en saklig samhörighet mellan medel och ändamål härvid böra tilldelas större betydelse" (Nikander 1916, 307). Nikander gjer seg her til talsmann for eit syn som var tidstypisk, men som skulle valda ein del strid litt seinare.

Den av Westermarcks elevar som kom til

å markera seg sterkast i forskinga, var K. Rob. V. Wikman. Hovudarbeidet hans „Die Einleitung der Ehe", er ein grundig analyse av nattfrieriets form, utbreiing og sosiale forankring. Med stor kraft vender han seg mot dei som i nattfrieriet såg restar av tidlegare uhemma seksuell aktivitet, eller som også her såg restar av grøderikdomskult (Wikman 1937). I sine første studiar over folketru er han tydeleg tiltrekt av Mannhardts og Frazers tankar. Men han søkte litt etter litt sine eigne vegar, og kom såleis til å innta ei mellomstilling i den til dels bitre striden som oppstod mellom survival-teoretiske forskarar og tillhengjarar av den genre-analytiske og funksjonsanalytiske forskingsretninga (sjå nedanfor).

Med Westermarck og Krohn som lærarar stod Uno Harva (Holmberg til 1927) fram som kanskje den mest kjende religionsforskaren i Finland fram til vår eiga tid. Gjennom Westermarck fekk han kjennskap til den antropologiske skulen. Samtidig er han tydeleg påverka av den historisk-geografiske metoden, t.d. i doktorsavhandlinga „Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker" (1913). I innleiinga gir han eit oversyn over animatistiske, animistiske og manistiske element i folketrua frå ulike område. Og i motsetning til Krohn hevdar han at dødskult ikkje nødvendigvis er det opphavlegaste stadiet. Han peikar på at det utan tvil finst reine „Naturgottheiten", og han tykkjer at forholdet mellom dødskult og naturbesjeling er for lite utgreidd til at ein kan uttala seg sikkert om i kva grad det eine eller det andre er primært (1913, 12–15).

Harva vurderer tradisjonskomplekset kring „Wassergottheiten" i relasjon til livsvilkåra hjå dei ulike folkegruppene. Han går då ut frå at folkegruppene med ein jakt- og fiske-kultur representerer eit eldre kultursjikt enn den agrare. Følgjeleg startar han med dei samiske, ostjakiske og wogulske folkegruppene. Han kjem då fram til at hjå desse folkegruppene spelar supranormale vesen på heilage plasser langs vatna ein større rolle enn antropomorfe vesen i sjølve vatna. Han går då ut frå at desse vesena på dei heilage stadene eigenleg er dei dødes ånder. På eit seinare stadium, då åkerbruket vart dominerande, kom førestellinga om ei fruktbar kraft i vatnet, og vatnet blir eit slag „Wassermutter" som folk ofrar til. Førestellingane i dette agrare stadiet reknar Harva for å vera kulturlån frå grannefolka (1913, 267–271). I dette tilfellet aksepterer han altså den manistiske læra. Andre gonger av-viser han dødskult-teoriane, t.d. når han forklarer førestellinga om dei underjordiske som eit resultat av at folk har sett sitt eige spegelbilete i vatn (Holmberg 1925).

Honko deler Harvas produksjon inn i tre faser. I den første fasen var han sterkt interessert i teoretiske spørsmål, og han henta materialet sitt frå finsk-ugrisk språkområde. I den neste fasen arbeidde han mykje med religiøs tradisjon frå Nord-Eurasia, samtidig som interessa for teoretiske problem vart mindre. I den tredje fasen er han heilt materialorientert i den meining at han presenterer eit mest mogeleg fullstendig bilete av religiøse førestellingar, utan å gi seg inn på meir teoretiske resonnement (t.d. Harva 1938, 1952). Honko reknar denne skepsis mot teoretiske problem som den viktigaste årsaka til at Harva miste kontakten med den anglo-saksiske forskinga på 20- og 30-talet, og dermed også gjekk glipp av Malinowski og andre funksjonalistar (Honko 1971). Dette er kanskje også årsaka til at Harva eigenleg ikkje fekk så stor innverknad på seinare forsking som ein kunne venta av ein forskar av Harvas kapasitet.

6

„Men finnes då ingen tradition (gammal, ursprunglig) av gäckande och skymfande upptåg och lekar? Finnas inga primärt skapande former, i vilka en dock även i äldsta tid förefintlig lek- och skymflust har kunnat uttrycka sig? Var finnes denna tradition? Man måste förvånas över att formerna för våra skymfseder och skämtsamma upptåg samt och synnerligen hava flutit

FÖR TJÄNSTEBRUK

ur en mycket allvarlig forntids allvarliga riter, och att karaktären av lek, skämt, hån tillkommit blott som degenerationssymptom" (Campbell 1925, 42). Åke Campbells spørsmål i ei melding av Hilding Celanders „Den halländska Knutgubben och hans släktingar i nordisk folksed" (Celander 1925 a), er absolutt på sin plass om ein ser på dei rådande tendensane innanfor ein stor del av nordisk folketruforsking på 20- og 30-talet. Mannhardts tolkingar av seinare tiders skikkar og opptog som degenererte grøderikdomsritar, prega svært mange arbeid, og Hilding Celander var ein av dei som mest konsekvent tillempa Mannhardts idéar. Han var svært produktiv, og behandla fleire ulike fenomen. Men dei viktigaste arbeida hans tek for seg julefeiringa og skikkar og truer i samband med jula (t.d. Celander 1925 b, 1928, 1950). Hovudkonklusjonen hans er at jula eigenleg var ein grøderikdomsfest, nærmare bestemt ein treskefest (Celander 1925 b, 32 ff). Også Martin P:n Nilsson held det for sannsynleg at den „fornnordiska julen var en fruktbarhetsfest" (Nilsson 1939, 59). Men han stiller seg skeptisk til Celanders tolking av jula som treskefest, og viser til at vi veit så godt som ingen ting om korleis treskinga gjekk for seg i eldre tid.

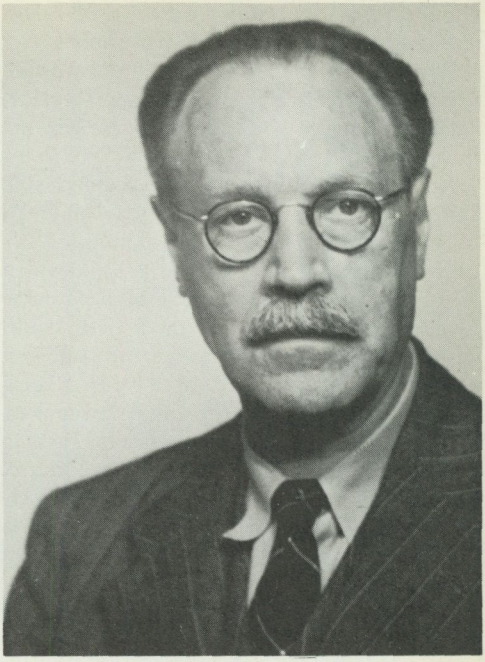
Når Martin P:n Nilsson vil tolka jula som ein grøderikdomsfest, legg han vekt på følgjande faktorar: Hos Snorre kan vi lesa at inntrøndarane feira midvintersblot for å fremja årsveksten. Vidare legg Nilsson vekt på skikkane som er knytt til „sista kärven" og såkaka, som han meiner utgjer eit mellomledd mellom „skörd och sådd". Endeleg fester han merksemda ved dei juleskikkar som finst i samband med krøterstellet, og som etter Nilssons meining også peikar i retning av at jula eigenleg var ein fest for å sikra god grøde og godt husdyrshald (Nilsson 1938, 59 f).

Martin P:n Nilssons arbeid med skikkar og folketrumaterial utgjer berre ein del av den imponerande forskingsinnsatsen hans (t.d. Nilsson 1915, 1921, 1941, 1956). Først og fremst var han religionshistorikar med gresk religion og mytologi som spesiale. Men han arbeidde også med problem i samband med kalender og folkeleg tidsrekning (for oversyn, sjå Granlund 1971). Vi har allereie sett at Mannhardt og Frazer gav Nilsson sterke impulsar. Han var likevel mykje meir varsam enn mange av sine samtidige kollegaer når det galdt å seia noko sikkert om kontinuitet og samband. Det sentrale for han var å klarleggja det han kallar „våra folktraditioners djup i tiden", men han var samtidig klar over at kjeldematerialet ofte set strenge grenser for den slags forsking. Ofte kan det ikkje bli anna enn hypotesar (Nilsson 1956, 124 ff).

Mange av dei eldre forskarane fann det ikkje naudsynleg å gi nokon definisjon av omgrepet 'folketru'. Det kan difor vera av interesse å sjå på Nils Lids definisjon og presisering av omgrepet, fordi den så klart gir uttrykk for den survival-teoretiske oppfatninga, samtidig som den også er ei oppsummering av tidlegare evolusjonistars syn på folketru. „Folketrui er dei nedervde magiske og mytiske fyrestellingar, slik som ein har dei i eigenlege truer, og slik som dei krystalliserer seg ut i folkeskikkar og folkesegner. Dei mest konstante av desse element er skikkane, som er det faste midtpunkt dei folkelege fyrestellingane sviv i kring. Derimot har sjølve fyrestellingane overlag lett for å skifta. Av dette fylgjer at dei grunngjevingane folk no har for truene, i regelen må vera sekundære"(Lid 1935, 1).

Nils Lid var den første norske forskaren som i større skala arbeidde med folketrumaterial. Titlane på fleire av arbeida hans signaliserer at han var ein trugen tilhengjar av Mannhardt, t.d. „Joleband og vegetasjonsguddom" (1928), „Jolesveinar og grøderikdomsgudar" (1933). Karakteristisk for arbeidsmåten hans er at han legg svært stor vekt på etymologiske forhold når han skal visa utviklinga for dei ulike fenomena. Nå var han ikkje åleine om dette, både Hammarstedt og Harva rekna språkleg likskap som prov på kulturell og religiøs slektskap. Men det var knappast nokon som i så sterk grad som Nils Lid bygde argumentasjonen på etymologiske utgreiingar.





2.–3. Wilhelm Mannhardt (1831–80) t.v. og hans teori om grøderikdomskult fekk mykje å seia for nordisk folketruforsking. Carl Wilhelm von Sydow (1878–1952) t.h. var sterkt kritisk til Mannhardts idéar. Sjølv la han grunnlaget for den genreanalytiske metoden i studiet av tradisjon om det overnaturlege. Foto etter Olrik–Ellekilde, Nordens gudeverden I, s. 19 og Folklivsarkivet i Lund.

I og med at Mannhardts grøderikdomsteoriar var så sentrale for mange forskarar, er det naturleg at skikkar og truer i tilknyting til jordbruket var eit omtykt forskingsobjekt. I Finland gav såleis A. V. Rantasalo ut eit større verk om åkerbruket i finsk og estnisk folketru (Rantasalo 1919–1925). I Norge begynte Kjell Bondevik på eit liknande verk (Bondevik 1933–1950). I den samanhengen bør også den danske folkloristen Hans Ellekilde nemnast. I fleire arbeid tok han for seg skikkar kring „den sidste Neg" (t.d. Ellekilde 1937, 1938). Ellekilde fullførte elles Axel Olriks planlagte arbeid om eit omfattande oversyn over „Nordens Gudeverden" (Olrik og Ellekilde 1926–1951). I kapittel etter kapittel blir eit omfattande tradisjonsmateriale sett inn i eit evolusjonistisk skjema. Ellekilde prøver også å setja dei ulike utviklingsstadia i relasjon til arkeologiske faser som steinalder, bronsealder etc. Dei fantasifulle tolkingane som han presenterer, verkar ikkje alltid like overtydande, og verket har i dag først og fremst forskings-historisk interesse.

7

På 1920-talet voks det litt etter litt fram ein kritikk mot den einsidige survival-teoretiske forskinga. Sitatet av Åke Campbell ovanfor gir uttrykk for ei vaknande kritisk innstilling. Den som likevel gjekk til hardast åtak på dei evolusjonistiske idéane, var Carl Wilhelm von Sydow. Frå først av

var han mest oppteken av norrøn mytologi og eventyrforsking. Men frå midten av 1920-talet står han fram som ein polemisk kritikar, snart av grøderikdomsteoriar, snart av dødskult-teoriar (for oversyn, sjå Berg 1971 b).

Hovudankepunktet frå von Sydows side var at mange forskarar ikkje tok omsyn til at tradisjonsmaterialet er samansett av ulike kategoriar som har ulik kjeldeverdi for studiet av folketru. For å bøta på dette leverte han fleire forsøk på å dela tradisjonsmaterialet inn i kategoriar (t.d. von Sydow 1931, 1934, 1937, 1942 b). Han samanlikna tradisjonsmaterialets kategoriar med vekstlivet, og det var berre for forskaren å oppdaga kategoriane på same måten som ein botanikar plukka blomar (von Sydow 1948, 60). På dette punktet, som på så mange andre punkt, overdreiv von Sydow. Det er klart at alle kategoriar er abstraksjonar som inneheld ei tolking av tradisjonsmaterialet. Det er difor rettare å snakka om kategoriane eller genrane som idealtypar. Kategoriane blir dermed i første rekkje ein nyttig reiskap i arbeidet med å få oversyn over eit material, og eit middel til å vurdera kjeldeverdien (jfr. Honko 1968).

Av dei mange forslag til termar som von Sydow kom med, er det spesielt to som fekk mykje å seia for den seinare folketruforskinga. Den eine er 'memorat' som fekk ein forløysande effekt på studiet av forteljetradisjonen om overnaturlege vesen. Den andre termen er 'fiksjon' eller 'fikt', som for mange survival-teoretiske forskarar vart nærmast ein raud klut.

Allereie P. Chr. Asbjørnsen la merke til at det var skilnad mellom forteljingar om eigne opplevingar av eit overnaturleg vesen og meir stereotype segner (jfr. Liestøl 1947, 164 ff). Også Feilberg og Olrik la vekt på å skilja mellom opplevingar og det andre forteljematerialet (Feilberg 1892–94, 120 f; Olrik 1901, 139–173). Men det er først von Sydow som let denne distinskjonen få konsekvens for analysen av forteljetradisjonen om det overnaturlege. I prinsipp let von Sydow memorat omfatta forteljingar om alle typar personlege opplevingar. Sjølv gjorde ikkje von Sydow nokon analyse av eit større material. Memorat-omgrepet tente først og fremst som ein reiskap i strevet med å forklara opphavet for mange overnaturlege vesen i hallusinasjonar (t.d. von Sydow 1935, 107–109). I dag ser vi at von Sydow på dette punktet forvekslar forklaringa av opphav med forklaring av aktualisering av tradisjonen om det overnaturlege. Som Martin P:n Nilsson peika på: ein kan ikkje ha hallusinasjonar om eit overnaturleg vesen utan at ein på førehand kjenner til eit minimum av tradisjon om dette vesenet (Nilsson 1941, 90).

Det var ein elev av von Sydow, Gunnar Granberg, som kom til å nytta von Sydows forslag til kategoriar i analysen av forteljetradisjon om det overnaturlege (Granberg 1935 a og b). Han både avgrensar og utvidar omgrepet memorat. Han avgrensar det til å gjelda forteljingar med overnaturleg innhald, men han let det omfatta ikkje berre eigne opplevingar, men også opplevingar som nære slektningar og kjente har hatt (Granberg 1935 a, 121). I sterkare grad enn von Sydow understrekar han verdien av memorata for folketruforskinga. „Die Memorate – – – zeigen uns direkt, was die erlebende Person erlebt hat und wie sie es auffasst, d.h. was sie glaubt" (Granberg, 1935 a, 124).

Tittelen på Granbergs doktorsavhandling „Skogsråret i yngre nordisk folktradition" viser at det er ei nyorientering. Det er ikkje tale om ei undersøking som vil klarleggja opphavet i tid og rom for „skogsrå"-førestellingane. Hovudvekta legg han på å vurdera „skogsrå"-tradisjonen i forhold til natur og næringsforhold. Han viser korleis tradisjonen har ulik karakter i ulike område, fordi førestellingane er knytte til ulike næringar. Til hjelp her brukar han kartografi. Han er klar over at ein ikkje kan dra for store vekslar på sambandet mellom tradisjon og næringsgeografiske forhold. Han viser bl.a. til at utforminga av „skogsrå"-førestellingane er annleis hos finnar og visse slaviske folk, trass i at næringstilhøva delvis er dei same som dei svenske (Granberg 1935 b, 276). Når det

gjeld det sterke erotiske innslaget i „skogsrå"-tradisjonen, viser Granberg at det står sterkast i „kolar-, tjärbrännar- och vissa jägartraditioner" (Granberg 1935 b, 253). Men han vil ikkje, som von Sydow, gi det erotiske innhaldet ein primærstatus i forhold til andre delar av førestellingskomplekset. Granberg går også litt inn på opphavsproblematikken. Han kan då berre konstatera at det nyare materialet ikkje gir tungtvegande prov for at „skogsrået" går tilbake på ei tre-sjel, slik Mannhardt hevda. Heller ikkje kan han finna haldepunkt for det manistiske synet på „skogsrået" (Granberg 1935 b, 267–272).

Som vi såg ovanfor, understreka Kaarle Krohn at det er viktig å ha eit så stort material at ein kan „utesluta det tillfälliga och träffa det väsentliga" (Krohn 1922, 25). Granberg var kanskje den første som i ein analyse av forteljetradisjon om det overnaturlege, nytta seg av ei form for statistisk analyse for å finna ut kva som var kollektiv-tradisjon og kva som var individual-tradisjon. I ei grunngjeving for ein slik framgangsmåte rettar han tydeleg åtak på den komparative metoden slik den vart brukt for å støtta opp under survival-teoretiske resonnement. „Für die Volksglaubensforschung liegt eine Gefahr darin, dass man, wenn man nicht genügend grosses Material zu Verfügung hat, diese [rein individuellen] Motive leicht verallgemeinert. Nach dieser alten, wohlbekannten 'Methode' – wobei man auch oft die Belege aus weit entfernten Orten auswählt – kann man nämlich Gründe für kurz gesagt jede Ansicht bekommen. Die beste Art, dieser Gefahr zu entgehen, ist, soweit ich sehen kann, die rein statistische Untersuchung eines genügend grossen Materials. Dann erst wäre man im Stande zu entscheiden, was von rein individuellen Vorstellungen da ist und was feste Tradition hinter sich hat, was epische Motive und was allgemeinere Vorstellungen mit traditionspsychologischem Hintergrund sind" (Granberg 1935 a, 124; jfr. sitat av Nikander ovanfor).

Campbell og Wikman har i og for seg rett i at Granbergs avhandling rører seg på eit historiskt „ytskikt" (Campbell 1936; Wikman 1935). Men Granberg viser på ein overtydande måte kor viktig det er med ei grundig behandling av dette historiske „ytskiktet" før ein gir seg inn på historisk djupdykking. Sjølv om ein del av Granbergs resultat i dag er mindre aktuelle, mellom anna p.g.a. nytilkome material (Granlund 1961; Rooth 1961, 117–122), er det ingen tvil om at reint metodisk representerte Granbergs arbeid eit stort framsteg.

Både von Sydows og Granbergs arbeid med den episke delen av tradisjonen om det overnaturlege fekk i hovudsak ei positiv mottaking. Derimot skapte von Sydows innhopp i diskusjonen omkring grøderikdoms-demonar og -kult mykje meir liv og røre. Det heile kulminerte i ein heftig polemikk mellom von Sydow og Martin P:n Nilsson på 40-talet (Nilsson 1941, 1942; von Sydow 1941 a og b, 1942 a). Om ein skjer bort den til dels kraftige språkbruken, spesielt frå von Sydows side, kjem ein til kjernen i diskusjonen, nemleg to diametralt motsette tolkingsmåtar av det nyare tradisjonsmaterialet. Det galdt spørsmålet om i kva ende av tradisjonslina dei omstridde fenomena var. Nilsson framheva den degenererte karakteren utfrå eit postulat om eit magisk-religiøst opphav. Etter dette synet går altså det som i den seinare tradisjonen står fram som leik og skjemt, tilbake på førestellingar og handlingar av magisk-religiøs karakter. von Sydow derimot hevda at det ikkje er rett som fast prinsipp å rekna med at fenomen i den seinare folketradisjonen har hatt ei anna meining og ein annan funksjon på eit tidlegare stadium. Den meining og den funksjon som det nyare tradisjonsmaterialet gir uttrykk for, kan faktisk også vera det opphavlege, meinte von Sydow. Han framheva i den samanhengen det leikfulle og skjemtande som ein alltideksisterande faktor, like opphavleg som magi og kult. Sagt på ein annan måte: „homo ludens" er ikkje nødvendigvis ein degenerert „homo religiosus".

Den sentrale termen i von Sydows kamp mot „Mannhardtianarane" var, som eg allereie har nemnt, omgrepet 'fiksjon'. Ut-

gangspunktet var den delen av tradisjonsmaterialet som ikkje er episk, men som framstiller saksforhold i påstands form. „Es gibt jedoch eine Menge dichterischer Einfälle in Prosa, die genau so wie der Volksglaube die Form der Behauptung besitzen und deshalb bedauerlicherweise fortwährend mit dem Volksglauben verwechselt und als Aberglaube aufgefasst werden. Ich nenne diese kurzen dichterischen Einfälle in behauptender Form Fiktionen, da sie Glauben nur fingieren, ohne solcher zu sein, wenn sie auch unter gewissen Umständen in sekundären Glauben übergehen können" (von Sydow 1934; her sitert frå 1948, 79 f). Han delte inn fiksjonane i fleire underkategoriar, pedagogiske fiksjonar, skjemtefiksjonar, kausal-fiksjonar etc. (von Sydow 1934, 1937). Vi skal ikkje gå nærmare inn på dei ulike typane av fiksjonar, berre nøya oss med eitt døme for å illustrera kva von Sydow meinte. Barn blir stundom skremde med at „brunnsgubben" eller „brunns-tjässan" kjem og tek dei dersom dei går for nær brunnen. Dette er eit typisk fiksjonsvesen som har ein pedagogisk funksjon, nemleg å halda borna borte från den farlege brunnen. Det er ikkje tale om noko eigenleg folketru. Dei vaksne, som bruker denne skremsla mot borna, trur ikkje på „brunnsgubben". von Sydow gjorde i denne samanhengen ein viktig observasjon: desse fiktive vesena, anten dei nå er barneskremsle eller av meir skjemtande karakter, finst så godt som aldri omtalte i memorat eller folketru-segner, som er dei viktigaste kjeldene når det gjeld trua på overnaturlege vesen (von Sydow 1935, 154 ff; 1948, 84).

von Sydows viktigaste forteneste ligg i at han skapte debatt omkring premissane for den survival-teoretiske forskinga ved å framheva kor nødvendig det er med ei kjeldekritisk inndeling av tradisjonsmaterialet når ein vil studera folketrufenomen. At han på si side ofte overdreiv, skal ikkje stå i vegen for det faktum at han kom med idéar som skulle visa seg å bli livskraftige i den seinare folketruforskinga.

8

Som allereie nemnt, gjorde ikkje von Sydow nokon grundig analyse av eit større folketrumateriale. Han presenterte idéar, og det var andre som testa dei på eit større empirisk materiale, ofte med det resultatet at von Sydows idéar vart delvis endra og modifiserte. Som vi har sett utvikla Gunnar Granberg von Sydows tankar når det galdt studiet av forteljetradisjon om overnaturlege vesen. Når det gjeld studiet av førestellingar og skikkar i samband med arbeids- og festlivet, stod Albert Eskeröd fram som den mest namngjetne av von Sydows arvtakarar (for oversyn, sjå Szabó 1975). Eskeröd er arvtakar i den meining at han tek utgangspunkt i mange av von Sydows idéar. Men han er også kritisk mot delar av von Sydows arbeid. Og framfor alt står Eskeröd fram som den første nordiske forskaren som tillempa Malinowskis og Radcliffe-Browns funksjonalistiske teori på eit nordisk tradisjonsmateriale. Nå er ikkje Eskeröds innsats avgrensa til tillemping og vidareføring av idéar som andre har kome med. Han er også ein sjølvstendig teoribyggjar, spesielt i doktorsavhandlinga „Årets äring" (Eskeröd 1947).

På same måten som von Sydow vil Eskeröd erstatta survival-teoretiske tankebanar med tradisjonspsykologiske og funksjonsanalytiske resonnement. På det tradisjonspsykologiske området går han til felts mot den enkle forma for assosiasjonspsykologi

4. „Fågelkärven" var eitt av mange fenomen som forskarane var usamde om. Hilding Celander ville i denne skikken sjå ein rest av eit opphavleg offer til vegetasjonsånder. Albert Eskeröd forkastar denne tanken, og framhevar skikken som ei „magisk mutning av de skadegörande fåglarna", og som eit uttrykk for at ein ved juletider skulle vera generøs, også mot dei som kunne valda skade på grøda. Biletet viser „På julafton" Teckningar ur Svenska Folklivet av C. A. Dahlström, Stockholm 1857.



som bl.a. Frazer og også von Sydow hadde brukt. Med rette hevdar han at det å forklara ulike supranormale førestellingar med at dei er assosiasjonar på grunnlag av likskap eller berøring, berre er ei delforklaring. Eskeröd bruker følgjande døme: Ein „primitiv" jamsodlar finn ein stein som liknar ei jamsfrukt, og han legg denne steinen inntil jamsplanta for at ho skal bera god frukt. Då er det ikkje nok å seia at dette er ein likskaps-assosiasjon, det berre forklarar *korleis* den „primitive" tenkjer. Viktigare er det å få svar på spørsmålet: *Kvifor* ser i det heile den „primitive" at steinen liknar på ei jamsfrukt? For å svara på dette presenterer Eskeröd termen *interessedominans:* den „primitive" er så oppteken av å få god jamsavling, det dominerer tankane hans. „Då föreställningar om övernaturliga samband och krafter uppstå, beror detta med andra ord icke på att människor gå omkring och associera olika lösa iakttagelser i all allmänhet enligt likhets- och beröringslagarna. I stället är det de frågor, varav sinnet är fullt, intressedominansen med andra ord, som utgöra den spegel, vari yttervärlden iakttages eller kanske rättare, varigenom det iakttagna sovras och med vars hjälp detta även tolkas och får en mening" (Eskeröd 1947, 71; jfr også Nilsson 1936). Den allmenne tradisjonen avspeglar dei interessene som er sams for medlemmene av ei gruppe. Vidare vil interessedominantane skifta hjå ulike nærings-, alders- og andre sosialgrupper.

Til liks med von Sydow understrekar Eskeröd det viktige i å dela inn tradisjonsmaterialet i kategoriar etter den kjeldeverdi det har. Han påpeikar i den samanhengen at inndelinga i tru, skikk og dikting ikkje er tilfredsstillande. Forskinga må også ta omsyn til „det faktiska vetandets traditionsgrupp, vars betydelse en på irrationella faktorer inriktad forskning länge förbisett men som dock ingår som ett mycket väsentligt inslag även i de mest primitiva människors livsföring" (Eskeröd 1947, 41). Saman med folketrua utgjer „det faktiska vetandet" to motpolar i det som Eskeröd kallar den teoretiske delen av tradisjonen omkring skikk og tru. Til den teoretiske delen høyrer også to kategoriar som det er viktig å skilja frå den eigenlege folketrua, nemleg metaforar og fiksjonar. Metaforane omfattar dei nemningane som vi gir livlause og abstrakte ting, og som gir desse tinga eit preg av liv, t.d. dynamittgubbe, omtalen av snøflekkar i fjell som hest, ku etc. Når det gjeld fiksjonane, byggjer Eskeröd i det store og heile på von Sydow. Fiksjonane omfattar altså oppdikta vesen og forklaringar som blir brukt andsynes t.d. born. Nå er det jo ikkje sikkert att metaforane og fiksjonane alltid har hatt det same fiktive og ofte skjemtande preget. Men ein kan ikkje, seier Eskeröd, ha eit aprioristisk syn at desse elementa i tradisjonen tidlegare har hatt ein meir alvorleg karakter. „Nu borde det vara utan vidare klart, att det även i äldre kulturer funnits traditioner av olika art och således tillhörande olika här berörda kategorier. Man kan rimligtvis inte förutsätta, att äldre kulturer bara bestått av kult och magi" (Eskeröd 1947, 43).

Den viktigaste kategorien i den teoretiske delen av tradisjonen er den eigenlege folketrua, som Eskeröd gir ein kort og deskriptiv definisjon av. „Med *folktro* menas sålunda närmast tron på övernaturliga, supranormala, väsen, krafter och sammanhang" (Eskeröd 1947, 44). Samanlikna med den definisjonen som Nils Lid gir (sjå ovanfor), ser vi at Eskeröds er nærmast ahistorisk, det blir ingenting sagt om arv eller restar frå tidlegare tider. Skilnaden mellom definisjonane gir i konsentrert form uttrykk for den nyorientering som Eskeröd representerer. Det viktige er å sjå tru og skikk som delar av det røynlege livet her og nå, ikkje som restar frå tidlegare tider.

5. „Knutgubbar" frå Bohuslän. Tilhengjarar av Mannhardts idéar ville gjerne sjå restar av magi og kult i slike skjemtsame opptog, noko som både Carl Wilhelm von Sydow og Albert Eskeröd opponerte mot. Foto 1910 i Nordiska museet.

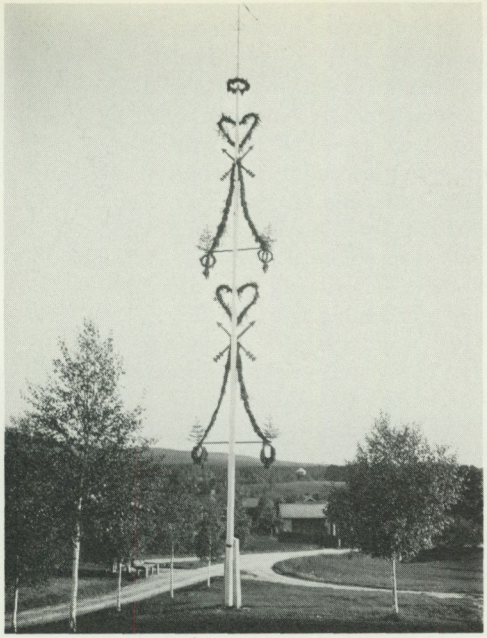


Folketrua har eit motsvar i den praktiske delen av tradisjonen i magiske handlingar eller ritar. „Det faktiska vetandet" har eit praktisk motsvar i „den vardagliga teknikens värld". Festskikkane er ein annan viktig kategori i den praktiske delen av tradisjonen. Eskeröd er fullt klar over sambandet mellom festskikk og tradisjonen om det overnaturlege. Men han hevdar at ofte er det magiske innslaget sekundært. Og han seier vidare: „I fråga om en festseds större eller mindre magiska innehåll synes man kunna räkna med att ju mera seden är ursprunglig och naturvuxen i sin miljö desto mera har den att uppvisa av supranormalt innehåll" (Eskeröd 1947, 45). Som ei særskild gruppe handlingar har Eskeröd juridiske og sosiale markeringar. Sjølv om fleire av dei døma som han gir kan vera diskutable, er det verdifullt at han dreg fram dette aspektet ved menneskeleg samhandling som ei sunn motvekt mot einsidig spekulasjon om magi og kult.

Som vi ser legg Eskeröd eit heilskapssyn på problemkomplekset tru og skikk. I tillegg til dei vanlege etnologiske dimensjonane tid, rom og sosial gruppering, poengterer han det viktige i å ta omsyn til den psykologiske dimensjonen for å forstå ulike førestellingar og handlingar. På same måten som Granberg gjer han ein grundig analyse av materialet for å få fram den allmenne tradisjonen. Han vil sikra seg at ikkje „enstaka specialutformningar, som naturligtvis framvuxit av olika anledningar, läggas till grund för själva kärntraditionens bedömning och tolkning" (Eskeröd 1947, 39).

Når det gjeld dei uttrykksformene som tradisjonen om det overnaturlege kan ha, er det av spesiell interesse å følgja Eskeröds tankar om *omen* eller divinasjon (sjå også Hultkrantz's artikkel). Frazer og fleire med han gjekk utifrå at omen (varsel, „tydor") er seine restar av magi. „Magic regularly dwindles into divination before it generates into a simple game" (Frazer 1911–15, vol. VII, 110). Wikman gir uttrykk for det same synet i eit av sine tidlegare arbeid. „Tydorna bilda ett självständigt skikt i utvecklingen av de magiskt-religiösa föreställningarna i allmänhet. Ofta nog äro de endast magiska föreskrifter, vilka skrivits upp på framtidens konto. Ursprungligen har omenet i sådana fall betraktats som den magiska orsaken till den företeelse, som det sedermera – på ett kulturstadium, där de magiska föreskrifterna förlorat i betydelse – kommit att endast förebåda. Dessa tydor tillhöra sålunda en del av den folkliga magien, som ehuru vittnande om primitiva åskådningar, till icke ringa utsträckning måste betraktas såsom jämförelsevis ung" (Wikman 1922, 186). I fleire arbeid hevdar Åke Campbell eit motsett syn på omen-tradisjonen (Campbell 1918, 1921, 1924). Han meiner at Wikman legg for stor vekt på det magiske årsaksforholdet når han vurderer omen som restar av magi. Campbell framhevar i staden omen-tradisjonens samband med lagnadstrua. „Ominet är ej något sekundärt – dess innehåll ej förbleknade magiska eller animistiska makter. Ominet är årsbarn med ödesföreställningen" (Campbell 1924, 12). Han hevdar vidare at mange omen er så viktige for den omen-takande at det gir opphav til magiske førestellingar og handlingar for å styrkja eit godt omen, forbod eller tabu for å unngå vonde omen (Campbell 1924, 95–100).

Det er stort sett Campbells tankar Eskeröd byggjer på sjølv om han nyttar andre termar og prøver å setja det heile i system. Det sentrale i Eskeröds argumentasjon er at han meiner at eit teikn (signum) har ein tendens til å gli over i årsak (causa) i situasjonar der det er sterke kjensler og interessedominantar med i spelet. „Resultatet blir en inriktning mot att främja goda omen och i möjligaste mån undvika eller neutralisera de onda, varigenom betydelseglidningen i föreställningen från rena omen till operativ magi och tabu klart bekräftas" (Eskeröd 1947, 59). Eitt døme: Det var eit vanleg merke at dersom kyrne låg juledagsmorgonen når ein gav dei fôr, skulle det bli god avling neste år. Somme stader var det difor ein regel at ein skulle gå så tidleg i fjøset at ein var sikker på at kyrne



6. „Majstång" vart av Nils Edvard Hammarstedt tolka som eit grøderikdomssymbol. Seinare forskarar, bl.a. Mai Fossenius hevdar at „majstång"-tradisjonen er resultat av tysk kulturpåverknad på 13- og 1400-talet. Biletet viser „majstång" i Mjälgens by, Leksand. Foto Gösta Berg 1926, Nordiska museet.

låg, og dermed også sikra seg dette gode omenet (Eskeröd 1947, 60). Samanlikna med Frazer o.a. skisserer altså både Campbell og Eskeröd ei direkte motsett form for utvikling i og med at dei i fleire tilfelle reknar at magiske handlingar og tabu har opphavet sitt i forsøk på å påverka eigenlege omen.

Med stor kraft og konsekvens gjennomfører Eskeröd analysen av eit omfattande materiale for å visa at Mannhardt, Frazer, Hammarstedt, M. P:n Nilsson, Celander, Lid o.a. har totalt feil i det dei skriv om grøderikdomsgudar og -kult. Det er difor ikkje underleg at kritikken mot Eskeröd var til dels ganske hard (t.d. Wikman 1947 b, Edsman 1949). Edsman står heilt framand andsynes Eskeröds tradisjonspsykologiske og funksjonalistiske analyse med hovudvekt på det seinare tradisjonsmaterialet. Han hevdar at Eskeröd viser „ingen verklig historisk förståelse av denna [folktraditionen]" (Edsman 1949, 37). Edsman framhevar at den seinare folketradisjonen ofte representerer eit forfallsstadium. Han meiner at dei fenomena som Eskeröd behandlar, lett får eit preg av kuriosa om ein legg hovudvekta på det seinare tradisjonsmaterialet. Det viktige for forskinga bør vera å finna „den ursprungliga verklighetssyn", å søkja seg tilbake til den meining og den funksjon som dei ulike fenomena ein gong har hatt (Edsman 1949, 41; jfr. også Edsman 1946 og 1961).

Wikmans vurdering av Eskeröds arbeid er av stor interesse fordi den avspeglar Wikmans prinsipielle innstilling til studiet av folketru. Han er uhyre kritisk til von Sydows, og dermed også Eskeröds, forsøk på å dela tradisjonsmaterialet inn i kategoriar. Han kallar det „på en otillräcklig empiri och en ovetenskaplig psykologi grundad begrepps- och termbildning" (Wikman 1947 b, 82). Han hevdar vidare at Eskeröd vil „minimalisera de magiska och religiösa elementen och upplösa dessa i föreställningar och fiktioner" (Wikman 1947 b, 82). Han er også negativ til Eskeröds framheving av omen som ein viktig kategori, og han talar i den samanhengen nedsetjande om Eskeröds „omenism" (jfr. også Wikman 1947 a). Han ser derimot positivt på Eskeröds forsøk på å forklara skikk og tru med utgangspunkt i arbeidsteknikk og -miljø. Men, seier han, dei funksjonsanalytiske forklaringane kan berre gjelda for det tidsrommet materialet representerer, og også berre med den regionale og sosiale avgrensing som materialet set. Han stiller seg altså kritisk til at funksjonalistiske forklaringar på grunnlag av nåtidsmateriale også kan gjelda som kulturhistorisk berande forklaringar. Her er Wikman inne på eit viktig og vanskeleg punkt, der den grunnleggjande skilnaden mellom Eskeröd og dei andre forskarane kjem fram. Survival-teo-

retikarane har som utgangspunkt at nåtidstradisjonen representerer ei sterk endring i forhold til tidlegare tider, og denne endringa har i hovudsak vore negativ i og med at nåtidstradisjonen blir rekna for å vera fragmentarisk. Eskeröd derimot hevdar ein konstans i tru og skikk som gjer at han kan lata forklaringar, bygt på nåtidsmateriale, også gjelda som historiske forklaringar, med mindre det ofte mangelfulle eldste kjeldematerialet gjer noko anna sannsynleg. Sjølv om då Eskeröd i prinsipp er skeptisk til spekulasjonar om opphav for dei ulike folketrufenomena, gir han ofte inntrykk av å vilja erstatta dei survival-teoretiske spekulasjonane med ein universell opphavsteori, basert på psykologiske faktorar som interessedominans og stress-situasjonar (t.d. Eskeröd 1947, 70; jfr. også Eskeröd 1964). Dette liknar sterkt på Malinowskis forsøk på å redusera kulturelle fenomen til psykologiske fenomen, og det er med ein viss rett Wikman åtvarar mot ei slik form for psykologisering (for kritikk av funksjonalismen på dette punktet, sjå Evans-Pritchard 1965, 43–47; Hultkrantz 1973, 101–112; Keesing & Keesing 1971, 387–391). Sjølv står Wikman fram som ein syntesens mann. Han vil føra saman dei ulike retningane til ein heilskap, der ein tek omsyn til tradisjonens stilling i nåtida samtidig som ein klarlegg dei historiske føresetnadene (jfr. t.d. Wikman 1949, 1960). Men det er også klart at i denne heilskapen dominerer det historiske perspektivet. „Och vad särskilt folktron, som i så hög grad har burit upp traditionens symbolik genom tiderna, beträffar, så få vi minnas att vi inte kunna skapa oss någon föreställning om dess verkliga karaktär genom att blott betrakta de sista svaga krusningarna på samtidens yta; därtill har tron alltför starka källsprång och djupa underströmmar. Här om någonstädes måste det närvarande och det förflutna ingå i forskningens syntes" (Wikman 1949, 23).

9

Etter den til dels harde debatten på 40-talet dovna det heile av på 50-talet. Det verkar som om dei fleste var mette på diskusjon om teori og metode. Forskarane sat på kvar si tue og sysla med sitt. Ein kan likevel skimta visse verknader av debatten. Meiningsmotstandarane til von Sydow og Eskeröd vart t.d. litt meir varsamme når det galdt opphavsproblem. Eitt døme: I eit arbeid på 20-talet slo Hilding Celander fast at „gloson" opphavleg var „en åkerfältets 'sädesande' i djurgestalt" (Celander 1920, 99). Han la spesiell vekt på vitnemåla om offer av kornaks til „gloson". Etter kritikk bl.a. frå Sigfrid Svensson (1931), behandla Celander emnet grundigare og modifiserte litt det han tidlegare hadde hevda (Celander 1937). Si vane tru meinte von Sydow og Eskeröd at „gloson" i første rekkje var ein pedagogisk fiksjon som vart brukt for å halda borna borte frå åkrane (von Sydow 1935, 117; Eskeröd 1947, 113–122). Celander tek emnet opp på ny (Celander 1952), og han går då heilt ifrå hypotesen om „gloson" som ein „sädesande". Derimot viser han at i den delen av tradisjonen som nemner at „gloson" får eit offer eller ei gåve, der er „gloson" den høgst reelle grevlingen og ingen „mytisk bärare av grödans makt" (Celander 1952, 71). Det kan i denne samanhengen vera freistande å sitera Sigfrid Svenssons utsegn i debatten om „gloson": „C. W. v. Sydows och hans lärjungars kritik har alltså ej varit utan effekt!" (Svensson 1937, 273).

På det teoretiske og metodiske planet var det lite og ingen ting nytt på 50-talet. Eitt arbeid vil eg likevel nemna, nemleg Svale Solheims „Norsk sætertradisjon" (1952).

7. Fleire forskarar har vore opptatt av folkemedisin, og forskinga nådde eit førebels høgdepunkt på 1950-talet med arbeid bl.a. av Carl-Herman Tillhagen og Lauri Honko. Biletet viser årelating, som var ei vanleg profylaktisk åtgjerd mot sjukdom. Foto N. Keyland 1922, Nordiska museet.



Ved første augnekast ser dette store verket ut til å vera ei reint deskriptiv framstilling av den rike tradisjonen som er knytt til sæterbruket. Det finst t.d. ingen spesiell avdeling for teoretiske og metodiske klargjeringar. Som så mange andre var Solheim av den meining at materialet skulle tala for seg sjølv. Men ved gjennomlesing ser ein snart at han med stor framgang tillempar eit materialistisk syn på tradisjonen om det overnaturlege. For Solheim er t.d. førestellingane om dei underjordiske eit spegelbilete av arbeids- og levevilkåra. „Dei usynlege har vori uttrykk for på den eine sida naturkrefter og på den andre sida – og samstundes – for samfunnskrefter i vidaste meining av ordet. Dette vil seia at førestellingane om dei usynlege gjev uttrykk for folkelege tolkingar av sedvanerett og innbyrdes tilhøve mellom samfunnsklasser og andre, mindre grupperingar i samfunnet, og då ikkje minst innanfor den sosiale krinsen som var så karakteristisk for det gamle bondesamfunnet: grannesamfunnet. Vidare gjev dei uttrykk for autoriteten i den tradisjonelle skipinga av arbeid og daglegliv innanfor råma av gardssamfunnet – og vel opphavleg innanfor ætta" (Solheim 1952, 371). På same måten som Eskeröd vil Solheim vurdera tradisjonen om det overnaturlege i forhold til arbeidsmiljø og levevilkår. Men til skilnad frå Eskeröd legg ikkje Solheim vekt på psykologiske forklaringar. Hjå han er det folks kamp med naturen og mot ei ofte urettvis samfunnsordning som er det berande grunnlaget for tolkingane av tradisjonen.

På eitt område innanfor folketruforskinga nådde arbeidet eit førebels høgdepunkt på 50-talet. Eg tenkjer på studiet av folkemedisin. Fleire forskarar hadde tidlegare vore aktive på dette området, spesielt må nemnast Ingjald Reichborn-Kjenneruds omfattande arbeid „Vår gamle trolldomsmedisin" (Reichborn-Kjennerud 1928–1947; for oversyn sjå Tillhagen 1971). I 1958 kom så Carl-Herman Tillhagen med „Folklig läkekonst", året etter Lauri Honko med „Krankheitsprojektile" (Tillhagen 1958, Honko 1959). Tillhagens arbeid er ein grundig gjennomgang av det rike svenske og finlands-svenske tradisjonsmaterialet om folkemedisin. Honkos arbeid er av ein litt annan karakter. Han tek for seg eit spesielt fenomen, nemleg sjukdomar som blir forklarte som resultat av ulike former for skot. Hovedvekta ligg på den finske tradisjonen, man han gir også oversyn over annan europeisk og utom-europeisk tradisjon for å få samanlikningsgrunnlag. Det sentrale for Honko er å klarleggja den funksjon desse sjukdomsforklaringane har, og han vurderer materialet ut frå tradisjonspsykologisk, tradisjonshistorisk og også til ein viss grad ut frå kulturgeografisk synsvinkel. Allereie i dette arbeidet merkar ein Honkos vilje til å vurdera tradisjonen om det overnaturlege i ein større sosial kontekst.

10

På 30- og 40-talet var Martti Haavio den mest framståande finske forskaren som arbeidde med tradisjonen om overnaturlege vesen. Diverre er dei viktigaste arbeida hans berre publiserte på finsk, og det er nok årsaka til at han ikkje fekk nokon særleg innverknad på samtidige forskarar elles i Norden. Hovudarbeidet hans om finske husvette „Suomalaiset kodinhaltiat" (1942) karakteriserer Outi Lehtipuro som motivhistorisk (Lehtipuro 1974, 23 f). Haavio legg stor vekt på å skissera opp motivhistorisk bakgrunn, samtidig som han også er oppteken av opphavet for trua på overnaturlege vesen. Viktigare er det likevel at Haavios arbeid inneheld spirer til problemstillingar som til fulle vart vidareutvikla av Lauri Honko.

Sett i nordisk perspektiv representerer Honkos „Geisterglaube in Ingermanland I" (1962) ei vidareføring av Eskeröds funksjonsanalytiske syn på tradisjonen om det overnaturlege. Men med sterke impulsar frå kulturantropologi, sosialpsykologi og sosiologi vidareutviklar Honko den funksjonsanalytiske metoden. Det han vil fram til er å visa korleis tradisjonen om det

overnaturlege er ein integrert del av kvardagslivet. For å klargjera det må ein ha svar på følgjande spørsmål. Kva er den sosiale konteksten for tru på og forteljingar om overnaturlege vesen og makter? Korleis er aktualiseringssituasjonen for ei førestelling, ein rite etc.? Kven opplever det overnaturlege vesenet, på kva måte skjer opplevinga? Kvifor er det nett denne førestellinga eller denne riten som blir aktualisert i den spesielle situasjonen („funktionale Voraussetzungen")? Kva slags konsekvensar har den konkrete aktualiseringa for personen eller personane („offenbare und latente funktionale Folgen")? Kva problem blir løyste og kva behov blir stetta ved hjelp av trua på det overnaturlege, kva funksjonelle alternativ finst det? (Honko 1962, 150–158; 1965, 168).

Honko skisserer også opp ein funksjonsanalyse som tek omsyn til det tradisjonshistoriske perspektivet. Det blir då spørsmål om korleis ei førestelling, ein rite, ei forteljing etc. blir opptatt og integrert i eit nytt miljö („Anpassung an die Funktion"). Ved i tid og rom observera korleis eit tradisjonselement gjennomgår forandringar, kan ein avdekkja primære og sekundære funksjonar (Honko, 1962, 156 f).

Som eit nyttig hjelpemiddel, men likevel underordna dei funksjonsanalytiske problemstillingane, nyttar Honko genreanalyse. På dette punktet fører han altså vidare arbeida til von Sydow, Granberg og Eskeröd. Dei genre-termane som han finn nyttige i analysen av tradisjon om det overnaturlege, er følgjande: folketru eller folketruførestelling (belief), memorat (memorate), fabulat (fabulate), segn (legend), eventyr (folktale), fiksjon (fict), metafor (metaphor), trollformel (charm), bøn (prayer), og riteskildring (description of rite) (Honko 1968, 60). I motsetning til mange av sine tidlegare kollegaer understrekar Honko at genrane ikkje eksisterer som absolutte fenomen. Det er i første rekkje tale om abstraksjonar, „ideal types", som har som hovudoppgåve å få grep om eit ofte problematisk tradisjonsmateriale. „The primary function of the ideal type need not be considered the most exact description of the reality; it should rather provide the opportunity for understanding the reality better. From this point of view one determines the instrumental value of the ideal type, which is the main criterion of its usefulness" (Honko 1968, 61).

Den tradisjonskategorien som er viktigast for Honkos funksjonsanalyse, er memorata. Det er naturleg fordi memorata fortel direkte om dei situasjonane der tradisjonen blir aktualisert. Memorata gir med andre ord uttrykk for den sosiale samanhengen for førestellingane om eit overnaturleg vesen. Honko nyttar seg av persepsjonspsykologi for å forklara kva som skjer når ein person opplever eit overnaturleg vesen. Dermed kan han også avdekkja om opplevinga er eit resultat av at personen har brote ei norm o.l. (Honko 1962, 88–113; jfr. også Honko 1964).

Honkos oppattliving av genre-problematikken fekk som følgje at problem i samband med genreanalysen har stått sentralt for mange som har sysla med folketrumateriale dei siste 10–12 åra (sjå t.d. Alver 1967, Honko 1968, Hultkrantz 1968, af Klintberg 1968, Pentikäinen 1968 a, Velure 1972; jfr. også Blehr 1974). Mange har kjent det nødvendig med ein grundig gjennomgang av dei genreanalytiske problema for å ha ein fast kjeldekritisk grunn å stå på. Med tanke på at von Sydow i si tid først og fremst gjekk til åtak mot religionshistorikarar då han lanserte sine tankar om tradisjonsmaterialets kategoriar, legg ein med interesse merke til at i dag er genreanalyse like sjølvsagt for religionshistorikarar som for folkloristar og etnologar (sjå Hultkrantz 1973, 17–31).

Derimot har Honkos funksjonsanalytiske problemstillingar frå „Geisterglaube in Ingermanland" kome litt i bakgrunnen, nordisk forsking sett under eitt. Det kan vera fleire årsaker til det. Men den viktigaste årsaka er trulegvis at mykje av folketrumaterialet i arkiva våre ikkje kan gi svar på alle dei spørsmåla som er aktuelle i ein grundig funksjonsanalyse.

Karakteristisk nok kjem det einaste

større arbeidet om folketru dei siste 10 åra frå krinsen kring Honko, nemlig Juha Pentikäinens „The Nordic Dead-Child Tradition" (Pentikäinen 1968 b). Medan Honko regionalt avgrensar sin studie til Ingermanland og tidsmessig til ca. 1850–1940, tek Pentikäinen for seg heile den nordiske tradisjonsområdet, og i tid spenner materialet frå islandske sagaer til feltarbeid på 1960-talet. Det er då naturleg at tradisjonshistoriske og -geografiske aspekt har ein framståande plass i avhandlinga. Men samtidig er det lagt stor vekt på genreanalytiske og funksjonsanalytiske klargjeringar. Med så stor spennvidd i tid og rom aukar også sjansane for mistak og feilslutningar, delvis fordi det er ei nærast umogeleg oppgåve å få overblikk over alt relevant kjeldemateriale (jfr. Almqvist 1971, a og b). Pentikäinens arbeid viser likevel på ein overtydande måte kor viktig det er å angripa eit materiale frå fleire synsvinklar for å koma til rette med eit folketrukompleks.

Til slutt vil eg nemna to mindre arbeid som kan koma til å gi folketruforskinga nye dimensjonar. Det eine er Matti Sarmelas forsøk på å analysera bl.a. folketrumateriale med kvantitative metodar (Sarmela 1974). Han arbeider med eit fugelperspektiv på finsk tradisjon når han med hjelp av frekvens og distribusjon får fram regionale skilnader når det gjeld forteljetradisjonen om det overnaturlege. Orvar Löfgren derimot tek utgangspunkt i lokalsamfunnet når han vil studera folketru som ein del av folks kognitive system (Löfgren 1975). Han vil gjennom studiet av folketru få kunnskap om korleis folk ordnar sine daglege sosiale og økonomiske forhold. Samtidig understrekar han at det er uråd å forstå folketrua skikkeleg om ein ikkje har med dei sosiale og økonomiske føresetnadene (Löfgren 1975, 338 f). Som vi ser er det Eskeröds tankar i meir moderne utgåve, karakteristisk nok publisert i Eskeröds festskrift. Både Sarmelas og Löfgrens arbeid er av førebels karakter. Berre framtida kan visa om dei er signal til ein ny produktiv periode innanfor nordisk folketruforsking.

Litteratur

Almqvist, Bo, 1971 a, Folk Beliefs and Philology. (Arv 27, 69–96).

–, 1971 b, Niða(n)grisur. (Arv 27, 97–120).

Alver, Bente, 1971, Henning Frederik Feilberg. (Leading Folklorists of the North, ed. by Dag Strömbäck, Oslo, 225–238).

Alver, Brynjulf, 1967, Category and Function. (Fabula 9, 63–69).

Berg, Gösta, 1971 a, Nils Edvard Hammarstedt. (Leading Folklorists of the North, ed. by Dag Strömbäck, Oslo, 123–134).

–, 1971 b, Carl Wilhelm von Sydow. (Leading Folklorists ot the North, ed. by Dag Strömbäck, Oslo, 171–188).

Blehr, Otto, 1974, Folketro- og sagnforskning. Oslo.

Bondevik, Kjell, 1933–1950, Jordbruket i norsk folketru 1–2. (NFL 29 og 66). Oslo.

Bringéus, Nils-Arvid, 1966, Gunnar Olof Hyltén-Cavallius som etnolog. En studie kring Wärend och wirdarne. Stockholm.

Campbell, Åke, 1918, Om tydor, varsel och spådom. (Folkminnen och Folktankar 5, 161–168).

–, 1921, Omen och tabu. (Etnologiska studier tillägnade Nils Edvard Hammarstedt, Stockholm, 88–100).

–, 1924, Tydor, trolldom och ödestro. (Folkminnen och Folktankar 11, 1–12).

–, 1925, Melding av Halländsk bygdekultur, studier redigerade av D. Arill et al. Göteborg 1925. (Folkminnen och Folktankar 12:3, 31–47).

–, 1936, Melding av Gunnar Granberg, Skogsråret i yngre nordisk folktradition. (Folkminnen och Folktankar 23, 135–140).

Celander, Hilding, 1920, Sädesanden och den sista kärven i svenska skördebruk. (Folkminnen och Folktankar 7, 97–108).

–,1925 a, Den halländska Knutgubben och hans släktingar i nordisk folksed. (Halländsk bygdekultur, studier redigerade av D. Arill et al., Göteborg, 103–140).

–, 1925 b, Julen som äringsfest. (Folkminnen och Folktankar 12:3, 6–18; 12:4, 1–38).

–, 1928, Nordisk jul 1. Stockholm.

–,1937, Gloson – en sädesande? (Folkminnen och Folktankar 24, 233–261).

–,1950, Stjärngossarna. Deras visor och julspel. Stockholm.

–,1952, Grävso och gloso. (Arv 8, 42–76).

Edsman, Carl-Martin, 1946, Folklig sed med rot i heden tid. (Arv 2, 145–176).

–, 1949, Melding av Albert Eskeröd, Årets äring. (Rig 32, 21–44).

–, 1961, Volksglaube. (Schwedische Volkskunde. Festschrift für Sigfrid Svensson, 441–459. Stockholm. – Svensk versjon i A. B. Rooth, Folkdikt och folktro, Lund 1971, 158–168).

Ellekilde, Hans, 1937, Den sidste Neg i angelsk Folkeoverlevering. (Folkminnen och Folktankar 24, 180–195).

–, 1938, Den sidste Neg i dansk Overlevering. (Danmarks Folkeminder 44). København.

Eskeröd, Albert, 1947, Årets äring. Etnologiska studier i skördens och julens tro och sed. Stockholm.

–, 1964, Needs, Interests, Values and the Supernatural. (Lapponica. Essays presented to Israel Ruong = Studia Ethnographica Upsaliensia 21, 81–98).

Sjå også *Nilsson, Albert*

Evans-Pritchard, E. E., 1965, Theories of Primitive Religion. Oxford.

Feilberg, Henning Frederik, 1892–94, Hvorledes opstår sagn i vore dage? (Dania 2, 81–125).

–, 1904, Jul 1–2. København.

–, 1910, Bjærgtagen. Studie over en gruppe træk fra nordisk alfetro. (Danmarks Folkeminder 5). København.

–, 1914, Sjæletro. (Danmarks Folkeminder 10). København.

–, 1918, Nissens historie. (Danmarks Folkeminder 18). København.

Fossenius, Mai, 1951, Majgren, majträd, majstång. En etnologisk-kulturhistorisk studie. Lund.

Frazer, James, 1911–15, The Golden Bough. A Study in Magic and Religion 1–12. London.

Granberg, Gunnar, 1935 a, Memorat und Sage. Einige methodische Gesichtspunkte. (Saga och Sed, 120–127).

–, 1935 b, Skogsråret i yngre nordisk folktradition. Uppsala.

Granlund, John, 1961, „Zwei gleich gross machen." Eine Nordische Prokrustessage. (The Supernatural Owners of Nature, ed. by Åke Hultkrantz, Stockholm, 38–52. – Svensk versjon i A. B. Rooth, Folkdikt och folktro, Lund 1971, 144–157).

–, 1971, Martin P:son Nilsson. (Leading Folklorists of the North, ed. by Dag Strömbäck, Oslo, 135–170).

Hammarstedt, Nils Edvard, 1894, Om smöjning och därmed befryndade bruk. Ett försök att genom jämförelse med motsvarigheter hos andra folk framvisa innebörden af en svensk fornsed. (Samfundet för Nordiska museets främjande. Meddelanden 1891 och 1892, 34–45).

–, 1895, Brödets helgd hos svenskarne, särskildt julbrödens, framställd i jämförande belysning. (Samfundet för Nordiska museets främjande. Meddelanden 1893 och 1894, 16–38).

–, 1900, Lussi. (Meddelanden från Nordiska museet 1898, 1–38).

–, 1905, Såkaka och sääl. (Meddelanden från Nordiska museet 1903, 235–278).

–, 1906, Melding av H. F. Feilberg, Jul. (Fataburen, 61–64).

–, 1907, Striden om vegetationsstången. (Fataburen, 193–198).

–, 1911, Kvarlevor af en Frösritual i en svensk bröllopslek. (Fästskrift till H. F. Feilberg = Svenska landsmål och Svenskt folkliv, 489–517).

–, 1913, Bröllops- och fastlagsbjörn. (Fataburen, 1–9).

–, 1914, Melding av Edw. Westermarck, Ceremonies and Beliefs – – –. (Fataburen, 56–63).

–, 1923, Svensk forntro och fornsed. Ett jämförande utkast. (Hävd och hembygd 1, 53–64).

–, 1927, Seder vid åkerbruk och boskapsskötsel som härleda sig från jakt- och fångstriter. (Fataburen, 40–50).

–, 1929, Vår- och bröllopsbjörn. (Studier och uppsatser tillägnade Otto Andersson = Budkavlen 8:2, 1–15).

Harva, Uno, 1938, Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. (FF Communications 125). Porvoo.

–, 1952, Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen. (FF Communications 142). Helsinki.

Sjå også *Holmberg, Uno*

Hautala, Jouko, 1969, Finnish Folklore Research 1828–1918. Helsinki.

Holmberg, Uno 1913, Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker. (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 32). Helsinki.

–, 1925, Vänster hand och motsols. (Rig, 23–36).

Sjå også *Harva, Uno*

Honko, Lauri, 1958, Krankheitsprojektile. (FF Communications 178). Helsinki.

–, 1962, Geisterglaube in Ingermanland 1. (FF Communications 185). Helsinki.

–, 1964, Memorates and the Study of Folk Beliefs. (Journal of the Folklore Institute 1, 5–19. – Svensk versjon i A. B. Rooth, Folkdikt och folktro, Lund 1971, 187–199).

–, 1965, On the Functional Analysis of Folk-beliefs and Narratives about Empirical Supernatural Beings. (International Congress for Folk-Narrative Research in Athens 1964, ed, by Georgios A. Megas = Laografia 22, 168–173).

–, 1968, Genre Analysis in Folkloristics and Comparative Religion. (Temenos 3, 48–66).
–, 1971, Uno Harva. (Leading Folklorists of the North, ed. by Dag Strömbäck, Oslo, 57–66).
Hultkrantz, Åke, 1960, General Ethnological Concepts. (International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore 1). Copenhagen.
–, 1968, „Miscellanous Beliefs". Some Points of View Concerning the Informal Religious Sayings. (Temenos 3, 67–82).
–, 1973, Metodvägar inom den jämförande religionsforskningen. Stockholm.
Hyltén-Cavallius, Gunnar Olof, 1863, Wärend och wirdarne. Ett försök i svensk ethnologi 1. Stockholm.
Keesing, Roger M, og Felix M. Keesing, 1971, New Perspectives in Cultural Anthropology. New York.
af Klintberg, Bengt, 1968, „Gast" in Swedish Folk Tradition. (Temenos 3, 83–109).
Krohn, Kaarle, 1922, Skandinavisk mytologi. Helsingfors.
Landtman, Gunnar, 1922, Hustomtens förvantskap och härstamning. (Folkloristiska och etnografiska studier 3, utg. K. Rob. V. Wikman, Helsingfors, 1–48).
Lehtipuro, Outi, 1974, Trends in Finnish Folkloristics. (Studia Fennica 18, 7–36).
Lid, Nils 1925, Wilhelm Mannhardt og hans nyskaping av den folkloristiske metoden. (Syn og Segn, 314–329).
–, 1928, Joleband og vegetasjonsguddom. Oslo.
–, 1933, Jolesveinar og grøderikdomsgudar. Oslo.
–, 1935, Innleiding. (Nordisk Kultur 19: Folktro, Oslo, 1–2).
Liestøl, Knut, 1947, P. Chr. Asbjørnsen. Mannen og livsverket. Oslo.
Löfgren, Orvar, 1975, Fetströmming och lusmörtar. Folktro och kognitiva system i två kustbygder. (Sista lasset in. Studier tillägnade Albert Eskeröd, Stockholm, 321–342).
Meyer, Elard Hugo, 1903, Mythologie der Germanen. Straszburg.
Mogk, Eugen, 1898, Germanische Mythologie, Strassburg.
Nikander, Gabriel, 1916, Fruktbarhetsriter under årshögtiderna hos svenskarna i Finland. (Folkloristiska och etnografiska studier 1, Helsingfors, 195–315).
Nilsson, Albert, Interessedominanz und Volksüberlieferung. (Acta Ethnologica, 165–186. – Svensk versjon i A. B. Rooth, Folkdikt och folktro, Lund 1971, 169–187).
Sjå også *Eskeröd, Albert*
Nilsson, Martin P:n, 1915, Årets folkliga fester. Stockholm.
–, 1921, Julkärven, sista kärven och julklappen. (Folkminnen och Folktankar 8, 57–70).
–, 1938, Julen. (Nordisk Kultur 22: Årets högtider, Oslo, 14–63).
–, 1941, Ny folklore och gammal folktro. (Folkminnen och Folktankar 28, 89–100).
–, 1942, Professuren i nordisk och jämförande folkkulturforskning. (Folkminnen och Folktankar 29, 12–19).
–, 1956, Nygrekisk folklore, antik och svensk. (Arv 12, 114–128).
Olrik, Axel, 1901, Odinsjægeren i Jylland. (Dania 8, 139–173).
Olrik, Axel og Hans Ellekilde, 1926–1951, Nordens Gudeverden 1–2. København.
Pentikäinen, Juha, 1968 a, Grenzprobleme zwischen Memorat und Sage. (Temenos 3, 136–168).
–, 1968 b, The Nordic Dead-Child Tradition. (FF Communications 202). Helsinki.
–, 1971, Julius and Kaarle Krohn. (Leading Folklorists of the North, ed. by Dag Strömbäck, Oslo, 11–34).
Rantasalo, A. V., 1919–1925, Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebräuchen der Germanen verglichen 1–5. (FF Communications 30–32, 55, 62). Sortavala och Helsinki.
Reichborn-Kjennerud, Ingjald, 1928–1947, Vår gamle trolldomsmedisin 1–5. Oslo.
Rooth, Anna Birgitta, 1961, The Conception of „Rulers" in the South of Sweden. (The Supernatural Owners of Nature, ed. by Åke Hultkrantz, Stockholm, 112–122).
Sarmela, Matti, 1974, Folklore, Ecology and Superstructures. (Studia Fennica 18, 76–115).
Schmidt, Wilhelm, 1930, Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Münster in Westfalen.
Solheim, Svale, 1952, Norsk sætertradisjon. Oslo.
Svensson, Sigfrid, 1931, Den sista kärven och det sista lasset. Några kritiska reflexioner i anslutning till nyinsamlat skånskt material. (Folkminnen och Folktankar 18, 107–156).
–, 1937, En replik till Hilding Celander. (Folkminnen och Folktankar 24, 272–273).
von Sydow, Carl Wilhelm, 1931, Om folkets sägner. (Nordisk Kultur 9 b: Folksägner och folksagor, København, 96–112. – Også publisert i A. B. Rooth, Folkdikt och folktro, Lund 1971, 92–109).
–, 1934, Kategorien der Prosavolksdichtung.

(Volkskundliche Gaben John Meier dargebracht, Berlin und Leipzig, 253–268. – Også publisert i von Sydow 1948, 60–88. – Svensk versjon i A. B. Rooth, Folkdikt och folktro, Lund 1971, 110–127).
–, 1935, Övernaturliga väsen. (Nordisk Kultur 19: Folktro, Oslo, 95–159).
–, 1937, Folklig dit-tradition. (Folkminnen och Folktankar 24, 216–232. – Engelsk versjon i von Sydow 1948, 106–126).
–, 1941 a, Religionsforskning och folktradition. (Folkminnen och Folktankar 28, 3–21. – Engelsk versjon i von Sydow 1948, 166–188).
–, 1941 b, Gammal och ny traditionsforskning. (Folkkultur 1, 11–102).
–, 1942 a, Gammal och ny traditionsforskning. Fortsatt diskussion. (Folkkultur 2, 72–107).
–, 1942 b, Rite. (Folkkultur 2, 108–121).
–, 1948, Selected Papers on Folklore. Copenhagen.
Szabó, Mátyás, 1975, Forskaren och museimannen – en odelbar enhet. (Sista lasset in. Studier tillägnade Albert Eskeröd, Stockholm, 17–34).
Tillhagen, Carl-Herman, 1958, Folklig läkekonst. Stockholm.
–, 1971, Ingjald Reichborn-Kjennerud. (Leading Folklorists of the North, ed. by Dag Strömbäck, Oslo, 353–374).
Tylor, Edward B., 1871, Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom 1–2. London.
Velure, Magne, 1972, Tradisjonen om fossegrimen og nøkken. Ein genreanalytisk studie. Bergen. (mag. avhandl.)
Westermarck, Edward, 1913, Ceremonies and Beliefs connected with Agriculture, certain Dates of the Solar Year, and the Weather in Morocco. (Öfversigt af Finska Vetenskaps-Societetens Förhandlingar 54, 1911–12, afd. B n:o 1).
–, 1926, Ritual and Belief in Morocco 1–2. London.
Wikman, K. Rob. V., 1922, Folkliga tydor om kärlek och äktenskap. (Folkloristiska och etnografiska studier 3, utg. K. Rob. V. Wikman, Helsingfors, 185–228).
–, 1935, Melding av Gunnar Granberg, Skogsråret i yngre nordisk folktradition. (Budkavlen 14, 70–77).
–, 1937, Die Einleitung der Ehe. Eine vergleichende ethnosoziologische Untersuchung über die Vorstufe der Ehe in den Sitten des Schwedischen Volkstums. Åbo.
–, 1947 a, Tecken och orsak. (Arv 3, 32–46).
–, 1947 b, Melding av Albert Eskeröd, Årets äring. (Folk-Liv 11, 81–85).
–, 1949, Nutida traditionsforskning. Några grundläggande synpunkter och begrepp. (Arv 5, 1–23).
–, 1957, Finlandssvensk folkminnesforskning. Historia och idéer under ett sekel. (Budkavlen 34, 1955, 1–25).
–, 1960, Den antropologiska syntesen i folktroforskningen. (Folk-Liv 24–25, 49–52).

Summary

Main trends in Nordic folkbelief research 1850–1975

Studying the history of Nordic folkloristics one finds that only a few of the pioneer scholars were occupied with research in folkbeliefs. The most prominent of the pioneer scholars was the Swede Gunnar Olof Hyltén-Cavallius. In his work "Wärend och wirdarne 1–2" (1863–68) – in fact the first ethnological attempt in Sweden – he devotes two chapters to explaining contemporary folkbeliefs and customs as remnants of earlier religious systems. His scheme is evolutionary, the 1860s being the decade of growth of evolutionism in anthropology and the science of religion. In Hyltén-Cavallius one discovers three principles of research, which for many decades were to be characteristic for much of the research in folkbeliefs. 1) Contemporary customs and beliefs in supernatural beings and powers were of interest as surviving traces of earlier religious conditions. 2) The tradition process was considered to be destructive, i.e. the customs and beliefs under study had earlier been much richer with regard to quantity and quality. 3) To explain the origin of customs and beliefs similar phenomena from more "primitive" cultures were used.

The works of Edward Tylor, Wilhelm Mannhardt and James Frazer had a remarkable influence on several Nordic scholars, the Swede Nils Edvard Hammarstedt being the one who initially introduced the theory of survivals to a Nordic public. Hammarstedt, and later Martin P:n Nilsson, Hilding Celander, the Dane Hans Ellekilde, and the Norwegian Nils Lid were especially attracted by Mannhardt's ideas that many contemporary customs were degenerated fertility rites. According to Mannhardt the most constant element in folk tradition was the customs. Consequently the research of these scholars concentrated on customs in connection with festivals such as yule, midsummer etc., and customs connected with agricultural work.

Also Herbert Spencer's manistic theory was adopted by some Nordic scholars, e.g. the Dane Henning Frederik Feilberg, who among other things tried to explain the European yule festival as originally having been a feast for the dead. Several Finnish scolars – Kaarle Krohn and many of his disciples, Uno Harva during his first period of scholarship – were influenced by the manistic theory. Kaarle Krohn and his disciples adhered to the historic-geographic method in the study of folkbeliefs, stressing the importance of having a great amount of tradition material, and calling attention to diffusion as a decisive factor. The Swedish-speaking scholars in Finland, e.g. Gunnar Landtman and K. Rob. V. Wikman, were in many respects disciples of Edward Westermarck. But they were also profoundly influenced by the Mannhardtian ideas of fertility rites. Wikman gradually became an advocate of the synthesis of functionalistic and tradition-historical approaches in the study of folkbeliefs.

In the 1920s and '30s the Swedish folklorist Carl Wilhelm von Sydow strongly opposed the evolutionistic premises in folkbelief research, and he especially attacked the Mannhardtian ideas. He maintained that scholars did not draw enough attention to the fact that the tradition material consists of several genres or categories, these genres being of varying value as source material for folkbelief research. As the initiator of genre analysis in Nordic folkloristics, von Sydow coined two terms which have influenced Nordic folkbelief research decisively. The one is *memorate,* which had a releasing effect on the study of narratives about supernatural beings. von Sydow's disciple Gunnar Granberg, the Finnish scholar Martti Haavio, and especially Lauri Honko have developed von Sydow's genreanalytic ideas into a useful tool for analysis.

The other term was *fict,* which caused an in part bitter dispute between von Sydow and scholars like Martin P:n Nilsson. The crucial point was that von Sydow would not accept the aprioristic opinion that contemporary humorous customs and fictitious supernatural beings were degenerated fertility rites and fertility demons. He maintained that joking and mocking have been an omnipresent cultural factor: "homo ludens" is not necessarily a degenerated "homo religiosus". The one who carried on von Sydow's ideas in this field was Albert Eskeröd. With an obvious psychological and functionalistic orientation in the spirit of Malinowski he forcefully attacked the Mannhardtian evolutionistic ideas. He coined the term *dominant interest* in order to give a psychological explanation of why a person thinks and acts in a magical way. He also stresses the importance of studying folkbeliefs and customs in their social and economic context, strongly opposing the comparative method, which brought together details isolated from their social context.

Lauri Honko carries on and develops the ideas of von Sydow and Eskeröd in his studies on folkbeliefs. Of course his socio-psychological and sociological frame of reference is more up-to-date than that of von Sydow and Eskeröd. With a functional-analytic method Honko aims at explaining the sphere of the supernatural as an integrative part of social life. The genre-analytic approach plays a significant role in Honko's method, the most important genre being the memorate, because of their information on the social setting for supernatural experiences. In fact, genre-analytic problems have been at the focal point for many Nordic scholars during the last 15 years.

Magne Velure, M. A.
Curator at the Folklore Archives
of the Nordiska Museet, Stockholm, Sweden

Divinationsformer: en klassifikation

Åke Hultkrantz

1

Spådomskonsten och letandet efter dolda ting och sammanhang, eller med ett finare ord divinationen(1), utgör en väsentlig del av nordisk folktro och folkritual. Någon oklarhet råder om hur ordet får användas. Latinets *divinatio* är avlett från *divinus,* "gudomlig, härrörande från en gud", och kan översättas som "siar- och spådomsgåva", "förmågan att utröna de gudomliga makternas vilja". Den gudaingivelse som ordet förutsätter har väl inte i regel präglat den nordiska spådomskonsten, men den förtätade stämning av mystik och under som ofta vilat över denna konstart har inte saknats i vår allmogemiljö.

I denna framställning skall jag främst försöka definiera divinationens typer. Innan så sker kan det vara tjänligt att här anföra några synpunkter på divinationens syften, formrikedom, psykologiska förutsättningar och "vetenskaplighet".

Divinationen kan, som Wikman anför efter Saintyves, gälla fyra saker: förvärvet av kunskap om dolda ting, om framtiden, om det närvarande och om det förgångna(2). De flesta forskare som intresserat sig för divinationens problematik har tagit fasta på divination av avlägsna eller, framför allt, framtida företeelser – divinationen om framtiden är naturligtvis den egentliga spådomskonsten(3). Risken finns alltid att divinationsanalysen härigenom får slagsida. Författaren till dessa rader kan förvisso inte fritas från samma risk, men min strävan i det följande är att beakta samtliga divinationssyften. På annat sätt kan man inte fånga in det enhetliga perspektivet i divinationen. Den uttrycker, som den italienske religionshistorikern Ugo Bianchi formulerat saken, "en typ av kunskap som överskrider vanlig profan kunskap", och som är särskilt önskvärd och nödvändig i frågor av klart transcendent slag, men också kan gälla människornas och samhällets existentiella behov. "I alla dessa fall erfordras en övermänsklig, sakral, orakelmässig kunskap som erhålles genom uppenbarelser, ingivelser, extas, spådom och orakel"(4). Som religionsforskare har Bianchi främst (och väl ensidigt) tänkt på de transcendenta fallen – kunskaper om den övernaturliga världen, gudarna och andarna, kunskaper om skapelsetiden och om de yttersta tingen – och hans hänvisning till t.ex. gnosticismen riskerar att snedvrida perspektivet. Men principiellt sett är det riktigt att betrakta den divinatoriska diagnostiken och prognostiken som ett enhetligt sätt att nalkas tillvarons förborgade sammanhang genom att ernå högre kunskap.

Divinationsföreställningar och divinationsbruk har förekommit i de flesta kända kulturer, även om de stundom bara uppmärksammats i förbifarten av kultur- och religionsforskare. Formerna har växlat med de historiska förutsättningarna, de sociala strukturerna och de ekologiska villkoren. Det finns ingen anledning att här lämna en allmän översikt av divinationsfenomenen i olika kulturer, men ett urval av data kan skänka läsaren en ungefärlig uppfattning om den stora variationsrikedomen.

Det är allmänt bekant vilken roll fågel- och leverskådare, augurer och haruspicer, spelade i assyrernas, babyloniernas, etruskernas och romarnas gamla religioner. Drömtydningen stod högt i kurs i hela den antika Främre Orienten. I Israel koncen-

trerades oraklen länge till de två lottoraklen, urim och tummim; anmärkningsvärt är att lagen, torah, etymologiskt sett kan ha haft betydelsen av orakel. Så småningom ersattes lottstavarna av orakelprofeter och de stora profetgestalterna som uttalade Jahves straffdomar och framtidslöften. I Grekland vann Dodonas ek och oraklet i Delfi stort rykte för de mantiska avslöjanden som skedde där. En motsvarande position hade i Italien de sibyllinska böckerna. Skapulimantiken, spåendet från skulderblad av olika djur och sköldpaddsskal som hettats över eld så att sprickor uppstått, är välbekant från många nordliga kulturer, bl.a. Kina under Shang-dynastin(5). Etnografiska rapporter vimlar av underrättelser om divinationsföreteelser bland s.k. primitiva folk. Shamanismen, som är ett uttryck för strävan att nå kontakt med de övernaturliga makter som råder över skeendet(6), kan i vissa faser anses vara en form av divination. Sålunda erhåller shamanen i trance besked om förkomna ting och om stundande händelser, och i trancens klarsyn ställer han sin diagnos över en klients sjukdom.

Ur den gamla babyloniska smältdegeln uppstod i hellenistisk tid astrologin, som sedan slog djupa rötter i medeltidens magi och med oförminskad kraft fortlevde ännu under Tycho Brahes och Nostradamus' tidevarv. Möjligen har astrologin en gång haft en vidare förekomst. Det förefaller som om astronomiska beräkningar som legat till grund för astrologiska spekulationer företagits redan före pyramidbyggarnas tid i megalitbyggarnas Europa och i något senare tid på andra platser, bland annat i Amerika(7). Idag upplever som bekant astrologin en renässans i västvärlden – ett säkert tecken på att den officiella religionen förlorat sitt grepp över många människor.

Detta är endast några axplock ur det rikhaltiga beståndet av divinationsfenomen över tid och rum. Den som ytterligare vill fördjupa sig i materialet, dess förekomst och variationsbredd hänvisas till uppslagsverk som "Encyclopaedia of Religion and Ethics" eller "Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens" samt framför allt till ett för några år sedan utkommet franskt arbete om divinationen(8).

Nu kan det ha sina sidor att utan vidare föra alla former av divination under samma hatt. Marcel Leibovici, en av utgivarna till det nyssnämnda arbetet, menar att spådomskonsten i Mesopotamien representerar en protovetenskaplig utveckling, ett första rationalistiskt försök att förklara fenomenen. Divinationen var i denna miljö empirisk till ursprunget och vilade på observation och erfarenhet; den var "en esoterisk disciplin"(9). Leibovici avser här i första hand astrologin, vilken var grundad på noggranna astronomiska observationer. Såsom astrologi desakraliserades divinationen inom framför allt arabisk islam(10). Det kan därför vara vanskligt att betrakta denna sekulariserade astrologi som en "divination". Också vissa moderna divinationsbruk tycks kunna falla utanför ramen. Det finns forskare som anser att användningen av slagruta (engelska: water-witching) är empiriskt motiverad(11). Ur denna synpunkt skulle man lika väl kunna kalla de moderna väderleksförutsägelserna eller de astronomiska beräkningarna om förestående solförmörkelser divinatoriska! Det är viktigt att komma ihåg att divinationen, när den är äkta, förutsätter ett utomempiriskt, mystiskt inre sammanhang eller förhållande. Slagruteoperationen är divination så länge den ger uttryck åt tron på ett sådant förhållande; går denna aspekt förlorad, kan vi inte längre tala om divination.

Divinationstron utgår nämligen från människans övertygelse att hon under vissa omständigheter kan lyfta på förlåten till tidens och det dolda rummets hemligheter. Uttrycket "under vissa omständigheter" tarvar en närmare förklaring. Därmed avses dels att kunskapen om dessa hemligheter antingen är en nådegåva eller en förvärvad insikt, dels att – hur det nu förhåller sig med den saken – denna kunskap har ett översinnligt ursprung. Detta innebär ingen värdering utan ett konstaterande. Den som tror på divinationen räknar med



1. Slagruteman från Svinhult, Östergötland. Det är en omdiskuterad fråga om användandet av slagruta vid brunnsletning är exempel på divination eller en empiriskt grundad kunskap. Foto A. C. Hultgren 1926, Östergötlands museum.

att tillvaron har en extra dimension utöver den vardagliga regelbundna verklighetssfären. Just genom att den bryter sig ut ur vardagsverklighetens dimension markerar divinationen sitt upphov i en real eller förmodad högre verklighet. Shamanen som inhämtar kunskaper i trancens osannolika värld, den babyloniske astrologen som förbinder mikrokosmos med makrokosmos söker sig båda ut ur vår begränsade tillvaros ram. I de flesta folks föreställningsvärld är denna högre verklighet övernaturlig, en annorlunda dimension där andar och gudar härskar och mystiska potenser, oförutsedda sammanhang och märkliga förvandlingar uttrycker det irrationellas väsen. Det övernaturliga existerar då som en upplevd eller genom traditionell påverkan förnummen verklighet, mera sällan som en medveten föreställning och ännu sällsyntare som ett abstrakt, namngivet begrepp(12). I den pseudovetenskapliga divinationsform som astrologin utgör berövas den högre verkligheten så småningom sin numinösa prägel. Den fångas in som en vidare, genom tal och planetkonstellationer åtkomlig världsstruktur(13). Men den irrationella bakgrunden lyser igenom.

Därmed är också sagt att all divination från början speglar en religiös, eller om vi så vill magisk-religiös, världsbild. Gränsen mellan magi och divination kan bli mycket suddig. Shamanen är onekligen magiker i hög potens, men det är svårt att säga om astrologen är det, och profeten kan förvisso inte betecknas som magiker. Allt beror naturligtvis på hur vi vill definiera magi. Under alla förhållanden kommer man inte ifrån att man måste ta ställning i denna fråga när man analyserar divinationsbegreppet. Det är otvetydigt så att divinationen i många fall glider över i vad som uppenbarligen bör rubriceras magi.

De drivkrafter som ligger bakom divinationen och därtill anknutna trosföreställningar är också delvis besläktade med de ledande motiven bakom magin: en önskan att utnyttja de möjligheter som erbjuds för att utvidga ramen för mänskligt kunnande och handlande. Det är rummets och tidens barriärer som överskrides. Psykologiskt sett kan vi i båda fallen tala om en situation av subjektiv förväntan.

Därmed är emellertid ingenting sagt om en eventuell verklighetsbakgrund, en möjlig objektiv realitet bakom de fenomen som yppas. Profetian t.ex. kan skärskådas ur denna synpunkt: filosoferna talar om tidsuppfattningens relativitet, fysikerna om tidskategorins rumsliga beroende, parapsykologerna om prekognition. Problemet om det översinnligas realitet kvarstår alltid och skall inte närmare beröras här. Jag nöjer mig med att hänvisa till ett uttalande av den vise K. Rob. V. Wikman, som på tal om divinationens plats i en högre verklighet anförde, "det ovetbaras område är som bekant större än vi tror i vår immanenta ostkupa ... Om vi någon gång kan snegla över det 'ovetbaras' gräns, så sker det under trons former där intelligens, emotion och konation inträder i ett särskilt syndrom av medvetande. Jag förnekar ingenting som omöjligt i sådant sammanhang. ... Trosattityderna är troligen inbyggda sekundärt i vår biopsykiska konstitution såsom ett förhållande till det som ligger utanför den enkla sinnenas värld"(14). Sat sapienti.

När jag nu i det följande lämnar ett försök till systematisering av divinationen sker det med uppmärksamheten särskilt riktad på de divinationsformer som finns belagda i nordisk folklore. Dessa i sin tur ansluter sig väl till de utslag av divinatorisk praxis som förekommit och alltjämt förekommer inom främmande kulturvärldar, och som jag delvis genom egna tidigare forskningar fått intim kännedom om(15). Min artikel är alltså ett försök att sammanfatta de lärdomar en kombinerad folkloristisk-religionshistorisk analys kan skänka oss, varvid exempelmaterialet för enkelhetens skull främst har hämtats ur C.-H. Tillhagens lättillgängliga arbete "Folklig spådomskonst". Med hänsyn till undersökningens syften vore en mera utförlig inventering av nordisk divination tämligen ovidkommande. Det svenska och finlandssvenska materialet har f.ö. redan beaktats av så utomordentliga kännare av nordisk

folklore som Campbell, Eskeröd, Tillhagen och Wikman(16). Artikelns begränsade utrymme tillåter dessutom inga extravaganser.

2

Det finns en ohämmad, vildvuxen flora av namn på olika sorters divination, namn som ofta inte haft någon väsentlig funktion att fylla men ändå omhuldats med respekt alltsedan den antika pseudovetenskapliga eran. Under medeltiden och nya tidens första århundraden utökades detta bestånd av lärda termer avsevärt(17). Det överväldigande flertalet av dem har bildats på grekiskans *manteia,* mantik (dvs. divination). De invigda har talat om kiromantik, att spå i händer, oneiromantik, drömtydning, ornitomantik, iakttagande av fåglar, deras flykt och sång, ophiomantik, att ta omen efter ormars beteende, nekromantik, samtal i dröm eller extas med de döda, teratomantik, att ta tydor av missbildade, geomantik, divination genom jordmätning, osv.; vad skapulimantik är har redan omnämnts. Alla dessa termer är deskriptiva, lärda beteckningar på handlingar som löst kan rubriceras som divinatoriska. Några av dem kan fortfarande ha ett beskrivande värde. En modern antropolog, William Lessa, har t.o.m. präglat en ny term efter samma modell, somatomantik, "för all slags divination som utgår från människokroppen, det må vara frenologi, kiromantik eller olika former av astral fysionomik"(18).

Anlägger man funktionella synpunkter är det dock uppenbart att en systematik av detta slag inte skapar någon ordning i materialet utan snarare skymmer de väsentliga aspekterna(19). Vi skall emellertid inte förhäva oss emot en gången tids auktoriteter. Vettiga förslag till indelningen av divinationens typer framfördes faktiskt redan under antiken.

Den första klassifikation som kan göra anspråk på ett mer förblivande värde åstadkoms av Platon. Han indelade mantiken i två huvudkategorier, dels den extatiska, exemplifierad av Delfis pythia, dels teckentydningen, exemplifierad i fågelskådandet(20). Samma duala indelningsmönster återfinns senare hos Cicero. I sin utredning av divinationen framhåller denne, "duo enim genera divinandi esse dicebas, unum artificiosum, alterum naturale; artificiosum constare partim ex coniectura partim ex observatione diuturna, naturale quod animus adriperet aut exciperet extrinsecus ex divinitate"(21). Här talar Cicero sålunda om två slags divination, den ena vunnen på konstlad väg, den andra naturlig. Den konstlade divinationen bygger dels på tydning, dels på långvarig observation, medan den naturliga divinationen har sin grund i "vad sinnet uppfattar eller åtminstone utifrån förnimmer av gudomen".

Kort sagt, i förstnämnda fallet föreligger en med yttre medel företagen tydning av tecken och omen, i senare fallet en intuitiv förvissning eller inspirativt vunnen kunskap; sentida forskare talar om teckentydning och inspirationsmantik. Platon och Cicero har här fångat upp två stora huvudkategorier inom divinationen. Ibland ryms de sida vid sida inom samma kultur, men ofta nog är de ojämnt representerade: det gamla Grekland kände mest den inspirativa formen, Rom främst teckentydningen(22).

Divinationsforskningen, i den mån vi kan tala om en sådan (endast ett fåtal forskare från olika läger tycks ha sökt tränga igenom problematiken), har byggt på den grund som de båda antika tänkarna lagt. Den gamla åtskillnaden mellan inspirationsmantik och teckentydning ersattes i slutet av 1800-talet av klassikern Bouché-Leclercq med distinktionen mellan intuitiv och induktiv divination(23). Visioner, drömmar, profetiska uppenbarelser och besatthetsorakler hör till den förra kategorien, åtgärder för att på indirekt väg få kännedom om fördolda ting till den senare. Visst är Bouché-Leclercqs framställning av antikens divination i många stycken föråldrad, men hans klassifikation har stått sig bra.

I modern tid har divinationstypologise-

ringen i skiftande grad intresserat religionsforskare, antropologer och folkloristen. Religionsforskarna har tyvärr alltför ofta visat benägenhet att tappa bort divinationen inom det vidare temat magi, men några har i likhet med den tidigare anförde Bianchi gjort aktningsvärda försök att bestämma divinationens kategorier. Bland de äldre forskarna kan nämnas C. H. Toy som fördelade divinationsföreteelserna på två typer, sådana som utgår från iakttagelser av yttre föremål, och sådana som kan härledas från människornas inre upplevelser. Till de förstnämnda hör omen (järtecken, förebud), till de sistnämnda drömmar, extatiska visioner och profetiska ingivelser. Samtidigt framförde Toy en annan klassifikation som granskar tydorna utifrån synpunkten, om de framträder oberoende av eller genom människans förberedelser(24). Toy lyckades inte hålla ihop de två frågeställningarna. Hans klassifikation gör därför ett trevande och ofullständigt intryck.

Ett annat mindre användbart schema har lagts fram av klassikern och religionshistorikern H. J. Rose. Han skiljer mellan den "automatiska" divinationen, i vilken ett omen tolkas utan referens till övernaturliga potenser, och den "egentliga" divinationen, som förutsätter gudomlig skickelse. Denna klassifikation faller inom ramen för upphovsmannens allmänna evolutionistiska perspektiv. Han erkänner dess svagheter – hur skall man i praktiken kunna göra denna åtskillnad? – och nöjer sig med att presentera divinationsfenomenen alltefter de medel som kommer till användning(25).

Nyligen har Evan M. Zuesse presenterat en översikt över afrikanska divinationstyper vilken, enligt hans mening, kan tillämpas universellt. Han urskiljer två polära kategorier, "besatthets"- och "visdoms"-typerna, med en möjlig mellanform, den "intuitiva" typen. Besattheten är här inte upplevelsen av besatthet utan en teori enligt vilken omen kontrolleras av övernaturliga väsen. (Detta är dock en användning av begreppet besatthet som inte är ägnad att främja tolkningen av besatthetens väsen.) I visdomsdivinationen träder gudar och andar i bakgrunden för den opersonliga kosmiska ordningen, den yttersta verkligheten (som dock kan tänkas kontrollerad av ett högsta väsen), uttrycket för ett slags planmässighet och lagbundenhet. I den intuitiva divinationen åter upptäcker specialister genom ingivelse lösningen på de problem deras klienter ställer dem inför(26). Denna uppdelning passar kanske lokala afrikanska förhållanden, men den är knappast särskilt meningsfull. Makter och öde eller kosmisk ordning är djupast sett uttryck för samma princip, den övernaturliga verkligheten, och stimulerar inte genom sin särart speciella divinationsformer.

Det antropologiska intresset för divinationen är av tämligen sent datum. Ett av antropologins mästerverk är som bekant E. E. Evans-Pritchards arbete om magi och divination hos azande i centrala Afrika(27). Det har gett upphov till många funderingar kring divinationen och stimulerat Lessa och Vogt till deras indelning av divinationsformerna. Enligt dessa författare finns det två typer av divination, den inspirativa och den icke-inspirativa. "I den förstnämnda avslöjas svaren genom en förändring i individens psykologi eller hans emotionella tillstånd. Shamanism, skådande i kristallkula och lyssnande till bruset i snäckskal är några inspirativa divinationsformer. Icke-inspirativ divination kan antingen vara slumpmässig, såsom när man finner mening i svarta kattor, hårnålar, nysningar och oräkneliga andra förebud, eller också är den avsiktlig och opererar då genom astrologi, skapulimantik, kiromantik, ordalier och liknande"(28). Som framgår är det Bouché-Leclercqs schema som här går igen, om än i en utförligare och mer genomtänkt form. En annan antropolog, George Park, håller fast vid den äldre indelningen i induktiv och intuitiv divination men tillfogar en mellankategori, interpretativ (tolkande) divination. Den induktiva divinationen, betonar han, förutsätter en fastställande procedur, den interpretativa divinationen kräver en kombination av rätt procedur och den speciella insikt som

karakteriserar spåmannen, och den intuitiva divinationen förutsätter utomordentliga insikter eller förmågan att kommunicera med väsen som tillhör en utomvärldslig sfär(28a). Andra antropologer som avhandlat divinationen har vanligen utgått från mer schablonmässiga definitioner. Howells t.ex. säger att "den mantiska vetenskapen" arbetar genom omen eller genom mekaniska orakel(29), Herskovits genom slumpartad teknik eller besatthet(30). Ingendera av dessa bestämningar gör rättvisa åt divinationsideologins spännvidd.

Det gör däremot det försök till en indelning som lanserats av den amerikanska antropologen de Waal Malefijt. Hon betraktar divinationen som en form av kommunikation – ett begrepp à la mode – och urskiljer ur denna synpunkt tre typer. I den första står de övernaturliga makterna som sändare. I den andra tar människan själv initiativet genom att utfråga orakel och anställa experiment. I den tredje, som vanligen utspelas i drömmens eller trancens värld, talar människan direkt till makterna. Enligt författarinnan kan det då vara de sistnämnda som tar initiativet(31). Det beror naturligtvis på omständigheterna om så sker; i profetismen är så fallet, men förvisso inte i den divinatoriska shamanismen. Genom att utnyttja kommunikationsteorin har de Waal Malefijt kunnat ge divinationsforskningen nya dimensioner.

Av folkloristerna skall här företräde lämnas åt de redan nämnda svenskspråkiga forskare som genom sina undersökningar inom nordisk folktro kommit att befatta sig med divinatoriska fenomen: Campbell, Eskeröd och Tillhagen som nagelfarit det svenska och Wikman som analyserat det finlandssvenska materialet. Samtliga har inom divinationsproblematiken företrädesvis sysslat med vad Wikman, med en för honom karakteristisk ordvändning, kallat "den prognostiska mantiken"(32).

I tre uppsatser kring 1920 har Campbell utvecklat sin syn på divinationsföreteelserna(33). Han indelar dem i två stora kategorier, objektivt iakttagande och subjektivt iakttagande, vilka sedan vardera kan uppdelas på aktivt iakttagande och passivt iakttagande. Med objektivt iakttagande avses, att ett omen kan observeras av flera personer. Att singla slant eller spå i kort är exempel på aktivt objektivt iakttagande, att sia om regn därför att svalan flyger lågt är exempel på passivt objektivt iakttagande. Subjektivt iakttagande innebär, att den iakttagande kvalificerat sig, dvs. genom begåvning, fasta eller vaka blivit istånd att uppfatta vad andra inte kan förnimma om kommande ting. Som exempel på hithörande aktivt iakttagande kan anföras syner man erhåller genom att gå årsgång, som exempel på passivt iakttagande drömmar och aningar om framtida händelser(34).

Campbells indelning har med sin distinktion mellan aktiva och passiva former blivit stilbildande för nordiska folkloristers. Ett väsentligt undantag kan dock noteras här: Eskeröd föredrar termerna handlingsomen och händelseomen. Han anför bl.a., att handlingsomen lättare stelnar i stereotypa och traditionella former, medan händelseomen lämnar större möjligheter öppna för tillfällig omentolkning. I övrigt synes han ansluta sig till Campbells kategoriindelning(35). Eskeröds insatser ligger mindre på det fenomenologiska planet än inom den divinatoriska magins problematik (jfr nedan).

Wikman skiljer mellan "aktiv spådomsmagi", dvs. försöken att aktivt utröna vad som skall ske, och prognostiska tolkningar eller tydor (omina). Inom den aktiva divinationen finner han två undertyper, "den frammanade siarkonsten" och "det experimentella utrönandet av ödet". En särställning intar drömoraklet, oneiromantiken i egentlig mening. Den frammanade siarkonsten, som upptar 20 av de 58 aktiva divinationsformer Wikman kunnat identifiera, innebär att genom olika medel en vålnad av den person man blir gift med el.dyl. frambesvärjes. Den framträder som vakenhallucination eller drömbild. Det råder ingen tvekan om att Wikman med goda skäl kan rubricera denna divinationstyp

magisk(36). Därmed är ingalunda sagt att alla divinationsföreteelser skall så betraktas.

De nu nämnda nordiska forskarna har, liksom senare de Waal Malefijt, klart uppfattat divinationens olika vägar. Deras uppställningar är särskilt värdefulla därför att de inte enbart framsprungit ur lärda och kringsynta forskares funderingar utan därtill grundar sig på kännedom om ett vittomfattande arkivmaterial. Samma omdöme är i hög grad giltigt om Tillhagen vars klart linjerade disposition av divinationsmönstret står närmast i tur.

Enligt Tillhagen föreligger divinationen i två huvudformer, den aktiva och den passiva divinationen. I den passiva divinationen förekommer inga arrangemang för att utröna de dolda sammanhangen, utan man nöjer sig med att tolka företeelser som uppstår av sig själva. I den aktiva divinationen griper människan däremot in i händelseförloppen, söker framtvinga ett besked. Tillhagen ger oss följande schema:

a) passiv divination: aningar, tydor, visioner (hos "synska" människor) och drömmar; samt

b) aktiv divination: önskningar, men framför allt arrangerade spådomar.

De sistnämnda kan indelas i slump- eller lottorakel, naturorakel (slutsatser dras av djur, växter, stjärnor osv.), drömorakel (framkallade drömmar, jämför Wikman) och orakel av magiskt framtvingade vålnader och andeväsen. Sistnämnda orakel har, som Tillhagen framhåller, uppfattats som de mest tillförlitliga av alla orakler(37).

Tillhagens klassifikation ansluter sig, liksom Campbells och Wikmans, till den gamla differentieringen mellan intuitiv och induktiv divination, och benämningarna passiv och aktiv divination återspeglar Campbells (och i viss mån Wikmans) uppställningar. På ett förtjänstfullt sätt har Tillhagen ställt de olika typerna och undertyperna i klarare relief än föregångarna gjort. Härvidlag gör jag dock undantag för kategorin "önskningar" som enligt min mening inte har sin plats i ett divinatoriskt sammanhang. Visst finner vi inom olika kulturer att divinationen manipuleras efter de agerandes egna önskningar. Men därmed har man, enligt mitt sätt att se, överskridit divinationens regelrätta gränser. Mer härom längre fram i denna artikel.

Ställer man samman de här anförda klassifikationerna faller det i ögonen hur väl de korresponderar mot de olika författarnas disciplintillhörighet och erfarenheter. Religionsforskaren anför ett schema som passar hans material, och är hans intresse inriktat på högkulturerna anpassar han schemat efter profetutsagor, sibyllors spådomar, statsorakel m.m. (På den tiden Toy skrev sitt arbete var religionshistoriska studier främst förankrade i de s.k. högreligionerna, de antika staternas religioner och världsreligionerna.) Antropologens indelning återspeglar hans myckna sysslande med s.k. primitiva kulturer, medan folkloristen bygger på det material som kunnat hämtas fram från allmogens led i det egna landet. De folkloristiska klassifikationerna har som anförts ett speciellt värde såtillvida att de framgått ur noggranna studier av välordnade arkivmaterial. Endast i undantagsfall har liknande uttömmande specialstudier gjorts av forskare på andra fält. Det mest notabla undantaget är Evans–Pritchards tidigare omnämnda monografi från azande.

Denna genomgång av klassifikationsförslag bildar förutsättningen för min fortsatta framställning. I det utkast till typindelning som nu läggs fram har jag sökt göra rättvisa både åt det rikt skiftande materialet, i Norden liksom annorstädes, och åt de system som tidigare forskare arbetat fram. Samtidigt har jag försökt fixera den allmänna ram som ger mening och fast grund för de mantiska konsterna. Endast inom denna ram finner de olika divinationsprocedurerna sin tolkning.

3

Som här redan framhållits har divinationen sitt upphov i människans strävan att genom en högre kunskap, skänkt av makterna eller förvärvad, skaffa sig en inblick i sammanhang som är dolda för den vanlige

iakttagaren. Dessa sammanhang utgör en del av en högre verklighet som analytiskt kan bestämmas av forskaren som en (föregiven eller sann) övernaturlig värld, men en värld som inte alltid är klart markerad eller ens kognitivt uppfattad av de troende själva. Detta låter som en orimlig tankekonstruktion, men jag får här hänvisa till den distinktion som Lévi-Strauss gjort mellan medvetna och omedvetna modeller(38). Den innebär att forskaren kan rekonstruera en modell, en logisk förutsättning för tron som inte är en medveten realitet för de troende själva men som de – låt oss säga utan att närmare reflektera över saken – t.ex. bygger upp sitt divinationsförfarande på. Man frestas tänka på den välkända antropologiska satsen att i folkliga kretsar tron inte uttryckes verbalt, den dansas ut.

När divinationen har fast anknytning till religionen och religiösa institutioner är insikten om den högre verklighetens betydelse i sammanhanget allom uppenbar. Men när den som i t.ex. nordisk folktro uppträder mer eller mindre oberoende av all religiös kontext tenderar denna insikt att falla bort. Som exempel kan här anföras den vitt spridda vidskepelsen att möter man en svart katt bådar detta olycka. Det är möjligt att denna tro ursprungligen framkallats av föreställningen om att djävulen eller en häxa tagit kattens gestalt, eller att den svarta färgen har med död eller ondska att skaffa(39). Det heter t.ex. i Österplana, Västergötland, att ser man en svart katt i närheten av huset förebådar detta dödsfall(40). För de flesta människor som idag spottar tre gånger vid åsynen av den svarta katten saknas väl egentliga motiv till denna gärning; man handlar av tradition, man är road av vidskepelsen, eller man har måhända en vag känsla av att man på något sätt är hotad. I denna känsla spårar vi en återstod av en tidigare tro på en högre verklighet som röjer sig i och genom divinationen.

Det har ibland sagts, att divinationssystemen korresponderar mot en förhärskande ödestro. Detta är en sanning med modifikation. Ödestron är utbredd, framför allt i den Gamla världen – Europa, Asien, Afrika – eller överallt där högre kulturer med kosmisk spekulation förekommit(41). Divinationsföreställningarna har emellertid en ännu vidare spridning och återfinns t.ex. bland Nordamerikas indianer, vilka saknar en medveten ödestro(42). På många håll i Gamla världen ersättes för övrigt den strama, mekaniska ödestron av tron på gudomlig försyn och övernaturliga sammanhang(43). Det bör slutligen påpekas att det bara är de prognostiska divinationerna – spådomsoraklen – som i vissa fall förutsätter ödestro.

Det är därför i första hand inte ödestron utan tron på en övernaturlig värld med för oss obegripliga, mystiska sammanhang som utgör divinationsföreteelsernas korrelat. I viss utsträckning kan man säga att mikrokosmos – makrokosmos-spekulation banat väg för divinationskomplexen; astrologin är ett övertygande exempel härpå(44). Men synpunkten får inte överdrivas eller renodlas, såsom skett bland en del divinationsforskare. Det avgörande i divinationen är att en högre verklighet ger människan insikt i dolda sammanhang, evad de hör jorden eller himmelen till.

Skall vi klassificera divinationen måste vi därför först och främst fästa avseende vid *hur* insikten kommer människan till del. Det är, som de Waal Malefijt riktigt fastställt, en kommunikationsfråga (se ovan). Guden eller anden tar initiativet, eller människan gör det. Guden eller anden uppenbarar sig, eller ett sändebud gör det, eller han sänder tecken – omen, tydor, förebud, varsel. Ibland råkar människan oavsiktligt, och utan att vara medveten om gudomlig medverkan, skåda in i de högre sammanhangen. Det inträffar också att människan arrangerar orakel som öppnar dessa hemligheter: direkt, genom att guden eller anden kommer till tals, indirekt, genom att tolkningar företas av tecken och märken som uppstår under divinationsprocessens gång. Som framgår har jag här förbundit "kommunikationsteori" (åtminstone i vaga ansatser) med den övergripande synpunkt som förts

fram av Campbell och Tillhagen, nämligen aktiv och passiv divination. Med i bagaget följer också, som strax skall demonstreras, de äldre benämningarna på divinationens typer.

Ur kognitiv synpunkt kan divinationen uppdelas på följande fält:

Passiv divination

I denna form av divination är människan passiv, dvs. hon endast registrerar de upplevelser och de intryck som möter henne och som hon på grund av en levande tradition förknippar med en högre, bestämmande verklighet. De agerande är makterna, eller Gud, eller ödet; eller också uppenbaras deras vilja och bestämmelse utan deras avsikt.

Spontan inspirativ divination. Denna divinationstyp innebär att makterna etc. avsiktligt eller oavsiktligt träder i kontakt med människan i vakenhallucinationer, drömmar, eller extatiska hallucinationer. I vissa utomeuropeiska kulturer förekommer vid sidan av sådana inspirativa tillstånd även fall av besatthet, dvs. anden tar människan i besittning och meddelar sig genom henne. Divinationen kan gå så till att makterna kommer till människan – vilket är vanligast – eller att människan rycks upp till makterna i en "själafärd". Exempel på sådana tilldragelser kan med lätthet hämtas från det rika materialet av religion och folklore bland s.k. primitiva folk.

Inspirationen kan övergå till aning, intuitiv förvissning. Vid sådana tillfällen har människan en känsla av ett högre väsens närvaro, men hon varken hör eller ser något konkret.

Den spontana inspirativa divinationen har tidigare varit vanlig i svensk och finländsk folklore. Talrika exempel kan hämtas från memorat och trosutsagor i folkminnesarkiven. Prognostiska motiv förekommer i folksägnerna. I utpräglad form har denna divinationstyp förekommit inom shamanismen, t.ex. lapsk shamanism(45), och den har väl fortfarande en stark förankring i spiritualistiska kretsar. Tron på skyddsandar och på direkt andligt umgänge med Gud eller hans motpart (t.ex. i djävulsförskrivningar) samt inspirerade profeter och visionärer har varit de hörnstenar som denna divinationstyp vilat på.

Spontana varselvisioner (och auditioner). De varsel som här åsyftas upplevs likaså i vakenhallucinationer och drömmar och kännetecknas av att de avbildar händelseförlopp som skall inträffa eller personer som på ett eller annat sätt kommer att drabbas av framtida skickelser. Även här kan aningar, obestämda känslor om ofärd osv. ersätta syner, drömmar och hörselhallucinationer. Eftersom den manifesta personliga kontakten med övernaturliga makter saknas uttryckes budskapet genom bilder eller förkänslor. I många fall kan bilden ha ett annat budskap än det den ytligt sett förefaller förmedla, och den måste då underkastas tolkning. Vi kan här lämpligen göra en skillnad mellan kongruenta och inkongruenta varselvisioner.

Ett exempel. Veckan före Sundsvalls brand 1888 hade en synsk person en vision av hur staden fattade eld och brann ned. Branden förlöpte senare just på det sätt som denna person skildrat(46). Här är det fråga om en kongruent varselvision. Helt annorlunda måste vi uppfatta den gängse föreställningen att drömmer man om en eldsvåda kommer snart bröllop att stånda(47). I detta fall kan vi tala om en inkongruent varselvision.

Spontana tydor. Här avses sådana omen som inträffar oväntat (eller i huvudsak oväntat) och uppleves av människan i vaket tillstånd. Händelserna kan vara av ovanlig beskaffenhet, men de kan också vara av skenbart vardaglig typ; i sistnämnda fallet föreskriver traditionen att de utgör "tecken". Ofta är det den upplevande som sig själv ovetande utför en handling vilken tolkas som en tyda.

Några exempel: Råkar man möta soporna när någon sopar blir man inte gift det året(48). Slår en flicka sönder en spegel måste hon gå ogift i sju år(49). I Torup,

Halland, heter det, att tappar en flicka sitt hårnät tänker fästmannen på henne(50).

Gränsen mellan spontana och arrangerade tydor kan vara hårfin. Om man som de romerska augurerna iakttar fåglarnas flykt har ingenting skett som påverkar denna, men genom sina förväntningar om tydor har man markerat situationens experimentella karaktär. Många av våra folkliga tydor befinner sig på samma sätt på gränsen mellan de båda divinationsformerna. Från Rödeby, Blekinge, berättas det att om man efter kyrkogången möter en man blir ens första barn en gosse, men möter man en kvinna blir det en flicka(51). Frestelsen ligger här nära till hands att ordna till det så att man uppnår den önskade effekten – och därmed förvandlas divinationen både till arrangerad rit och till oförfalskad magi.

Aktiv divination (även kallad induktiv eller arrangerad divination)

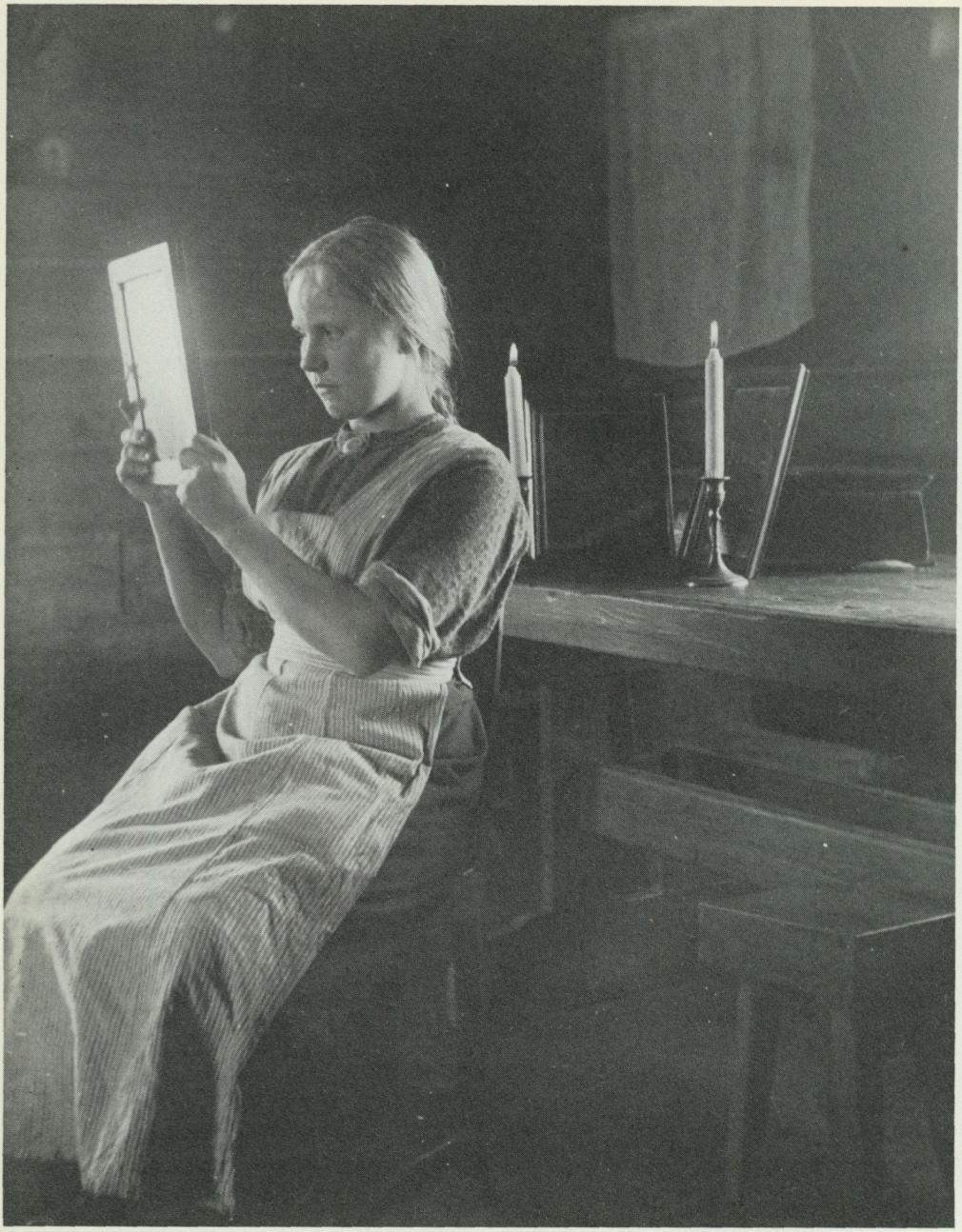
Denna form av divination, som innebär att människan tar initiativet för att utröna makternas vilja, inhämta kunskaper om länge sedan inträffade eller kommande händelser, "se" fördolda eller förkomna ting, osv., är enligt många människors mening den "egentliga" divinationen. Den tillgripes dels när en människa, eller en grupp av människor, är i behov av sådan mystisk eller esoterisk kunskap, dels när järtecken inträffar (katastrofer, egendomliga naturfenomen m.m.). I senare fallet måste de ovanliga begivenheterna tolkas av särskilda experter, t.ex. astrologer. I nordisk folktro tycks denna orakelform ha varit mindre vanlig.

Aktiv inspirativ divination. Härmed avses sådana inspirativa tillstånd (vakenhallucinationer, drömmar eller extatiska hallucinationer) som förberetts eller framdrivits av den inspirerade själv och resulterar i möten med övernaturliga makter. Även besatthet och intuition kan förekomma, precis som i den spontana extasen. I utomeuropeiska kulturer är det främst shamaner och trolldoktorer som äger den förmåga att försätta sig i trance som utgör den spontana extasens förutsättning. I Norden kunde i gammal tid sejdkonor och lapska nåjder utöva denna konst. Välbekant är också häxornas påstådda kunnighet att genom smörjning, trollformler och andra medel uppnå kontakt med den Onde. Det skall inte här diskuteras i vad mån denna tro svarade mot verkliga inspirativa upplevelser hos de trollkunniga kvinnorna.

Den aktiva inspirativa divinationen har varit sällsynt i senare nordisk folktro. Berättelser om enstaka siare, såsom Catharina Fagerberg i början av 1700-talet, ger dock belägg för att sådan divination förekommit(52). De mantiska områden som kunde täckas genom den inspirativa erfarenheten var flera. De lapska shamanerna kunde i lätt trance, eller klärvoajans, utröna sjukdomars orsaker, röja det ofödda barnets kön och spåra villebrådet. I djupare trance kunde de färdas till fjärran platser och bringa nyheter därifrån(53).

Arrangerade varselvisioner (respektive auditioner). Under denna kategori samlas de inre icke-inspirativa upplevelser av profetisk innebörd som på ett eller annat sätt manats fram av de upplevande själva. Hos den nordiska allmogen kunde var och en som underkastade sig vissa observanser få uppleva vakensyner och drömsyner. Till de förra hörde de syner som sades följa på den s.k. årsgången på julaftonen: genom att ensam och under tystnad vandra ut ur stugan och in i skogen eller framåt kyrkogården – reglerna växlade – kunde bonden bli i stånd att se märkliga ting som varslade om det kommande året, såsom bekanta utan huvud eller på likfärd (de skulle alltså dö), folk som arbetade med liar, litet eller mycket (så stor skulle tillgången på säd bli), osv.(54). Profetiska drömmar fick man genom att äta s.k. drömgröt, en rätt som tillreddes på särskilt sätt och förtärdes under iakttagandet av ett bestämt ceremoniel. I den nattliga dröm som sedan följde kunde man framför allt se sin tillkommande(55).

Vad som tidigare anförts om kongruenta



2. Enligt norrländsk och nordfinsk folktro kunde en flicka, som under nyårsnatten satt med speglar framför och bakom sig, få se sin tillkommandes bild i spegeln. Foto från början av 1900-talet av S. Paulaharju. Museiverket, Helsingfors.



3. Blystöpning är en divinationsmetod, som har använts både vid vissa sjukdomar och vid årshögtider såsom nyår. Foto från Vörå, Österbotten, av V. W. Forsblom, 1910-talet. Svenska Litteratursällskapets Folkkultursarkiv, Helsingfors.

och inkongruenta varselvisioner gäller även om de arrangerade visionerna.

Arrangerade tydor. Det är denna orakelkonst som mer än all annan benämnts divination i den vetenskapliga debatten. Här är all spontan "hierofani" (Eliade) avlägsnad, människan bygger själv upp experiment genom vilka hon utforskar den högre lagbundenhet eller finalitet som bestämmer tillvaron, eller genom vilka hon lyfter slöjan från olika hemligheter – den explanatoriska ramen skiftar med kulturerna. I den typiska divinationen manipuleras inte skeendet, det registreras, avläses, accepteras som något givet och oomkullrunkligt.

De arrangerade tydorna är inte alltid lätta att dechiffrera. Tolkningarna förmedlas av traditionen, och ofta är de kända bara av ett fåtal vismän. I en del fall är emellertid tydningen uppenbar. Från häxprocesserna erinrar vi oss att den person som misstänktes som häxa underkastades vattenordalier: flöt hon, var hon häxa, sjönk hon, var hon en vanlig människa(56). Leverskådande och skapulimantik var mera godtyckliga orakel, "lyfteprovet" (vanligt i det cirkumpolära området, och bl.a. belagt i Värend av Hyltén-Cavallius) ett enkelt men ändå mångtydigt divinationsspel. Det var inte alltid lätt att avgöra vilken tolkning som skulle föredras.

Tillhagen skiljer mellan slumporakel och naturorakel. De sistnämnda bestäms ytterst av naturens egna förutsättningar. Om i norra Sverige en flicka spottar i en blåklocka, klämmer ihop blomkronan och smäller till den mot handen så att spotten flyger iväg finns hennes blivande fästman i den riktning spotten flyger – ett typiskt slumporakel(57). Naturoraklet kan illustreras av en välkänd sed, flickan som plockar prästkragens kronblad allt under det att hon drar sin ramsa "ja – nej – ja – nej ...". Vanligen har hon då en man i åtanke som hon hoppas skall bli fästman åt henne, eller också tar hon reda på om hon överhuvudtaget skall bli gift(58). (Det är som vi sett karakteristiskt för nordisk divination att omen och tydor företrädesvis gäller giftermål; sekundärt beaktas också åkerväxt, hälsa och död.)

En särform på gränsen mellan aktiv och passiv divination utgör ingivelsen genom läsning och meditation. Inom skriftreligionerna kan den högre, andliga kunskapen komma människan till del genom läsning av heliga skrifter, eller meditation över heliga ord. Ingivelsen kan komma spontant, men den kan också vara resultatet av en överlagd ansträngning. Till skillnad från de former av aktiv divination som tidigare anförts är sådan ingivelse inte ett garanterat resultat av medveten ansträngning. Denna divinationstyp nämnes här för fullständighetens skull, den finns normalt inte företrädd i folktron, men väl inom den lågkyrkliga religiositeten. Den är besläktad med naturmeditation och konstupplevelse men har en klarare angiven religiös inriktning. Framtiden, det förflutna och det närvarande fångas i plötsligt inbrytande ögonblicksupplevelser. Människan upplever kontakten med en högre verklighet, men hon mottar inte nödvändigtvis något budskap.

Den klassifikation av divinationen som här föreslagits täcker så vitt jag kan se alla de divinationsformer som förekommer i nordisk folklore. Låt oss testa detta genom att exempelvis granska de "märken för malm" som Tillhagen anför i sin studie "Gruvskrock"(59). Han anger där följande divinationssituationer:

1. Gruvråret äger malmen. Någon person möter gruvråret eller bergfrun som av olika anledningar nämner var hon har sin malm dold(60). En sägen supplerar motivet, men det är inte orimligt tänka sig att inom sägenramen en viss person upplevt en "spontan inspirativ divination".

2. Gruvråret visar sig där det finns malm. Här gäller samma sak, men den enskilda upplevelsen synes fullt säkert belagd – ett memorat, alltså.

3. Syner av gruvarbete utvisar var det finns malm. Sådana memorat kan beskrivas som "spontana varselvisioner".

4. Ljud av gruvarbete anger malmens belägenhet. Samma divinationstyp som föregående: "spontana varselauditioner".

5. Ljusfenomen avslöjar var malmådra går. Memorat med osäker bakgrund – kanske tydor (stjärnfall), kanske inspirativ (malmdrakar) eller varselvision.

6. Drömmar röjer gruvas läge. Sägner med möjlig bakgrund i spontana inspirativa och varselvisioner.

7. Sibylla spår var gruva finns. Här har vi att göra med rent sägenmaterial, och inga upplysningar lämnas om hur sibyllan spått.

Som framgår av redogörelsen ryms samtliga fall, i den mån de kan frigöras från sägeninramningen, inom kategorin "passiv divination". Det kunde i och för sig vara värdefullt att på samma sätt pröva andra serier där fallen av "aktiv divination" överväger, men med hänsyn till vårt begränsade utrymme får det räcka med vad som anförts. Det här föreslagna typschemat fångar in det nordiska divinationsmaterialet, men det gör också anspråk på att kunna användas på det utomnordiska materialet från äldre och nyare tid.

4

I det föregående har då och då förekommit hänvisningar till divinationsfenomen som enligt författarens mening förefallit glida över i magi. Är det då så meningsfullt att upprätthålla en skillnad mellan magi och



4. "Hos spåkvinnan", oljemålning av Pehr Hilleström. Till de divinationsmetoder, som främst har utövats av professionella spåkvinnor, hör utläsandet av någons framtid i kort, kristallkula eller – som här – handflatans linjer.

divination? Och vad är egentligen magi? Sistnämnda spörsmål har behandlats av talrika forskare alltsedan Frazers dagar och vore i och för sig värt en förnyad undersökning. Här skall jag endast snudda vid problematiken och då framför allt presentera en syn på frågan som gör rättvisa åt både folkloristiska och religionsvetenskapliga synpunkter.

För många divinationsforskare har problemet magi–divination inte varit något större problem. I sin bekanta uppsats om det ovanligas betydelse i folktron – en uppsats som faktiskt också behandlar det bildade skiktets övertro – blandar von Sydow magiska och divinatoriska betraktelsesätt(61). Wikman talar i sin artikel "Popular Divination" om "divinatorisk magi"(62) och diskuterar sådana problem som förhållandet mellan religiöst offer och bön å ena sidan, divinationen å den andra, däremot inte förhållandet mellan divination och magi(63). Detta betyder nu inte att han inte funderat över sammanhanget. I sin studie om relationen mellan tecken och orsak i folktraditionen framhåller Wikman bl.a. att omen och spådomar hör hemma inom den magiska föreställningskretsen, men det egentliga magiska kausaltänkandet växer fram inom divinationen först när sympatitanken förenat "tecken" och "orsak"(64). Vänder vi oss till Funk och Wagnalls folklorelexikon finner vi där det kortfattade kategoriska uttalandet att divinationen är en form av sympatetisk magi(65). Det behöver väl knappast erinras om att begreppet sympatetisk magi präglades av J. G. Frazer. Han sammanförde vad han kallade magins båda arter, homeopatisk magi (likhetsmagi, imitativ magi) och överföringsmagi (kontagiös magi), under termen sympatetisk magi "emedan båda antaga, att föremål påverka varandra på avstånd genom en hemlig sympati"(66). Frazer gav därmed den första "intellektualistiska tolkningen" av magin. Det är värt att observera att han uppfattade divinationen som urartad magi(67).

Även antropologer har uppfattat divination och magi som likvärdiga företeelser. En evolutionist som Carveth Read låter omenfenomenen genomgå en successiv utveckling: de var först troligen sammanblandade med andra magiska akter, men skildes så småningom från dessa. "En betydelsefull åtskillnad existerade och kom till sist i dagen: magiska akter, riter och besvärjelser är orsaker till händelser, medan omina bara är tecken, inte orsaker". Likafullt räknar Read in divinationen bland de magiska konsterna(68). William Howells finner att attityden i divinationen vanligen är magisk, och att divinationen till stor del ryms inom magin. Han gör emellertid en åtskillnad mellan den egentliga divinationen och magin som är verksam för att uppnå praktiska resultat(69). Edward Norbeck finner det visserligen tvivelaktigt att Frazers kategorier imitativ och kontagiös magi kan överföras till divinationen, men karakteriserar ändå denna som ett magiskt förhållningssätt. I likhet med Howells poängterar han att "divinationen synnerligen markant avviker från andra former av magi i så måtto att spåmannen inte kontrollerar eller förorsakar de händelser och villkor han fått upplysning om genom divination utan enbart iakttar och rapporterar"(70).

I religionshistoriska kretsar betraktades under de första årtiondena av detta sekel divinationen som en yttring av magin, förmodligen i Frazers efterföljd. Rose t.ex. såg divinationen som en gren av den sympatetiska magin(71), och van der Leeuw fann ingen större skillnad mellan divination och magi(72). Vid sidan av Frazer stödde han sig därvid främst på den franske filosofen Lucien Lévy-Bruhls omfattande men ensidiga undersökningar(73). En religionshistoriskt orienterad forskare som Martin P:n Nilsson skilde visserligen mellan handlingar av magisk innebörd och förebud eller tecken, men han tycks ha hänfört båda till magins värld(74).

Som vi noterar har forskarnas uppfattningar varit vacklande och inte fullt entydiga: divinationen har karaktären av magi, men den är ändå inte "riktig" magi. Röster har höjts mot denna liksättning av divination och magi. Redan Bouché-Leclercq häv-

dade att divinationen, även om den tar i anspråk magiska metoder, till skillnad från magin är kontemplativ, medan magin är aktiv. Flera forskare har underkänt detta ställningstagande och bl.a. menat, att även ett förebud har magisk kraft som låter den förutsedda händelsen gå i uppfyllelse(75). Det förefaller dock som om den franske forskaren i princip har rätt.

Ett par svenska folklorister har utgått från en ursprunglig boskillnad mellan divination (eller som de föredrar att säga, omen) och magi, nämligen Campbell och Eskeröd. Den förre erinrar om Ciceros påpekande att varsel och tecken inte ger orsaken till vad som skall ske utan bara förkunnar det(76). Likväl, menar han, kan omensatsens kopula "betyder" övergå till "förorsaka". Om, skriver Campbell, varslet innehåller "en substans, en handling eller ett förhållande som i folktron redan har en given magisk betydelse" så får varslet ett visst mått av orsaksbetydelse. Att ta in ljung i huset bådar olycka; kastar man ut ljungen kan detta varsel hävas(77). Eskeröd accepterar Campbells utredning. Han menar också att sådana omen som beror av starka intressedominanter (önskan, skräck) lätt får innebörd av orsak. Eskeröd nämner här särskilt handlingsomen, där den omentagande själv arrangerar divinationen och lätt styr över tolkningen i magisk riktning. "Ett accepterande eller ett befästande av goda omen leder sålunda till positiv, befrämjande magi, som kan benämnas ominal magi. Ett undvikande av onda omen leder till tabu, som här i anslutning till den ominala magin benämnes ominöst tabu, corriger la fortune eller motverkande och upphävande magi"(78).

Campbells och Eskeröds undersökningar är synnerligen viktiga för vår förståelse av divinationstrons dynamik.

Vårt ställningstagande till problemkomplexet divination och magi måste naturligtvis bli beroende av hur vi definierar divination och magi, och hur angelägen vi finner en distinktion mellan dem vara. Den definition som föredragits i denna artikel är tämligen vid (och måste så vara). När de svenska folkloristerna talar om divination är det omen och orakel eller prognostisk divination de avser. Med nödvändighet är det endast denna som kan få en omedelbar magisk innebörd – magi här fattad på det sätt som artikelförfattaren finner skäligt.

Det råder ingen enighet om vad magi är, även om i praktiken de flesta forskare utanför Durkheims och Radcliffe-Browns sociologiska tradition tycks använda en psykologisk mall(79). Magin blir med andra ord en attitydfråga, en specifik inställning hos människan till de övernaturliga sammanhang hon tror sig förnimma. Ur denna synpunkt innebär religionen människans underkastelse under dessa sammanhang – manifesterade i tron på gudarna, andarna, ödet –, magin däremot hennes betvingande av dem. Magin springer fram ur våra emotionellt laddade önskningar, den utgör en projektion av dessa önskningar i handling och föreställning, en antecipering av vad man åtrår. De magiska tankeförloppen kan fixeras i formler och de kan stelna i riter. Sekundärt kan riterna bäddas in i ceremoniella komplex av övervägande religiös natur. På så sätt glider magi och religion samman i kulten(80). Men i sin genuina form är magin väsensskild från religionen.

Denna tolkning av magin på en psykologisk nivå kan naturligtvis ifrågasättas av dem som vill operera på en sociologisk eller strukturell nivå, eller som föredrar att tänka sig magin som ett namn för en särskild "primitiv" världsbild, eller som vill göra sig av med begreppet som oanvändbart. I vårt sammanhang är den psykologiska tolkningen värdefull eftersom den tar sikte på de drivkrafter som ligger bakom en rad företeelser av likartat slag. Samtidigt förser den oss med synpunkter på attitydförskjutningar i divinationsmönstret. I det föregående har anförts hur divinationen av många klassificerats som magi, därför att de psykologiska grundförutsättningarna förefallit gemensamma. Enligt min mening är denna slutsats inte riktig.

Skillnaden mellan divination och magi kan uttryckas så, att vad som för divinatio-

nen utgör *signum* (tecken) för magin utgör *causa* (orsak). Det nämndes tidigare att den som råkar möta soporna när någon sopar inte blir gift. Detta är, som framhävdes, en spontan tyda, ett omen. Men om någon inte vill bli gift – en sådan situation kan väl tänkas även i det gamla bonde-Sverige – kanske han eller hon manipulerar tydan, dvs. ser till att han möter soporna vid tiden för sopningen. Tecknet har då blivit en orsak. Magin är som synes ett önskehandlande, en manipulation; divinationen har inte denna karaktär. Det finns också möjligheten att bryta tecknets varslande innebörd genom en magisk handling. En svart katt över vägen betyder ju olycka, men spottar man tre gånger avlägsnar man faran. Tecknet uppfattas här som skadevållande, men det neutraliseras genom avvärjningsmagi.

I princip är skillnaden stor mellan tecknet som uppenbarar makternas vilja eller en högre ändamålsenlighet, och orsaken till ett magiskt förlopp. I praktiken kan divinationen glida över i magi. I detta sammanhang kan det vara värdefullt att registrera de Waal Malefijts påpekande att divinationen "vanligen inte försöker förändra de övernaturliga makternas beteende eller domslut, utan endast upptäcka deras vilja"(81). Divination och magi står bredvid varandra som självständiga storheter. Detta har också framhållits av Lessa och Vogt: "De tre begreppen magi, häxeri och divination är mer än heuristiska etiketter; de är reala i den meningen att de företräder verkliga klasser av handlingar och trosföreställningar som är intimt förbundna med det mänskliga kontrollproblemet i kända kulturer. Alla människor strävar efter att kontrollera sin sociala och fysiska omgivning och att bestämma, eller åtminstone få förkunskap om, sin egen tillvaro. Genom manipulering, förklaring och förutsägelse verkar magi, häxeri och divination för detta vitala mänskliga syfte"(82). Det finns all anledning att betrakta divinationen som en kategori *sui generis* vilken liksom magin finner sin plats inom den religiösa världsbildens stora sammanhang och i en mer sekulariserad miljö – eller i en miljö med ett förändrat andligt innehåll – förekommer som "superstitio", vidskepelse eller övertro(83).

Noter

1 En annan benämning är mantik, efter grekiskans *mantis* = spåman, profet.
2 *K. Rob. V. Wikman,* Popular Divination: Some Remarks Concerning Its Structure and Function (Transactions of the Westermarck Society II, Copenhagen 1953), s. 171.
3 Jfr definitionen i *Funk & Wagnalls* Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend I. New York 1949, s. 316: "The act or art of knowing or foretelling the unknown, whether future or distant in space."
4 *U. Bianchi,* The History of Religions. Leiden 1975, s. 59. Enligt *G. K. Park* i artikeln Divination (Encyclopaedia Britannica, 15 uppl., 5, Chicago 1974), s. 916, är divinationen liktydig med "strävan efter att förvärva kunskaper av inomvärldsligt slag genom medel som tänks kunna överskrida det inomvärldsliga". Denna begränsning av divinationens mål kan inte accepteras. Den stämmer inte med det faktiska sakläget.
5 Jfr *R. Andree,* Scapulimantia (Boas Anniversary Volume, New York 1906); *J. M. Cooper,* Scapulimancy (Essays in Anthropology Presented to A. L. Kroeber, Berkeley 1936); *E. J. Eisenberger,* Das Wahrsagen aus dem Schulterblatt (Internationales Archiv für Ethnographie 35, Leiden 1938).
6 Jfr *Å. Hultkrantz,* A Definition of Shamanism (Temenos 9, 1973).
7 Se *Elizabeth C. Baity,* Archaeoastronomy and Ethnoastronomy So Far (Current Anthropology 14:4, 1973).
8 *A. Caquot* och *M. Leibovici* (utg.), La Divination. 2 band, Paris 1968.
9 *M. Leibovici,* La Divination et les sciences humaines (Canada Journal of Theology 16:3–4, 1970), s. 156, 157.
10 A.a., s. 162, 164.
11 Se *G. Ränk,* Brunnsletarna och slagrutan i svensk folktradition (Arv 21, 1965), s. 136 ff., särskilt s. 165 ff. Jfr också *E. Z. Vogt* och *R. Hyman,* Water Witching, U.S.A. Chicago 1959.
12 Jfr t.ex. *R. R. Marett,* The Threshold of Religion. London 1909, s. 125 f., och *E. Arbman,*

Mythic and Religious Thought (Dragma Martino P. Nilsson Dedicatum, Lund 1939), s. 25 ff.

13 Mycket ofog har vållats av att astrologi och magi uppfattats som "ockulta vetenskaper". Det vore hälsosamt om ordet vetenskap utmönstrades ur sammanhanget. Som Winch visat representerar magi och vetenskap olika systematiseringar av vår upplevelse av verkligheten: *P. Winch,* Understanding a Primitive Society (American Philosophical Quarterly 1, 1964), s. 24.

14 *K. Rob. V. Wikman,* brev till författaren 2 maj 1975. Den egendomliga negativkonstruktionen i näst sista meningen kan förklaras med att Wikman vid detta tillfälle, tio dagar före sin bortgång, var nästan blind.

15 Se *Hultkrantz,* La Divination en Amérique du Nord (s. 69–149 i *A. Caquot* och *M. Leibovici,* utg., La Divination 1, Paris 1968); *L. Bäckman* och *Å. Hultkrantz,* Studies in Lapp Shamanism (under utgivning).

16 *Å. Campbell,* Om tydor, varsel och spådom (Folkminnen och Folktankar 5, 1918, s. 161–168); dens., Egendomliga ord och uttryck, som sammanhänga med tron på tydor, varsel och spådom (Folkminnen och Folktankar 5, 1918, s. 206–212); dens., Omen och tabu (Etnografiska studier tillägnade Nils Edvard Hammarstedt, Stockholm 1921, s. 88–100); dens., Tydor, trolldom och ödestro (Folkminnen och Folktankar 11, 1924, s. 1–12); *A. Eskeröd,* Årets äring (Nordiska Museets Handlingar 26, Stockholm 1947, s. 55–65); dens., Needs, Interests, Values, and the Supernatural (Lapponica, Essays Presented to Israel Ruong, Uppsala 1964, s. 81–98); *C.-H. Tillhagen,* Folklig spådomskonst. Stockholm 1961; dens., Volkstümliche Wahrsagekunst in Schweden während des vorigen Jahrhunderts (Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae 19, 1970, s. 369–388); *K. Rob. V. Wikman,* Folkliga tydor om kärlek och äktenskap (Folkloristiska och Etnografiska Studier III = Skrifter utgivna av Svenska Litteratursällskapet i Finland 165, 1922, s. 185–228); dens., Tecken och orsak (Arv 3, 1947, s. 32–46); dens., Om folklig spådomskonst (Budkavlen 1951, s. 1–11); dens., Popular Divination (Transactions of the Westermarck Society II, Copenhagen 1953, s. 171–183).

17 Se *F. Pfister,* Zur Geschichte der technischen Ausdrücke der Wahrsagekunst (Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde 7, 1933) och *R. H. Robbins,* The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology. London 1965, s. 139.

18 *W. A. Lessa,* Somatomancy – Precursor of the Science of Human Constitution (The Scientific Monthly 76:6, 1952), s. 355.

19 Se även *Wikman,* Popular Divination, s. 172.

20 *Platon,* Phaedrus 2446, c. 22. Jfr *Platon,* Skrifter i svensk tolkning utg. av C. Lindskog, I, Stockholm 1941, s. 314. Jfr även *G. van der Leeuw,* Phänomenologie der Religion, 2 uppl. Tübingen 1956, s. 249.

21 *M. Tullius Cicero,* De divinatione (utg. av Pease, 4 band, Urbana 1920–1923), II 26.

22 *R. Bloch,* La Divination en Etrurie et à Rome (*Caquot* och *Leibovici,* La Divination 1, Paris 1968), s. 197 f.

23 *A. Bouché-Leclercq,* Histoire de la divination dans l'Antiquité. 4 band, Paris 1879–1882.

24 *C. H. Toy,* Introduction to the History of Religions. Boston 1913, s. 409, 420.

25 *H. J. Rose,* Divination: Introductory (Encyclopaedia of Religion and Ethics 4, Edinburgh 1911), s. 776.

26 *E. M. Zuesse,* Divination and Deity in African Religions (History of Religions 15:2, 1975), s. 159 ff.

27 *E. E. Evans-Pritchard,* Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford 1937.

28 *W. A. Lessa* och *E. Z. Vogt,* Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach. Evanston, Illinois 1958, s. 247.

28a *Park* a.a. s. 917.

29 *W. Howells,* The Heathens: Primitive Man and his Religions. Garden City 1950, s. 70.

30 *M. Herskovits,* Man and his Works. New York 1949, s. 370.

31 *Annemarie de Waal Malefijt,* Religion and Culture. New York och London 1968, s. 216.

32 *Wikman,* Om folklig spådomskonst.

33 Se litteraturförteckningen i not 16.

34 *Campbell,* Om tydor, varsel och spådom s. 161 ff.

35 *Eskeröd,* Årets äring, s. 56 f.

36 *Wikman,* Popular Divination, s. 172, 173, 176; dens., Om folklig spådomskonst, s. 4.

37 *Tillhagen,* Folklig spådomskonst, s. 11 f., 22 f.; dens., Volkstümliche Wahrsagekunst, s. 369 f., 374.

38 *C. Lévi-Strauss,* Social Structure (Anthropology Today, utg. av *A. L. Kroeber,* Chicago 1953), s. 527.

39 Jfr *R. Grambo,* Vi liker ikke å møte svarte katter (Samtiden 10, 1975), s. 658.

40 *Tillhagen,* Folklig spådomskonst, s. 78 f.

41 Om ödestron jfr *H. Ringgren* (utg.), Fatalistic

Beliefs in Religion, Folklore, and Literature (Scripta Instituti Donneriani Aboensis II, Stockholm 1967).

42 Se *Hultkrantz,* La Divination en Amérique du Nord. När indianernas skyddsandar i fastevisioner talar om för sina klienter att de skall leva tills deras hår vitnat, när anden i det skakande tältets rit utlovar en lyckosam hemresa för långväga resenär, och när den i trance försjunkne andedansaren skådar de dödas och bufflarnas återkomst, återspeglar dessa profetior en övernaturlig dimension av verkligheten, men inte nödvändigtvis någon medvetet omfattad ödestro.

43 Jfr *C. J. Bleeker,* Chance – Fate – Providence (Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech, Paris 1974), och *Hj. Sundén,* Gud, ödet, slumpen. Stockholm 1947.

44 Leibovici påpekar att även skapulimantiken är infogad i ett sådant tänkande: fårets skulderblad är ett mikrokosmos där universum kan avläsas (*Leibovici,* La Divination et les sciences humaines, s. 157).

45 I ett ännu opublicerat manuskript om divination i lapsk shamanism (se not 15) har jag lämnat exempel på hur den lapske shamanen blivit så väl förtrogen med extatiska upplevelser att han förvärvat vad som skulle kunna betecknas som en habituell eidetisk förmåga.

46 *Tillhagen,* Folklig spådomskonst, s. 105 f.

47 *Tillhagen* a.a. s. 111.

48 *Tillhagen* a.a. s. 35.

49 *Tillhagen* a.a. s. 36.

50 *Tillhagen* a.a. s. 39.

51 *Tillhagen* a.a. s. 52.

52 *C.-M. Edsman,* A Swedish Female Folk Healer from the Beginning of the 18th Century (Studies in Shamanism, utg. av C.-M. Edsman, Scripta Instituti Donneriani Aboensis I, Stockholm 1967).

53 Se mitt arbete om divinationen i lapsk shamanism, omnämnt i noterna 15 och 45.

54 *Tillhagen* a.a. s. 170 ff.

55 *Tillhagen* a.a. s. 157 ff.

56 Se t.ex. *B. Gadelius,* Tro och öfvertro i gångna tider II. Stockholm 1913, s. 309. Jfr även *Robbins* a.a. s. 492 ff.

57 *Tillhagen* a.a. s. 121.

58 *Tillhagen* a.a. s. 152 f.

59 *Tillhagen,* Gruvskrock (Norveg 12, Oslo 1965), s. 116–121. Se även *Tillhagen,* Die Berggeistvorstellung in Schweden (The Supernatural Owners of Nature, utg. av Å. Hultkrantz, Stockholm Studies in Comparative Religion 1, 1961), s. 132–138, och samme författare, Tro och övertro kring bergsbruket (Från Kulturdagarna i Bonäs Bygdegård, Uppsala 1976), s. 82–86.

60 Se även *W. Liungman,* Sveriges sägner i ord och bild III. Stockholm 1959, s. 11–35; *B. af Klintberg,* Svenska folksägner. Stockholm 1972, s. 107–109.

61 *C. W. von Sydow,* Det ovanligas betydelse i tro och sed (Folkdikt och folktro, utg. av Anna Birgitta Rooth, Lund 1971). Uppsatsen publicerades först i Folkminnen och Folktankar 13, 1926.

62 Termen förmodligen hämtad från *E. Linderholm,* Nordisk magi. 1918.

63 *Wikman,* Popular Divination, s. 171 f., 181.

64 *Wikman,* Tecken och orsak, s. 38. I brev till författaren våren 1975 skriver Wikman följande: "Divinationen, är den magi eller religion? – Att divinationen dels gör anspråk på att vara gudomlig *ingivelse* om tingen utom tid och rum är en sak. Att den också gör anspråk på att utgöra ett ockult *vetande* om det som kommer att hända är uppenbart nog. Som spådomskonst har den en magisk teknik, grundad på uppfattningen att man i det som sker kan avläsa det som skall ske." Wikman definierar samtidigt magin som "ett mekaniserande ockult skeende".

65 Artikeln Divination i *Funk & Wagnalls* Standard Dictionary, s. 316.

66 *J. G. Frazer,* Den gyllene grenen, Studier i magi och religion. 2 band, Stockholm 1925, I, s. 25.

67 *Frazer,* The Golden Bough V: Spirits of the Corn and of the Wild I. 3 uppl., London 1955, s. 109 n. 2.

68 *C. Read,* Man and his Superstitions. Cambridge 1925, s. 163.

69 *W. Howells,* The Heathens: Primitive Man and his Religions. New York 1950, s. 69 f.

70 *E. Norbeck,* Religion in Primitive Society. New York 1961, s. 59 f.

71 *Rose,* Divination, s. 776.

72 *van der Leeuw,* Phänomenologie, s. 428 f.

73 Se t.ex. hans La Mentalité primitive, 15 uppl., Paris 1947, s. 124 ff., 149 ff., 172 ff., 203 ff., 244 ff.

74 *M. P:n Nilsson,* Primitiv religion. 3 uppl., Stockholm 1934, s. 32.

75 Jfr *Nilsson,* Geschichte der griechischen Religion I. 2 uppl., München 1955, s. 164 f.

76 *Campbell,* Omen och tabu, s. 93; *Cicero,* De divinatione I 16.

77 *Campbell* a.a. s. 94 ff.

78 *Eskeröd,* Årets äring, s. 57 ff. Eskeröds begrepp ominal magi introducerades i en opublicerad undersökning och togs därefter upp av von Sydow, se *C. W. von Sydow,* Selected Papers on Folklore. Copenhagen 1948, s. 98. Jfr Eskeröd a.a., loc. cit.

79 Bland senare arbeten om magin märks följande med bidrag av nordiska forskare: *E. Ehnmark,* Religion and Magic (Ethnos 21:1–2, 1956); *C. G. Diehl,* Instrument and Purpose. Lund 1956; *O. Pettersson,* Magic – Religion (Ethnos 22:3–4, 1957); *M.* och *R. Wax,* The Notion of Magic (Current Anthropology 4:5, 1963; med inlägg av I. Paulson); *R. Grambo,* Models of Magic (Norveg 18, 1975).

80 Se särskilt Diehls i föregående not anmälda arbete.

81 *de Waal Malefijt* a.a. s. 215.

82 *Lessa* och *Vogt* a.a. s. 245.

83 Om begreppet vidskepelse, se senast *U. Bianchi,* Osservazioni storico-religiose sul concetto di superstizione (Ricerca scientifica e mondo popolare, Palermo 1975).

Summary

Modes of divination – an attempt at classification

Fortune-telling and prying into things unseen and hidden, or, to use a special term, *divination,* forms an essential part of Scandinavian folk beliefs and folk rites. The belief in divination presupposes the popular conviction that man may, under certain circumstances, be able to lift the veil from the secrets of time and the hidden room.

The knowledge of these secrets is either a gift of grace or an acquired insight, but in either case it is of supernatural origin. The believer in divination asserts that life has an extra dimension beyond the everyday sphere of ordinary reality.

The motive forces behind divination and the various notions associated with it are also to some extent kindred with the leading motives underlying magic: the desire to take advantage of such opportunities as present themselves to extend the scope of human knowledge and action by crossing the barriers of space and time.

The following attempt at a systematic account of divination is made with special attention to the modes of divination that have been documented in Scandinavian folklore. These in turn conform fairly well to those instances of divinatory practice which have occurred and still do occur in alien cultural spheres.

The first classification which may claim some more lasting value was achieved by Plato. He subdivided divination ("mantic") into two main categories: firstly, the ecstatic one as exemplified by the Delphian Pythia, and secondly, sign-reading, with bird-watching as the example. The same dual pattern of subdivision is found later on in the work of Cicero. Divination research – in so far as any such research can be spoken of – has been based on the foundations laid by these two scholars from antiquity.

This outline of a classification endeavours to do justice to the richly varying case material as well as to the systems which have been worked out by earlier researchers, notably the folklorists, Campbell, Tillhagen and Wikman, and the anthropologist, de Waal Malefijt.

When stratifying divination into classes, we have to consider in the first place *how* the insight is imparted to the person concerned. The god or the spirit may take the initiative, or the human person may do it. The god or spirit will manifest himself, or a messenger does so, or he gives some sign – an *omen,* a presage, a premonition. Sometimes the person unintentionally and without his being conscious of the assistance from the god happens to behold the superior context. It is also conceivable for humans to arrange oracles that reveal these secrets: either directly, through utterances by the god or the spirit, or indirectly, through interpretations made from the signs and marks that appear in the course of the divination process.

From the cognitive point of view, divination may be subdivided into the following strata:

1. Passive divination

Spontaneous inspirational divination. In divination of this type, the supernatural forces etc. come into direct contact with the human being, intentionally or unintentionally, in waking hallucinations, dreams, or ecstatic hallucinations.

Spontaneous premonitory visions (and auditions). These apply to premonitions experienced in waking hallucinations or dreams. They are distinguished by the fact that they depict a course of events still to occur, or persons who will experience future fateful events in some way or other.

Spontaneous configurations to be read (Swedish "tydor"). This class refers to *omina* that appear unexpectedly (or essentially without foreboding) and are experienced by the person while awake.

2. Active divination

Active inspirational divination. This group refers to those states of inspiration (waking hallucinations, dreams, and ecstatic hallucinations) which have been prepared or provoked by the inspired person him- or herself and which result in encounters with supernatural powers. The trance experiences in shamanism belong here.

Pre-arranged premonitory visions (and auditions). These are inner, non-inspirational experiences with a prophetic bearing, which have been prompted in some way or other by the affected persons themselves, e.g. the rite of reading of the coming year (the "årsgång") on Christmas Eve.

Pre-arranged configurations ("tydor"). Humans themselves build up supernatural experimental situations in which the higher orders of law or finality that determine life are explored, or in which the veil is lifted from various secret matters, such as the witchcraft trials and their various tests in order to find out whether or not the woman was a witch.

Many researchers have classified divination as magic, because the basic psychological preconditions have appeared to be common to both. This is, however, an erroneous conclusion. The difference between divination and magic can be expressed thus: what is *signum* (a sign) in divination is *causa* (a cause) in magic.

Therefore, in principle, there is a great difference between the sign that reveals the will of the powers or a higher purposiveness, and the cause of a magic proceeding. In practice, on the other hand, divination may slide over into magic. For instance, a black cat crossing the road notoriously spells bad luck, but if one spits three times the danger is averted. The sign is interpreted as causing damage, but can be neutralized by the use of averting ("apotropaeic") magic.

The conclusion is that divination must be regarded as a category *sui generis*, which, like magic, finds its place in the greater context of the religious world picture and appears in a more secularized environment as *"superstitio"* or superstition.

Åke Hultkrantz, Ph. D.
Professor of Comparative Religion,
University of Stockholm, Sweden

Riter: en klassifikation

Lauri Honko

Det ligger endast tre år mellan de främsta arbetena i religionsvetenskap av Arnold van Gennep (*1909*)(1) och Émile Durkheim (*1912*)(2). Ingendera nämner den andra – van Gennep är något mer generös i det han nämner Hubert och Mauss(3), Durkheims kolleger, men för Durkheim verkar van Gennep att inte existera överhuvudtaget. Huruvida deras ömsesidiga tystnad var avsiktlig är något som förblir ett relativt obetydligt problem i vetenskapens historia. Kanske de kunde tillåta sig en sådan orimlighet under denna religionsvetenskapliga guldålder, då bl.a. ritualforskningen gjorde snabba framsteg. Som en föregångare till denna uppsvingsperiod står W. Robertson Smith(4), ritteoretikernas skyddshelgon.

Både Durkheim och van Gennep framlade ett antal ritkategorier och diskuterade den rituella processens dynamik. Durkheims inflytande var mer omedelbart, omfattande och djupgående, medan van Genneps teori förblev latent för att därefter uppleva en märkvärdigt livlig renässans på 1960-talet(5). Durkheim har återuppstått flera gånger i samband med diskussionen rörande mytens och ritens funktioner och reciproka karaktär. Begreppen "imitationsrit" (imitative rite) och "åminnelserit" (commemorative rite) som han använder innefattar ett embryonalt begrepp för riternas allmänna funktion, vilket bl.a. Bronislaw Malinowski(6), Mircea Eliade(7) och Ad. E. Jensen(8) har utvecklat vidare. Från en taxonomisk synpunkt sett är hans ritkategorier dock inte av något större värde. Den minst framgångsrika är den "piakulära riten" (piacular rite), dvs. "försoningsriten", vilken Durkheim först anmärkningsvärt utförligt diskuterar såsom den verkliga botgöringsriten för synd eller förseelse vid ritualer och sedan uppger "helt och hållet saknas" i Australien(9). Hans tankebanor har råkat på villospår p.g.a. en olyckligt vald term. En allvarligare svaghet står att finna i det faktum att "smärtsamma känslor" betraktas som det element, vilket förenar de piakulära riterna såsom begravningar, förebyggande av torka, botande av sjukdomar m.m., och att "... förklaringen till glädjeriterna kan tillämpas på sorgeriterna ...", eftersom båda är "skapade av samfällda ceremonier som åstadkommer ett tillstånd av upphetsning hos dem som tar del i dem"(10).

Durkheim var en kraftfull, helgjuten tänkare. T.o.m. hans felbedömningar kräver uppmärksamhet. Hans ritkategorier har dock tillämpats endast på det område för vilket de uppställdes, dvs. vid forskningen rörande totemismen i Australien(11). Situationen vad van Gennep beträffar är dock en annan. Man kan knappast tala om en oreserverad beundran eller om talrika lärjungar när det gäller honom. Det är karakteristiskt att Max Gluckman, när han framlägger van Genneps förtjänster för sina läsare, bekänner att *1.* "jag numera finner verket Les Rites de Passages tråkigt", medan Durkheim enligt hans uppfattning har ett "modernt sinnelag"(12); *2.* anser att Junod – som lovordar van Gennep och inte nämner Durkheim – "har anammat mycket av Durkheim"(13); och *3.* i samma veva påstår, hänvisande till teorin om övergångsriter, att "precis samma mekanism när det gäller att klassificera ritualer har analyserats av Hubert och Mauss i deras uppsats om offrets natur och funktion, publicerad år 1899"(14). Åtminstone

FÖR TJÄNSTEBRUK



1. Begravningsfölje i Nordmark, Värmland, anfört av en prestav. Ceremonierna kring den döde är övergångsriter. Foto Carl Ohlin omkr. 1912, Nordiska museet.

dessa sista argument kan omedelbart ifrågasättas – menar Gluckman att "inträde (entry) – offer (victim) – utträde (exit)" = "separation – övergång – integration"?

Det finns i själva verket en hel del bevis för att vidareutvecklandet av van Genneps teori har varit värdefullt, och att delar av teorin framgångsrikt har överförts till olika forskningsområden. "Essays on the Ritual of Social Relations" av Daryll Forde, Meyer Fortes, Max Gluckman och Victor W. Turner utgör ett sådant bevis (15). Ingen av dessa författare följer slaviskt van Gennep, något som i vilket fall som helst skulle ha varit omöjligt, eftersom socialvetenskapligt tänkande och den socialvetenskapliga terminologin naturligtvis har gått enormt framåt sedan 1909. Var och en av dessa socialantropologer har sin egen ursprungliga referensram, så att impulsen från van Gennep och andra författare betonas på olika sätt i deras analyser. Turner, t.ex., rör sig i sina senare arbeten orubbligt i sin egen riktning och utvecklar begreppet "liminalitet", "struktur" och "kommunitet" (communitas) till helt nya hjälpmedel vid lösandet av sådana problem som van Gennep inte drömde om (16).

Van Genneps inflytande har inte begränsats till enbart religionshistoria och religionsfenomenologi, lika litet som till socialantropologi och kulturantropologi. Det har också sträckt sig in över sociologin. Det är ett fall av växelverkan, vid vilken socialantropologin i begynnelsen var givaren. År 1936 definierade Linton begreppen "sta-

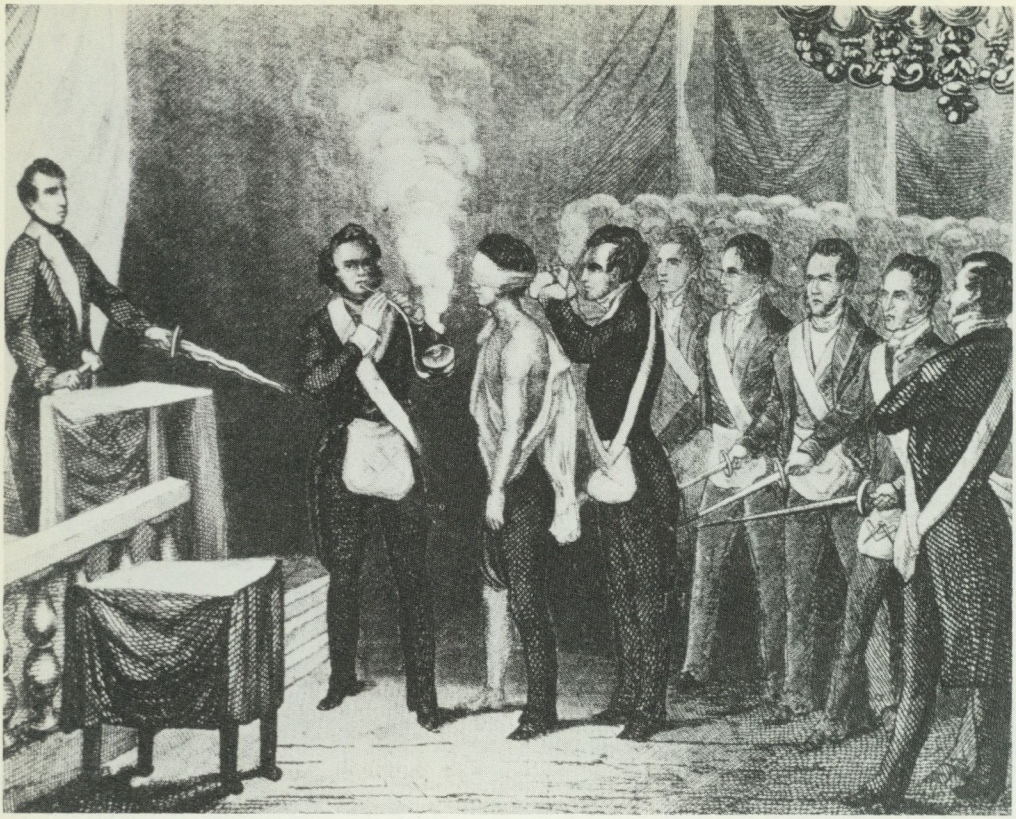
tus" och "roll"(17). Dessa behövdes bl.a. för att göra van Genneps teori exaktare. Funktionsanalys skapades också inom socialantropologin. Efteråt har värdefull feedback kommit från bl.a. Robert K. Merton (*1949*), en sociolog som är känd t.o.m. av många socialantropologer: Mertons funktionsanalys är relevant vid empirisk forskning i fråga om ritualprocessen, och detsamma gäller för hans analyser av grupp, roll och status(18). En annan sociolog som kan nämnas i detta sammanhang är George C. Homans (*1941*). Hans analys av Malinowskis och Radcliffe-Browns sinsemellan avvikande åsikter i fråga om motivationen för en ritual samt dess funktion utgör ännu idag ett synnerligen angenämt stycke läsning(19). Det har också helt nyligen förekommit ett visst mått av feedback från sociologin i förhållande till van Gennep. Jag syftar här på arbetet "Status Passage, A Formal Theory" av Barney G. Glaser och Anselm Strauss (*1971*). I sin första mening uttrycker författarna sitt erkännande av van Genneps anmärkningsvärda socialvetenskapliga insikt, varefter de vidareutvecklar en uppsättning termer, avsedda att underlätta analysen av så många former av statusövergång som möjligt(20).

Även om Durkheim ärades och van Gennep tolererades måste det trots allt sägas att båda, från en vetenskaplig synpunkt sett, är i hög grad levande. Detta påstående är dock inte den verkliga anledningen till denna uppsats. Min avsikt är att säga någonting om ritualernas klassifikation.

Något som jag omedelbart skulle vilja betona är, att ritklassifikationen utgör en praktisk indelning, avsedd att göra grupperingen av materialet lättare, medan en rits fortgångsmönster är till för att sprida ljus över ett visst problem, i den avsikten att man därigenom ska finna en lösning. Sålunda är särskiljandet mellan en "kategori" och en "modell" väsentligt.

Termen "ritual" har använts i ett stort antal sammanhang inom olika discipliner. På de ofta metateoretiska antagandena inom varje disciplin beror de betydelser denna term förmedlar. En sociolog är benägen att se en ritual i "varje form av symboliskt uppträdande som upprepas vid lämpliga tillfällen, i det uppträdandet i en stiliserad, öppen form ger uttryck för något värde för eller problem hos en grupp (eller individ)"(21). Han kan också i "ritualism" se ett av de fem anpassningssätten som står till buds för en individ, dvs. förkastandet av några särskilda kulturellt definierade mål, parat med botemedlet mot det ständiga omintetgörandet genom ett fasthållande av de institutionaliserade rutinhandlingar och normer som antas leda till dessa mål(22). Inom psykiatrin når den semantiska spännvidden för termen 'ritual' avsevärt längre i riktning mot idiosynkrasi.

Inom antropologi och jämförande religionsvetenskap består det avgörande problemet av frågan om huruvida man bör räkna alla ceremonier och seder som ritualer eller inte. Inom sociologin har åtskillnaden mellan ceremoni och ritual kommit till synes i och med det faktum att "ceremonin måste vara social och inbegripa mer än en person, medan en ritual kan vara kollektiv eller individuell"(23). Med avseende på jämförande religionsvetenskap är detta inte tillräckligt. Max Gluckman särskiljer därför "inom det allmänna området för det 'högtidliga' det 'rituella' från det 'ceremonimässiga', genom att betrakta det 'rituella' som handlingar vilka ofta påminner om ceremonimässiga handlingar, men som dessutom innehåller 'mystiska begrepp'. ... Det rituella ... förknippas med idéer om att dess utförande på något mystiskt sätt, genom en process som ligger utom sinnenas kontroll, påverkar deltagarnas välbefinnande: det rituella tros skydda dem eller på annat sätt främja deras välfärd. Zulu-folket inser klart att hyllning och andra handlingar som uttrycker respekt för hövdingen ökar dennes prestige, men de tror också att nationens välstånd och framgång garanterades, när han dansade inför sina förnedrade undersåtar i samband med riterna vid den första skörden"(24). Sålunda är det vid ett studium av religion synnerligen praktiskt att begränsa användningen av termen 'ritual' till situationer, vid vilka det tradi-



2. 1800-talsillustration av den hemliga invigningsceremonien i Frimurarorden – en övergångsrit. Efter Man, myth & magic.

tionella symboliska uppträdandet kommer till synes med stor påtaglighet och på något sätt motsvarar beroendet av det "transhumana" eller "heliga". Ritualen är sålunda ett traditionellt, föreskrivet kommunikationssätt med det heliga. Men eftersom den i de flesta fall är insnärjd i komplicerade serier av sociala relationer, och då innebörden av det heliga ofta är förenad med vikten av dessa relationer, är det fel från analytisk synpunkt sett att utesluta de ceremonimässiga eller t.o.m. de icke-ceremonimässiga elementen i beteendet, endast för att de kan klassificeras som "profana". Det verkliga föremålet för studium är beteendet som empirisk helhet.

När jag började utarbeta denna uppsats antog jag automatiskt, att jag vid klassifikationen av riter skulle kunna ta följande trefaldiga indelning som utgångspunkt, en indelning som jag använt vid min undervisning under nästan tio år: *1.* övergångsriter, *2.* kalendariska riter och *3.* krisriter.

1. *Övergångsriter.* Jag tar definitionen från det engelska sammandraget av en av mina artiklar, publicerad år 1964. "Rites de passage är traditionella ritualer, organiserade av samhället, varigenom individen överförs från en status till en annan. De innefattar ofta separationsriter, varvid individen separeras och fjärmas från sin for-

na status. Hans tidigare roll blir omintetgjord och hans gamla ego avlivas. De innefattar också transitionsriter, vilka förbereder individen inför steget över till en ny status. Riterna gör individen medveten om de förändringar som äger rum i hans liv, de beskriver nya förpliktelser och rättigheter som han kan vänta sig, förmedlar information och prövar kompetensen hos den ifrågavarande individen. I detta skede måste individen anta en roll som är temporär och förmedlande till sin natur. Till övergångsriter hör också integrationsriter, vid vilka individen antar en ny social status och övertar en ny roll. Karakteristiska drag för dessa är t.ex. symboliskt utförda första handlingar i rollen, varvid individen visar sin villighet att anpassa sig till sin nya ställning och bevisar sin förmåga att genomföra de uppgifter den kräver"(25).

Här kan ritsituationer av standardtyp ses som delar av den kronologiska statusserien i individens liv, men som jag påpekade, "det är inte fråga om endast *en* statusförändring utan en komplicerad konstellation av olika statusar och roller. Övergångsriter innehåller ett dramatiskt samspel av roller, och i dessa roller är alla sociala relationer underkastade förändringar innan de ges offentlighet och blir legaliserade"(26). Detta påstående tar direkt sikte på en analys av ritualens förlopp.

De rituella dramerna vid födelse, initiation, giftermål och död är de som utforskats grundligast, men det finns en hel del andra former av övergångsriter, både transkultu-

3. Massdop av Jehovas vittnen – en övergångsrit. Efter Man, myth & magic.



rella och kulturbundna, vilka kan jämställas med dem. Upptagandet i en lekgrupp av barn eller antagandet som medlem i en grupp unga män eller kvinnor, graviditet och faderskap, övergången från en social klass eller ett yrke till en annan klass eller ett annat yrke, specialiseringen för ett arbete som innebär stort ansvar, alla dessa former av övergång har också blivit ritualiserade, tillsammans med många andra statusförändringar. En trefaldig indelning av initiationsriterna anser jag vara till särskilt stor hjälp, nämligen: (a) åldersgruppsinitiation, något som i princip genomgås av alla samhällsmedlemmar när de uppnår mogen ålder och blir helt berättigade att upptas i samhället; (b) hemlig initiation, något som genomgås endast av dem som antagits som medlemmar i ett hemligt sällskap, en kult eller mysteriegrupp, osv.; och (c) yrkesinitiation, något som alltid berör endast en bestämd individ och för honom betyder att han uppnått en osedvanligt hög status, t.ex. politisk eller religiös status (installerandet av en schaman i hans ämbete, en präst ordination, eller installationen av en kung eller hövding). Även om samma slags element existerar vid olika typer av initiation, kan man observera att tonvikten läggs vid något olikartade aspekter. Sålunda är åldersgruppsinitiationen inriktad på olika test, hemlig initiation på invigandet i grupphemligheterna, och yrkesinitiation på utövandet av den makt som är förenad med en ny status samt statussymboler (27).

Tre kriterier kan tillämpas på övergångsriterna. För det första kan de betraktas som huvudsakligen individorienterade, då förändringen som äger rum i en individs situation står för den inledande impulsen. För det andra upprepas de icke, eftersom en individ upplever dem endast en gång i sitt liv. För det tredje är de förutsedda, ty det är möjligt att förbereda sig för deras aktualisering i förväg. Dessa tre kriterier kan också tillämpas vid klassificerandet av de återstående två huvudkategorierna, kalendariska riter och krisriter.

2. *Kalendariska riter*. Dessa är regelbundet återkommande riter, organiserade av samhället och utsatta till vändpunkterna för de socioekonomiska säsongerna, ofta till deras början eller slut. De är "kalendariska" t.o.m. i kulturer som saknar någon form av skrift, såtillvida att de följer en "naturlig kalender" grundad på observationer om naturen, en "ekonomisk kalender" grundad på former av näringar vilka kombinerats, samt en "festkalender" som reglerar samhällelig växelverkan. Nyårsritualen och kaosperioden förenad med den är ett klassiskt exempel, då omkastandet av roller, fördelningen av lycka på olika aktivitetsområden (väder, boskapsuppfödning, giftermål, hälsa osv.) inom reglerna för "begränsad välfärd" (limited good) och genom omentagning, regleringen av social kontakt, processioner med masker, och användningen och fördelningen av överflöd i själva verket vänder upp och ned på den gamla världsordningen och skapar en ny. Kalendariska riter skapar rytmen för socialt liv. De markerar tydligt samhällets kollektiva och vedertagna värden genom att påvisa vilka de gängse förekommande främsta målsättningarna är, vilket system av normer som fungerar, vilka möjligheter som existerar och vilka regler som styr konkurrensen.

På alldeles samma sätt som ett dygn på tjugofyra timmar utgör grundenheten för människans fysiologiska cykel, så kan det som grundläggande kalendarisk enhet fungera på precis samma sätt t.ex. vid familjekulter, men det är de längre perioderna som har större betydelse för samhället. Som Edmund R. Leach säger: "... bland de olika funktioner som firandet av högtider kan tänkas fylla, är tidsindelningen en mycket viktig funktion. Tiden mellan två på varandra följande högtider av samma slag är en 'period', som vanligen går under ett bestämt namn, såsom 'vecka', 'år'. Utan högtiderna skulle sådana perioder inte existera, och all form av ordning skulle försvinna ur det sociala livet. Vi talar om att mäta tiden, som om tiden vore något konkret som väntade på att bli uppmätt. I själva verket

skapar vi tiden genom att skapa avbrott i det sociala livet. Gör vi inte detta, existerar det ingen tid som vi kan mäta" (28).

Kalendern är utan tvivel ett viktigt förråd av vittomfattande sociala traditioner. Vi behöver bara tänka på, låt oss säga, helgonkalendern i den katolska kyrkan eller talesätten förenade med viktiga dagar i den folkliga kalendern för att förstå vilka möjligheter det kalendariska systemet erbjuder för det samtidiga och regelbundna aktualiserandet av traditionen. Det är inte underligt att Durkheim, som i kollektivet såg huvudorsaken till religiöst uppträdande och religiös känsla, begränsade manifestationen av det heliga och kulten så gott som helt och hållet till festdagar (29). En av hans efterföljare, Mischa Titiev, ser de kalendariska riterna som en förankring av den kollektiva identiteten: "... eftersom kalendariska riter alltid är sociala eller samfällda till sin karaktär, har de beständigt en tendens att försvinna, när ett samhälle förlorar sin särart eller radikalt förändrar sin forna livsstil. När Hopi-indianerna i Oraibi sålunda började visa större intresse för den vita än den ursprungliga kulturen, blev puebloindianernas kalendariska sedvänjor bland de första kulturföreteelser som kom att råka i upplösning" (30).

Kalendariska riter är sålunda grupporienterade. Det är svårt att föreställa sig att någon form av ett huvudsakligen individuellt intresse skulle kunna styra pulsen eller rytmen av den sociala tid som kan höras pulsera genom hela det kalendariska systemet. Dessa riter kan upprepas, de förenar människan med uttrycken för hennes sociala lojalitet och socio-ekonomiska omgivning på ett ständigt upprepande men också nyskapande sätt (nyåret är verkligen "nytt", början av jaktperioden öppnar vägen för nya möjligheter m.m.). Att dessa riter är förutsedda är uppenbart, de utgör "ingång" och "utgång" för periodiska sociala och ekonomiska aktiviteter, och om dessa tillfällen inte utmärks medels ritualer kan inträdet i en ny period lätt ge upphov till ängslan och andra dysfunktionella konsekvenser.

3. *Krisriter*. Dessa utgörs av tillfälliga ritualer vid oväntade krissituationer. De är organiserade av en individ eller ett samhälle i situationer som vänder upp och ned på den normala världsordningen och hotar individens eller samhällets liv eller uppnåendet av deras närmaste målsättningar. De riter som organiseras för att kanalisera den ängslan och osäkerhet som förorsakats av dessa kriser varierar i hög grad, från begränsade men snabba handlingar eller återverkande riter till mer omfattande, kollektiva ritualer, i vilka hela den grupp som berörs av krisen deltar. Dramat när det gäller att bota en sjukdom (31), att hejda en eldsvåda från att sprida sig i en tättbyggd gruppby (32), regnframkallningsriterna som organiseras med avsikt att förhindra fortsatt torka och dålig skörd, iståndsättandet av en fälla eller ett verktyg efter det att en trollformel uttalats däröver, och riter för förhindrandet av stöld, avundsjuka och illvilja utgör endast början på en lång lista av krisriter som utformas på basen av större katastrofer och mindre olyckor i livet. Avsikten med riterna är att antyda orsaken till olyckshändelsen, att blottställa den skyldige och att skingra det problematiska kring en oväntad händelse med tillhjälp av förklaringar och motåtgärder. Detta sker på ett språk förknippat med myterna i det att man från den heliga urtiden i skapelsens historia tar ett motstycke till ett främmande nytt fenomen: så kan t.ex. en sjukdom botas genom att man erinrar om en myt som berättar om hur det var när sjukdomen uppträdde för första gången och hur den botades. Händelsen i myten tas upp på nytt, kuren genomförs igen, här och nu, och sjukdomen överförs än en gång till dess egen plats i världsordningen, precis som i urtiden. Förvirringen har eliminerats (33).

Krisriter är individ- och/eller grupporienterade. Här är deras krets så omfattande att någon form av underindelning kunde vara till nytta. Dessa riter upprepas icke, då de katastrofer, olyckshändelser och motgångar som de koncentrerar sig på i princip upplevs som unika händelser. T.ex. ett återfall i fråga om en kronisk sjukdom



4. "Knarrin hugges bort." Sjukdom innebär en krissituation, och botaren som symboliskt överför smärtorna i handleden till tröskelns trä utför en krisrit. Malax, Österbotten. Foto V. W. Forsblom 1915, Svenska Litteratursällskapets Folkkultursarkiv, Helsingfors.

kan förorsaka en ny botehandling, men det gäller nu en annan sjukdom, ett annat insjuknande. Om botehandlingen förklaras som resultatlös – något som mycket sällan inträffar – t.ex. beroende på ett fel i ritualen, är detta en ny situation, ett annat slags kris som fordrar en annan ritual. Krisriter är dessutom oförutsedda: de överraskar individen eller samhället, och deras uppträdande kan inte på något sätt påverkas. Kanske är det just därför som vissa upplevelser av omen efteråt förknippas med dem – övernaturliga, oförklarliga upplevelser bevaras i minnet, där de sedan dyker upp på nytt i samband med katastrofer och blir tolkade som ett post hoc(34). Om vi skulle vilja testa denna definition med hjälp av ett problematiskt gränsfall såsom flyttningsriter, skulle vi säga att dessa är grupp-(familje-)orienterade, icke-upprepbara och förknippade med en unik händelse, vars huvudorsak var oförutsedd.

Jag har vid det här laget använt den ovan skisserade tredelningen av riter under en rätt lång tid. När den kom med i denna uppsats trodde jag inte att den skulle ha något nyhetsvärde. Men vid genomle-

tandet av litteraturen efter tidigare tillfällen då denna tredelning brukats, kunde jag inte finna ett enda. Däremot fann jag en inflation i bruket av begreppet kris. Övergångsriter kallas "livskriser" av de flesta författare. Chapple och Coon skiljer mellan "enskilda kriser" (individual crises), vilka följs av övergångsriter och "gruppkriser", vilka följs av intensifikationsriter (35). Vad jag ovan har kallat krisriter klassificeras av dem som övergångsriter, och detta är en vana som återkommer bland andra författare. Det slår mig att Chapple och Coon föredrar att karakterisera som "återkommande" (36) både det som jag ovan kallat övergångsriter och krisriter. Att de därutöver kännetecknar dem som "icke-periodiska" underlättar inte problemet på den här punkten. Deras kategorier är huvudsakligen en tudelning, såsom Mischa Titievs, som slår ihop krisriter och övergångsriter som en motsats till kalendariska riter (37). Om vi kastar en blick i de två standardhandböckerna rörande det antropologiska studiet av religion, är situationen mycket likartad: Edward Norbeck har "krisriter" och "periodiska gruppriter" (38), och Annemarie de Waal Malefijt finner "den mest konstruktiva uppdelningen ... mellan periodiska och icke-periodiska ritualer" (39). Övergångsriter eller statusförändringar inordnas av båda under "krisriter".

Nyckelfrågan torde vara: kan vi sluta tala om "livskriser" och spara termen 'kris', som nästan blivit utsliten, för en mer begränsad användning. Om vi kan göra detta blir det möjligt att använda samma språkbruk som de moderna sociologerna, vilka är intresserade av statusövergång, eller med andra ord – processer som berör statusförändring skulle bli ett gemensamt arbetsfält för forskare på olika områden. De ovannämnda uppsatserna av Forde, Fortes, Gluckman och Turner tar ett steg i den riktningen, och Glaser och Strauss verkar också att ha ett samarbete med antropologer i tankarna (40).

Tredelningen i övergångsriter, kalendariska riter och krisriter hör till de s.k. universella kulturenheterna, och därför borde den eventuella framtida utvecklingen av taxonomin inte alltför omedelbart anknytas till en eller två kulturer. Underkategorierna av initiation (jfr ovan) är också exempel på universella kulturenheter. Dessa tre typer av initiation, framlagda av Mircea Eliade (41), verkar dock inte ha intresserat Frank W. Young (42), även om det inte alls skulle vara omöjligt att försöka testa religionsfenomenologiska generaliseringar på tvärkulturellt material. Youngs arbete lämnar dock fältet öppet för intressanta synpunkter på rollinlärning och statusdramatisering i samband med åldersgruppsinitiation.

Däremot lägger den klassificering av riter som här presenterats naturligtvis inte hinder i vägen för en forskare som föredrar att använda mer kulturbundna kategorier. Victor Turner har antagligen rätt när han grupperar jaktkulterna, kvinnornas fruktbarhetskulter och avelskulter hos Ndembu under den allmänna benämningen "smittoriter" (rites of affliction) i motsats till "livskrisriter" (dvs. initiation eller begravningar). Han gör detta, eftersom "Ndembu har förknippat otur vid jakt, kvinnors fortplantningsbesvär, och olika former av sjukdom med de dödas andar" (43). En sådan bestämning av dessa riter kan vara fullständigt tillräcklig ifråga om Ndembu, men dess användbarhet vid jämförande studier är så begränsad att den aldrig kommer att närma sig nivån för en universell kulturenhet.

Om någon motsätter sig denna klassificering av riter på den grund att van Genneps modell för övergångsriter i själva verket ser ut att kunna tillämpas på mer än en ritkategori (statusförändring), kan jag endast hänvisa till det jag tidigare sade rörande skillnaden mellan "kategori" och "modell". Det är sant, att modeller har blivit utarbetade på basen av van Genneps idéer för att t.ex. belysa strukturen för någon kalendarisk högtid. Det är också sant, att van Genneps modell varken är det enda eller ens det tillräckliga analytiska medlet för studiet av övergångsriter.

Man kan sammanfatta den ovan framlagda klassifikationen av riter på följande sätt:

Ritkategori	*Definitionskriterier*		
	Samhällsorientering	Kan upprepas	Kan förutspås
Övergångsrit	Individ	–	+
Kalendarisk rit	Grupp	+	+
Krisrit	Individ/Grupp	–	–

Kriteriet 'samhällsorientering' är till hjälp framför allt vid åtskiljandet av övergångsriter från kalendariska riter. Krisriterna däremot upptar fall där den primära samhällsorienteringen fokuseras på en individ (t.ex. ett sjukdomsfall, en försämrad jakt- eller boskapslycka, något som ursprungligen uppfattades som individuella, personliga katastrofer även om deras inverkan med tiden utbredde sig till att omfatta en större eller mindre grupp) eller en grupp (t.ex. eldsvåda, torka, översvämning, epidemi). Kriteriet 'kan upprepas' skiljer kalendariska riter från övergångsriter och krisriter, medan kriteriet 'kan förutspås' har sitt värde däri, att man med dess hjälp kan hålla krisriterna separerade från de andra kategorierna.

En taxonomi omfattande tre kategorier är naturligtvis relativt enkel. Dess största värde torde ligga däri, att en dylik tredelning är universell, dvs. man kan använda den vid komparativa, tvärkulturella makrostudier. På det empiriska materialets nivå är det relativt lätt att i de flesta kulturer finna riter som kan placeras inom någon av de tre kategorierna. Men taxonomins analytiska värde behöver naturligtvis inte överbetonas. Det finns säkert ett behov av att utveckla flera definitionskriterier för att få fram skillnader mellan riter tillhörande en och samma huvudkategori. Ett systematiskt försök till en mer mångfasetterad uppdelning av övergångsriternas, de kalendariska riternas och krisriternas undergrupper vore en viktig uppgift som ej kan beröras här. Man kan också fråga sig huruvida det behövs flera överskådliga huvudtaxonomier eller en enda. Utan att försöka gå in på detta problem kan man tillägga, att det är mera ekonomiskt att acceptera kategorier som ej ingår i eller relaterar sig till de tre ovan behandlade än att försöka tänja ut dessa till att täcka ett maximalt antal riter. I empiriska mikrostudier av s.k. emicistisk karaktär (jfr Turner ovan) kan man lätt finna, att en nästan unik eller helt kulturbunden taxonomi av riter ger en mer tillförlitlig och intressant utgångspunkt för analysen. Men då får man inte vänta sig för mycket av resultatens tvärkulturella jämförbarhet.

Som avslutning kan konstateras, att den religionsantropolog vars tankar beträffande riternas klassifikation verkar att komma närmast det ovan sagda är Melford E. Spiro. Efter det att jag framlagt denna klassifikation vid ett internationellt metodologiskt symposium i Åbo i augusti 1973, ganska övertygad om att något liknande måste ha framförts av religionsantropologer redan tidigare, även om jag inte lyckats komma dessa källor på spåren, fick jag tag på Spiros arbete om buddhismen och samhället, publicerat 1970(44). Parallellen var faktiskt frapperande. Spiro opererar med två trikotomier, en funktionell och en som han kallar deskriptiv. Den förra utformas i enlighet med riternas syfte: man får sålunda tredelningen åminnelseriter (commemorative rites), expressiva riter och instrumentella riter. Åminnelseriter återupplivar heliga händelser, historiska eller mytologiska, vilka är av central betydelse för människan. Expressiva riter förmedlar emotioner och attityder, medan instrumentella riter är målorienterade försök av individen att försäkra sig om personlig lycka, vare sig det är fråga om fysisk hälsa, social framgång eller god skörd. Man märker, att

det bakom denna trikotomi skymtar något av den vanliga attitydforskningens gängse dimensioner som bäst igenkännes av begreppen kognitiv – affektiv – konativ. Då Spiro medger, att en och samma rit kan återspegla såväl den kommemorativa och expressiva som den instrumentella dimensionen i det rituella beteendet är det ingen överraskning, men det innebär samtidigt att den funktionella trikotomins diskriminationsanalytiska värde är lågt, dvs. med dess hjälp kan man inte särskilja rittyper. Annorlunda förhåller det sig med Spiros deskriptiva trikotomi, som består av kalendariska riter, livscykelns riter och krisriter. Kalendariska riter upprepar sig och är cykliska: de följer den regelbundna rytmen i naturen och i det ekonomiska och sociala livet. Livscykelns riter däremot upprepar sig inte och är ocykliska: de förekommer i princip endast en gång i individens liv. Krisriterna kan enligt Spiros tolkning upprepas men är ocykliska, dvs. de förekommer inte med regelbundna intervaller.

Det är den sistnämnda trikotomin som mycket liknar det ovan skisserade klassifikationssystemet. Bortsett från några smärre skillnader i Spiros och mitt definitionsförslag är det främst i fråga om krisriternas upprepningsmöjlighet som meningarna går isär. Det är sant att vissa kriser redan på förhand är föremål för fruktan; man har ju ett stort antal förebyggande och prohibitiva riter. Men frågan är, om de sistnämnda ändå inte i större utsträckning hör till de kalendariska riternas sfär, medan de egentliga krisriterna karakteriseras av överraskningsmomentet, av katastrofen som ej kan förutspås. Kriteriet 'cyklisk' hos Spiro och 'kan förutspås' hos mig är inte identiska, vilket framgår bl.a. därav att livscykelns riter (övergångsriter) kan karakteriseras både som ocykliska och som händelser vilka kan förutspås utan att det skulle vara fråga om någon märkbar meningsskiljaktighet när det gäller definitionen.

Översatt av *Susanne Segerstråle*

Noter

1 van Gennep 1909.
2 Durkheim 1912.
3 Hubert & Mauss 1897–98.
4 Smith 1889.
5 Engelsk översättning 1960; jfr Solon T. Kimballs förord, i vilket den kanske viktigaste bland de få som tillämpat van Genneps idéer lämnats onämnd: Henri Junod, 1927 – jfr Gluckman 1962, 8–9.
6 Malinowski 1922, 1926.
7 Eliade 1949.
8 Jensen 1951.
9 Durkheim a.a., 452.
10 Durkheim a.a., 445. Översatt från den engelska texten.
11 Se R. L. Sharp 1943; jfr Lévi-Strauss 1966, 236–237.
12 Gluckman 1962, 7, 11.
13 Gluckman a.a., 7.
14 Gluckman a.a., 14. Översatt från den engelska texten.
15 Gluckman 1962.
16 Turner 1969.
17 Linton 1936.
18 Merton 1949.
19 Homans 1941.
20 Glaser & Strauss 1971.
21 Theodorson & Theodorson 1969, 351. Översatt från den engelska texten.
22 Merton 1957, 203.
23 Theodorson & Theodorson a.a., 351.
24 Gluckman a.a., 30–31.
25 Honko 1964a, 141. Översatt från det engelska sammandraget.
26 Honko a.a., 142.
27 Honko a.a., 128–129; jfr Eliade 1958, 1–3.
28 Leach 1961, 134–135. Översatt från den engelska texten.
29 Durkheim a.a., 347.
30 Titiev 1960, 294. Översatt från den engelska texten.
31 Honko 1959a, 202–209; jfr 1960 och 1963.
32 Honko 1962, 210.
33 Honko 1959b.
34 Honko 1962, 91 och 1964b, 17.
35 Chapple & Coon 1942, 398–401, 484–528.
36 Chapple & Coon a.a., 464.
37 Titiev a.a., 298.
38 Norbeck 1961, 138–168.
39 de Waal Malefijt 1968, 189. Översatt från den engelska texten.
40 Glaser & Strauss a.a., 1–4.
41 Eliade 1958, 1–3.

42 Young 1965.
43 Turner 1967, 9. Översatt från den engelska texten.
44 Spiro 1970, 191–275, särskilt 206–207.

Litteratur

Chapple, E. D. & Coon, C. S., 1942 (1947), Principles of Anthropology. New York.

Durkheim, Émile, 1912 (här Collier books publ. 1961), The Elementary Forms of the Religious Life. Övers. från franskan. New York.

Eliade, Mircea, 1949, Le Mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition. Paris.

–, 1958, Birth and Rebirth. Övers. från franskan. New York.

van Gennep, Arnold, 1909 (engelsk övers. 1960), Les Rites de Passage. Paris (övers., London).

Glaser, Barney & Strauss, Anselm L., 1971, Status Passage. A Formal Theory. Chicago.

Gluckman, Max, (utg.), 1962, Essays on the Ritual of Social Relations. Manchester.

Homans, George S., 1941, Anxiety and Ritual: the Theories of Malinowski and Radcliffe-Brown. (American Anthropologist 43).

Honko, Lauri, 1959a, Krankheitsprojektile. Untersuchung über eine urtümliche Krankheitserklärung. (FF Communications 178). Helsingfors.

–, 1959b, Maailmanjärjestyksen palauttamisen aate parannusriiteissä (Summary: The Idea of the Restoration of the Cosmic System in Healing Rites). (Verba docent). Helsingfors.

–, 1960, Varhaiskantaiset taudinselitykset ja parantamisnäytelmä. (Tietolipas 17). Forssa.

–, 1962, Geisterglaube in Ingermanland I. (FF Communications 185). Helsingfors.

–, 1963, On the Effectivity of Folk-Medicine. (Arv, Journal of Scandinavian Folklore 18–19). Uppsala.

–, 1964a, Siirtymäriitit (Summary: On the Rites of Passage). (Sananjalka 6). Åbo.

–, 1964b, Memorates and the Study of Folk Beliefs. (Journal of the Folklore Institute I: 1–2). Bloomington.

Hubert, Henri & Mauss, Marcel, 1897–98 (här engelsk övers. 1964), Sacrifice: its Nature and Function. London.

Jensen, Ad. E. 1951, Mythos und Kult bei Naturvölkern. Wiesbaden.

Junod, Henri A., 1927, The Life of a South African Tribe. 2 rev. och utvidg. uppl. I–II. London.

Leach, Edmund R., 1961, Rethinking Anthropology. New York.

Lévi-Strauss, Claude, 1966, The Savage Mind. Övers. från franskan. Chicago.

Linton, Ralph, 1936, The Study of Man. New York.

Malinowski, Bronislaw, 1922, Argonauts of the Western Pacific. London.

–, 1926, Myth in Primitive Psychology. Cambridge.

Merton, Robert K., 1957 (1949, rev. och utvidg. 1968), Social Theory and Social Structure. Glencoe.

Norbeck, Edward, 1961, Religion in Primitive Society. New York.

Sharp, R. Lauriston, 1943, Notes on Northeast Australian Totemism. Studies in the Anthropology of Oceania and Asia. Cambridge, Mass.

Smith, W. Robertson, 1889, Lectures on the Religion of the Semites. London.

Spiro, Melford E., 1970, Buddhism and Society. A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes. New York.

Theodorson, G. A. & Theodorson, A. G., 1969, A Modern Dictionary of Sociology. London.

Titiev, Mischa, 1960, A Fresh Approach to the Problems of Magic and Religion. (Southwestern Journal of Anthropology 16).

Turner, Victor W., 1967, The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual. Ithaka, N. Y.

–, 1969, The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. London.

de Waal Malefijt, Annemarie, 1968, Religion and Culture. An Introduction to Anthropology of Religion. New York.

Young, Frank W., 1965, Initiation Ceremonies. A Cross-cultural Study of Status Dramatization. Indianapolis, New York, Kansas City.

Summary

Rites: a classification

Both Arnold van Gennep and Émile Durkheim presented a number of rite categories and discussed the dynamics of the ritual process. Durkheim's influence was more immediate, more comprehensive and deeper. His ideas have recurred several times in conjunction with the discussion on the functions and reciprocal nature of the myth and the rite. His rite categories have, however, been applied only to the area for which they were drawn up, i.e. research concerning totemism in Australia.

The situation was different with regard to van Gennep. His theory concerning rites remained latent for a long time and then experienced a remarkably lively renaissance during the 1960s. There is a good deal of evidence to indicate that the further development of van Gennep's theory has been valuable and that parts of the theory have been successfully transferred to different research areas. His influence has not been limited to history and phenomenology of religion any more than it has to social and cultural anthropology. It has also embraced sociology. A certain amount of feedback from sociology has also occurred quite recently with regard to van Gennep's theories, e.g. "Status Passage, A Formal Theory" by Barney G. Glaser and Anselm Strauss (1971).

It must be emphasized that the rite classification represents a practical taxonomy intended to facilitate the division of the material into groups, whereas the processual model of a rite is a tool which is intended to shed light on a given problem with a view to finding a solution. Consequently, the distinction between a "category" and a "model" is an essential one.

When studying a religion, it is practical to limit the use of the term "ritual" to situations in which the traditional symbolic behaviour is made manifest and corresponds in some way to the dependency on the "transhuman" or "sacred". In other words, the ritual is traditional, prescribed communication with the sacred. But since the ritual is, in most cases, entangled in complicated sets of social relationships and since the import of what is sacred is often linked to the importance of these relationships, it is wrong from the analytical viewpoint to exclude the ceremonial or even the non-ceremonial elements in the behaviour simply because they can be classified as "profane". The real object for study is the behaviour as an empirical whole.

I have used the following classification of rites for almost ten years in my lectures: 1. rites of passage, 2. calendar rites and 3. crisis rites.

Rites of passage are traditional rituals, organized by society, through which the individual passes from one status to another. They often include separation rites, in which the individual is separated and removed from his former status. Rites of passage also include transition rites, which prepare the individual for a step over to a new status, as well as integration rites, in which the individual assumes a new social status and a new role. Rites of passage contain a dramatic interplay of roles and all social relationships are subjected to changes in these roles before they are made public and become legal. Rites of passage can be regarded as mainly individual-oriented since the change which takes place in an individual's situation is responsible for the introductory impulse. These rites are non-recurrent, since an individual experiences them only once in his or her life. Finally, they are anticipated since it is possible to prepare oneself in advance for their occurrence.

Calendar rites are regularly recurrent rites organized by society and linked to the turning point for the socio-economic seasons, frequently at the beginning or end of these seasons. These rites create the rhythm for social life. They clearly mark the collective and accepted values of society by indicating the traditional objectives, the system of standards in force, the possibilities which exist and the rules which control competition. Calendar rites are group-oriented. It is difficult to imagine that any form of mainly individual interest would be able to control the pulse or rhythm of the social time which pulsates throughout the entire calendarial system. These rites are obviously anticipated, they comprise the "entrance" and "exit" for periodic social and economic activities and if these occasions are not marked out by means of rituals, the entry into a new period could easily give rise to anxiety and other dysfunctional consequences.

Crisis rites consist of occasional rituals in unexpected crisis situations. They are organized

by an individual or a society in situations which disrupt the normal order of things and threaten the life of the individual or the society or the achievement of their most immediate aims. The rites, which are organized to channel the anxiety and uncertainty caused by these crises, vary to a considerable extent from limited but rapid actions or reciprocal rites to more extensive, collective rituals in which the entire group affected by the crisis participates. Crises rites are individual and/or group oriented. They embrace such a wide variety that some form of subdivision would be useful. These rites are non-recurrent since the disasters, accidents and setbacks which they concentrate on are experienced, in principle, as unique events. In addition, crisis rites are unanticipated: they surprise the individual or society and their occurrence cannot be affected in any way. Perhaps that is why experiences of omina are frequently connected with them afterwards – supernatural, inexplicable experiences are retained in the memory and emerge again in conjunction with disasters and acquire a post hoc interpretation.

The classification of rites given above can be summarized in the following way:

Rite category	Definition criteria		
	Social orientation	Repeatable	Predictable
Rite of passage	Individual	–	+
Calendar rite	Group	+	+
Crisis rite	Individual/ Group	–	–

A taxonomy covering three categories is, of course, fairly simple. Its major value probably lies in the fact that such a division into three is universal, i.e. it can be used in comparative, crosscultural macro-studies. On the empirical level, it is comparatively simple to find rites in most cultures which can be placed in one of the three categories. But the analytical value of the taxonomy need not, of course, be overemphasized. A need to develop a larger number of definition criteria, in order to bring out the differences between rites belonging to one and the same main category, exists with all certainty.

Lauri Honko, Ph. D.
Professor of Folkloristics and Comparative Religion,
University of Turku, Finland

Lärt och folkligt i traditionen om väderleksmärken

John Granlund

"Gud är i vinden", sade en meddelare till mig år 1933, när jag gjorde etnologiska undersökningar i Tornedalen. "Men Den onde är i stormen och åskan", sa hans snälla hustru. Hade hon tillagt "hagel", hade det varit som ett eko från medeltiden, som använde besvärjelser och formler mot oväder. Ett "oherrans" väder måste besvärjas(1). Jag har ett ännu tidigare minne i förbindelse med vind. Vi satt några stycken på Bråsts konditori i Göteborg år 1927, om jag minns rätt. Det var en kafferast på Institutet för folkminnesforskning. Ute blåste sedan lång tid en hård nordan eller nordvästvind, och en man som jobbade på stadsbiblioteket sade ungefär så här: "Jag begriper inte att denne kalle vind aldrig tar slut". Jag fick ett intryck av att han föreställde sig en ofantlig vindsäck i norr eller vindgrotta, som inte borde vara outsinlig.

Ja, vad skulle man tro, innan man så småningom med hjälp av tidningar, radio och sedan TV blev bekant med lågtryck, högtryck, vindstyrka och andra viktiga begrepp, tillhörande den vetenskapliga meteorologi, som vi alla numera är beroende av. Tron må vara en sak, som jag i detta sammanhang inte kommer att beröra. Så mycket är säkert att jag alltjämt, när jag sommartid planerar en utflykt till en skärgårdsö i norra Bohuslän mera litar på mina erfarna grannars förutsägelser om hur dagens väder blir än prognoserna i TV, som har så vid radie. Naturligtvis går det galet ibland med lokala förutsägelser, och åskan är över en. Men varför inte chansa? Och folks förmåga att se och värdera tecken och märken är, enligt min mening, alltjämt enorm. I det följande skall jag inte ge några riktlinjer för den som är road av att samla och följa folkliga tecken och märken för att spå om den kommande dagens eller närmaste tidens väderlek. Våra innehållsrika folklivsarkiv ger kunskap härom liksom åtskilliga böcker, som jag kommer att åberopa. Jag vill snarare försöka att ge några glimtar av den mångfasetterade tradition ur vilken väderleksmärkena och en del dithörande prognoser av annan art vuxit fram.

Allt tal om "lärt och folkligt" i traditionen om väderleksmärkena faller självfallet helt utanför den moderna meteorologien. Meteorologi i modern bemärkelse är en vetenskap som har sitt upphov på 1600-talet(2). Dess grunduppfattning och apparatur skiljer sig helt från äldre tiders. Den lärdom jag talar om är äldre och i den mån den nått ut till gemene man, har den också haft längre tid på sig. En del återfinns i den klassiska forntidens och medeltidens läror, dokumenterade i välkända skrifter, lästa, vidarebefordrade och tolkade av otaliga generationer. Åtskilligt av denna gamla lärdom tillhör en vetenskap som kallas och har kallats astrometeorologi, vilken jag återkommer till på tal om almanackan, men vid sidan av den finns också andra prognostiska, mera visionära spekulationer i anslutning till kalendern.

Nyår och jul i långtidsprognos

Att upptäcka och tolka tecken på omslag i vädret tillhör en konst, som romarna kallade divination. Förutsägelserna kallades prognoser och avser antingen nära förestående eller kommande tid.

Jag börjar med långtidsprognoser under

ett år. Det finns två typer som jag nedan grupperar under rubrikerna A 1–3 och B 1–3. Den första typen (A) har som utgångspunkt tecken och märken på årets nyårsdag. Den andra typen (B) utgår från juldagen, uppfattad som årets begynnelsedag. Dessa två typer av prognoser har en enhetlig tradition och var för sig en fixerad form. Deras funktion är att vara en profetia för den kunnige och ansvarsmedvetne, en minneslista att rätta sina mått och steg efter(3). De sju dagarna under nyårsveckan, låt oss tänka oss den från söndag till och med lördag, återspeglar i denna vision oföränderligt vad som skall hända under kommande 28 år, vart för sig, med hänsyn tagen till skottåren. Under perioden har de sju veckodagarna haft nyårsdag fyra gånger var. Håller man reda på vilken veckodag den första januari infaller, vet man också, hur året ifråga har utfallit, utfaller och skall utfalla med samma precision som måndag följer på söndag, söndagsbokstaven B föregår söndagsbokstaven A. Det är en ekonomisk och politisk period i begränsat perspektiv. De två typerna är följande:

A 1 Nyårsveckans sju dagar (1/1–7/1)
A 2 Övergångsform i språket: åttonde dag jul = nyårsdagen
A 3 Juleskrå: sju dagar med utgångspunkt från juldagen

B 1 Jultolften (25/12–6/1): soldagar med årsprognos utan månadsprecisering
B 2 Jultolften: stormnätter med årsprognos utan månadsprecisering
B 3 Jultolftens väder dag för dag och prognos för respektive månad under följande år

Typ A 1 är gammal i Västeuropa och har tidigt fått fast form. Den föreligger i två versioner, en på latin och en på grekiska. Den äldsta kända latinska avfattningen möter i en text med titeln Pro/g/nostica temporum, tillskriven kyrkofadern Beda Venerabilis (673–735)(4). Den andra versionen, på grekiska, återfinns bland profeten Esras apokryfiska skrifter(5). Esra är den man, vars bok om Israels barns babyloniska fångenskap vi känner från Bibeln(6). Den mångkunnige filologen Max Förster menar, att det äldsta kända dokumentet innehållande typ A är det som tillskrivs Esra. En variant är översatt av mig och återgiven nedan. Esras text bearbetades bl.a. på latin. En bearbetning är känd under titeln "Revelatio Esdrae de qualitatibus anni"(7), en annan under rubriken "Supputacio Esdrae".

I Vatikanbiblioteket i Rom, i den samling handskrifter o.a. som överlämnades av Drottning Kristina, återfinns ett av de äldsta latinska vittnesbörden, nämligen i ett Sacramentarium ursprungligen från katedralen i Sens. Det är från 900-talet och har sannolikt sedan ärkebiskop Stefans tid tillhört Uppsala domkyrka(8). Men härtill hoppas jag få återkomma vid ett annat tillfälle.

Jag nämner här några exempel på den medeltida texten, översatt till engelska. På fornengelska finnas tre manuskript, ett daterat omkring 1100, ett annat omkring 1120 och ett tredje från år 1020. På medelengelska finns flera manuskript, fem på prosa och tre på vers från 1300- och 1400-talen(9). De återfinns också på många andra av medeltidens folkspråk.

Författarnamnet varierar. I en av de svenska versionerna (se nedan) tillskrivs författarskapet "Ysaia", i den andra versionen "profeten iosie och en pauue i rom som heth Esdröm"; Esdröm är en förvanskning av Esra. Esra möter man både i Frankrike(10) och England(11). Även typen A 3 (juleskrå) återfinns i ett franskt manuskript från Rouen under profeten Esras namn(12). I en medelengelsk text från 1400-talet möter "den gamle profeten Ezechiel", enligt Förster (1912, s. 293) sannolikt förväxlad med Esra. Likaså i Frankrike. Bland pseudoförfattare finner man också en "sanctus Dyonisius, studens Athenis in astronomia antequam baptizatur" (Bulletin 1883, s. 86). Till denna text ansluter sig nära en text i ett manuskript i Montpellier från 900-talet, publicerad i "Revue des langues romanes" III, s. 134 f. Det är alltså många svar på frågan: "Vem

har sagt det?" Gemensamt för dem alla är svaret: "En profet". Att Esras namn knutits till de sju dagarnas väderspådom och en variant på grekiska beror sannolikt på hans rykte som visionär. En del av honom tillskrivna manuskript på bysantinsk grekiska tillhör den visionslitteratur, som leder fram till Dantes Divina comedia såsom apokryferna "Visio beati Esdrae" och "Liber quartus Esdrae"(13).

För textens tillkomst har vi intet annat att hålla oss till än vad ovan åberopade manuskript ger vid handen. Varje försök till datering måste utgå från formkriteriet, och därmed når vi enligt min mening tidigast till den karolingiska renässansen. Det är rimligt, eftersom vi under denna epok finner ett nyvaknat intresse för kalenderfrågor, månadsbilder och deras förbindelse med månadsverser.

Texten, tillskriven Beda Venerabilis (Migne Patrologia latina XC, col. 951–52), lyder i min översättning:

Om den 1:ste januari infaller på en söndag, blir det en god vinter, blåsig vår, torr sommar, god vinskörd, boskapen tillväxer, det blir överflöd på honung, gamla kvinnor dö, överflöd och fred skall råda.

Om den infaller på en måndag, blir vintern omväxlande, våren god, sommaren torr, blåsigt väder, dålig vinskörd, ohälsa bland människorna, bina dö ofta, och gud ger människorna olycksbådande tecken.

Om på en tisdag, blir vintern rik på skuggor (=umbrosa), våren stormig, blåsig och regnig, sommaren torr, vinskörden blir besvärlig, och *visa erit;* kvinnor skola dö, skepp sväva i fara, och kungar gå under.

Om på en onsdag, skall vintern vara hård och sträv, våren ond och blåsig, sommaren god, vinskörden god och arbetsam, skörden god, ungdomen dör, och de som segla, skola ha det besvärligt.

Om på en torsdag, kommer en god vinter och blåsig vår, torr sommar, god vinskörd; det skall bli överflöd, och furstar eller kungar skola gå under.

Om på en fredag, blir det en föränderlig vinter, dock en god vår, en torr och god sommar, smärta i ögonen, god vinskörd; det skall vara goda förråd och får skola dö.

Om på en lördag, en vinter med virvelstormar, en blåsig vår; mödosam fruktskörd, fåren skola dö, gamla gubbar dö, och hus brinna ned.

Texten, som går under Esras namn, är hämtad ur Boissonade, "Notices et Extraits des mss de la bibl. du Roi XI:2" och lyder i min översättning, korr. av prof. Jonas Palm, Uppsala.

Hur profeten Esdra utmärker de sju dagarna.

Om den förste januari (Calende Januariae) infaller på första dagen i veckan, dvs. Herrens dag (söndag), blir det god vinter, regnig vår, torr sommar, blåsig höst, god skörd, ett överflöd av får, mycket honung, präktig vinskörd; ungdomars död.

Om den förste januari infaller på andra dagen, blir det mild vinter men blåsig och stormig vår och sommar; det blir många häftiga regn och kylig höst; mycken frossa blir det bland människorna och plötsligt påkommande sjukdomar; ej fullvärdiga (?) män kommer att dö; det blir brist på honung, förstörd skörd, dålig vinskörd.

Om den förste januari infaller på den tredje dagen, blir det svår och snöig vinter, regnig vår, fin sommar, torr höst, dålig skörd; en hård tid blir ännu hårdare; män och kvinnor skall gå under.

Om den förste januari infaller på fjärde dagen, blir det vacker vinter, regnig vår, fin sommar, brist på folk och livsmedel, rik vinskörd, mycken sommarfrukt; och mäktiga män skall gå under.

Om den förste januari infaller på femte dagen, blir det dräglig vinter, blåsig vår, fin och lång sommar och tempererad höst; ögonsjukdomar skall råda, småbarn skall gå under.

Om den förste januari infaller på sjätte dagen, dvs. förberedelsedagen (fredagen), blir det otäck vinter, torr och blåsig vår och sommar, regnig och blåsig höst; missväxt; stor vinskörd; ögonsjukdomar skall råda; småbarn skall gå under.

Om den förste januari infaller på sjunde dagen, dvs. sabbatsdag (lördag), blir vintern dräglig, våren och sommaren blåsiga och hösten torr; brist på gröda; överflöd av får; tredjedagssjukdomar skall råda och andra sjukdomar av olika slag skall drabba människor; dugliga män i härskande ställning skall gå under; det blir många eldsvådor och dödsfall bland gamla.

Här nedan följer de varianter vi har bevarade från Sveriges medeltid av A 1–A 3(14):

Arvid Trolles lagbok Holm B4 från mitten av 1400-talet. SFSS 26, s. 472–73.

Nyårsdagen och veckodagarne.

Kommer Nyarsdagh paa sönedagen Tha bliffuer thȝ en godh vinter, een blasande waar, een Tör sommar, Wiin nogh, korn nogh Farin skulu wäl vexa, Gamalth folch skall döö, Och thȝ bliffuer godh friidh

Kommer han paa manedaghen Tha bliffuer vinteren halffblandath mȝ frosth och Regn En godh waar, en blasande sommar Wiin vexer nogh Menniskior bliffua wäl hylbrygda, Biin skula döö

Kommer han pa tisdagh Tha bliffuer thȝ en malin winter en blasande waar och wather, en godh sommar, och qwinfolch skal mykidh döö

Kommer han paa en odhinsdagh Tha wardher thȝ en hardh vinter en ondh waar, en godh sommar, Wiin vexer nogh och korn noogh Vncth folch skal mökidh döö, och thȝ vardher litidh honagh

Kommer Nyarsdagh pa en torsdagh Tha wardher thȝ en fafengh vinter, en godh waar, en godh sommar, Faar och Bij skula döö, korn vexer nogh konunga och första skula döö och thȝ bliffuer godh fridh

Kommer han paa en fredagh Tha bliffuer thȝ en godh vinter en blasande waar en godh sommar, konunga och förstha skula forgaa, Thȝ bliffuer godh fridh, och dyrth korn

Kommer han paa en lögherdagh Tha bliffuer thȝ en klöch och weech vinter, en blasande waar mȝ sniö blandath fructhin skal lidha nöödh, Och folkidh bliffuer krancth

Thetta äre the Teegn som gudh siälff openbaradhe ysaie prophete

Cod. Holm K. 55 från början av 1600-talet. SFSS 26, s. 484–86.

Jtem merk om nytaars dag om söndag

Jtem kommer nytaars dag paa söndag som vaar herre vnderuiste ten profeten iosie och en paaue i rom som heth esdröm taa varder godh vinter och storth väder om vaaren tör sommer vinith växer och ffaaren öxles och mökit haaning varder til och godh ffredh och mökit korn ok vin och gamal ffolk dö varder eth barn ffödh her vti thȝ varder storth och sköt,

maandagen

Jtem komer nytaars dag paa mondag taa varder storth väder om vinteren och mökit vinther godh sommer och godh värlyg vyneth skal växe ffolkit skal vare sunth och byr skule dö varder eth barn taa ffödh huadh heller om natten eller om dagen thȝ skal varde sterkth

tisdag

Jtem komer nytaars dag om tisdag taa varder mörk vinter och möken rengn och godh sommer tör hösth mökit korn kuiner skule dö aff barn herre och fförste skule och taa gierne dö och ffaar skule fförga och vin och vax ffördeerffues och äple och ffrukth fförgaa varder eth barn taa ffödh thȝ varder gerikth och sterkt och dör gierne vnder suer[d].

onsdagen

Jtem kommer nytaars dag om onsdagen taa skal varde haardh vinter godh ffrukth skal växe vnge mäniske skule ffasth dö en godh somer varder och en medel maate hösth mögit korn varder och lithet vin och möken sne skal varde, om nogit barn ffödis her vti thȝ varder en vis mäniske

torsdagen

Jtem komer nytaarss dag om torsdagen taa varder godh vinter och may maaneth ffull mȝ väder en godh sommer ok en godh hösth och godh ffredh herre och förste skule varde siuke ffrukth skal väl vexe mökit rängn ok mökit suine dödh skal varde, ffödis eth barn her vti thȝ varder erligth,

ffredag

Jtem kommer nytaars dag om ffredag taa [skal vordhe möghel snee och] vinterfulle veier godh vaar och godh sommer och tör hösth och möken verk i ögen och möketh vin och mök[et] haaning och mökit korn varder vnge barn dö och ffaar fförga vnge quiner döö aff barn och örter varde dyre varder eth barn ffödh taa varder thȝ gierne okösth,

löffuerdagen

Jtem komer nytaars dag om löffuerdag taa varder vinter mörk och mai monit väder ffull och ostadig somaren vaath möken sne varder och ffrukten ffördeerfues och maange huss brändes och ffolkit ffaanger maange haande siukdomme i och gamalth ffolk dö ffaar och haaning ffördeerffues och ffrukten och stor brysth varder paa korn och mökit storm varder barn ffödh thȝ skal mökit liuge och thȝ skal varde lath i alle ting

Handskrift i Linköpings stiftsbibliotek, sign. M 5 från början av 1500-talet. Läke- och örteböcker, sid. 234 f.

239 Jtem komber nyaars dagh wppa Swnnedagin Tha warder starker winther bläsande waar oc somaren oc vintheren godh. oc faaren triffwas oc mykin honager och goder fredh, (goth viin, gamalt folk dör)

240 Jtem komber han pa manedagen tha var-

der goder vinther oc goder sommar och wedroger och folkit bliffuer helbrygda (got viin oc biin dö)

241 Jtem komber han pa tysdagen tha varder mörk winther bläsande war sommaren regnogher qwinnor döö aff barnsiwka, konungha oc första döö mykit, wynit och waxyt fordarffwas.

242 Jtem komber han om odenȝdagen tha varder winthren harder (mykin snö) waarin ondh oc wynith onth och honagen liithin vnckt folk döö. köpmen liidha stora nödh,

243 Jtem komber han om torsdagin tha varder winthren hard bläsande waar somaren goder wineth goth och alla handha nogth oc goth (oc herre död,)

244 Jtem komber han om fredagin tha varder winthren stadugher (mykin snö) oc waarin oc somaren godh oc ögna soth mykin wyneth goth. byy oc faar fordarffwas qwinnor döö oc all diwr

245 Jtem komber han om lögerdagin ta varder mörker winther Sommaren goder bläsande waar omykin snö, mykyt swykth folk, fructh fordarffwas. gamalt folk bliffuir mykyt dööth.

Handskrift från början av 1500-talet, Cod. Holm. Läke- och Örteböcker, sid. 140 f.

cxxx.

Attende dagh iule kommir han om söndagh tha wardir wintherin god oc woren först thör oc sidhan regnol Somerin bliffwir oc thör höstin blastol korn oc aldin mikit wingorde wardhe tha godhe sotther manghe honom mikit oc alth got wardir tha öffrit fridir oc ärä wardhir tha mȝ mannom oc kaal wexär wel

Jtem komir han om mondagh tha wardhir säwinthir oc worin godher oc somerin waghol oc blastol oc mikkit stormir stridir warda tha mikle flodhe oc siukdombir mangha

Jtem kombir han om tisdaghin tha wordir winthir migit sterker oc miken snee oc mikle flodhe woren blastir oc regnol somyrin wodir höstin tör dyrth korn swine döde oc nödhe kaal otriffs tha forestande mikken stormer skip forgaas men oc quinnor dö bradelike

Jtem komer han om onsdagh tha wardir wintherin ey god woren wotter oc blastol somerin illir kornet öffret i sommum stadhum mongha äblä i sommum landom wardir mikkin wngha manna dödhe tha maa man löstelike a wandhum fare

Jtem kombir han om torsdagen ta wardir bode winterin oc somerin god oc öfrit goth korn oc allom nödhe döde mikle flode trätha skal tha mikit wara oc höfdinghe dhöö

Jtem kombir han om fredag tha wardir ömselekin winthir oc goder oc wardhir blastir i förstande tör sommir oc korn wardir ey mikit tha wardir thȝ goth monghe barn dö tha örne wärker wardir tha mikkin foor öxlas tha mikit

Jtem kombir han om lördagh tha wardir winthir harder oc dröghliger woren regnol ondir sombir mikit korn oc höö oc alderhonde awextir forderfwes mangha hande sotther wardha gamble men döö oc gör tha illdher mikit skadhe

Närmaste utgångspunkt för den svenska traditionen har, som ovan antytts, fått sitt litterära nedslag i manuskript, tryckta i SFSS nr 5 och 26, dvs. flertalet i Läke- och örteböcker från Sveriges medeltid. Om en ev. tidigare uppsalatradition, se ovan. Grundtexten på latin är i Norden bevarad i Hauksbók (ca 1300), dock med vissa avvikelser(15). De latinska grundtexterna har alla Cal. Januariae som utgångspunkt. Franska texter växlar mellan nyårsdag och juldag(16). De västnordiska (norska) har alla "joladagr"(17). De återgivna svenska medeltidstexterna anknyter som framgår av ovanstående till den äldsta traditionen, Cal. Januariae, dvs. till tiden, innan den kristna kyrkan med hjälp av sina komputister flyttat årets begynnelsedag till juldagen. Seden att begynna året med juldagen nådde Norden sannolikt någon gång på 1200-talet(18).

Till en början medförde emellertid inte ombytet av årsbegynnelse i vårt land någon väsentlig förändring av den bekanta åtta-dagarsprognosen med utgångspunkt från Cal. Januariae. Det framgår av följande text:

Cod. Holm D 4, skriven på 1430-talet. SFSS nr 5, sid. LXXX f.

AFF AARANNA SKIPILSOM PA SWENSKO

Kombir iwla dagh pa sunnodaghin tha wardher godher wintir oc aarith warmpt. oc om waar [som]ar oc hȯst wardher blæsande wædher / korn [wa]rdher got/ oc fæ fȯdhis mykith. oc hȯ[n]agh wardher mykith. oc wiin oc alȝskons yrter oc kaal wæxir wæl. oc mandȯdhe wardher a vngo folke. oc mykin stridh a land. styld oc nymære hȯris. oc ofridh wardher antiggia aff hȯffdhingiom eller konungom

Kombir han a manadaghin tha wardher mykin wintir. waar oc somar hofsamplikin. oc mykin flodh oc siw[k]doom. bardaghe. oc riddara skipte. oc konunga dȯdhe. oc quinno graat. och mykith mandrap. oc wiin wardher ey got. oc by dȯdhe wardher

Kombir han a tiisdaghin. tha wardher warmber wintir. oc kombir waar mʒ snio oc flodh. somar wardher waater. oc hȯster thȯr. oc korn onyt. oc fædȯdhe. honagh fȯris mykith mʒ skip. oc træ bæra mykin frwkt. oc mykin eldbrwne wardher. oc marghahanda soter. oc mykith korn. oc alʒskons yrter. oc kaal wæxir wæl. oc drȯffwilse wardha mykin i riken. oc quinno dȯdhe oc konunga wadha. oc wiin fænge wærdher wæl

Kombir han a odhinsdaghin. tha wardher korn wæl til. oc wiin. oc æple. oc vnga manna dȯdhe. oc wintir wardher warmber. waar wardher waat oc hȯstir hofsampliking. mʒ iærn gȯrs mykin wadhe. oc soot wardher mykin. oc mykin quinno dȯdhe oc konunga i margha stædher. oc honagh wardher tha litith til

Kombir han a thorsdaghin. tha wardher korn litith oc honagh. oc træ bæra frwkt. oc æple mang. oc hofsamplikin wintir. oc blæsande waar. oc godher hȯst. oc mykith ræghn. oc godher somar. oc frwkt wardher wæl

Kombir han a freadaghin. tha kombir mykin storm. godh waar. oc iller somar. oc godh hȯst oc got korn. oc mykith wiin. oc thʒ wardha margh saar ȯghon. oc barn dȯdhe. bardaghe oc drȯwilse oc konunga wadhe wardher oc hȯffdhingia fara marghe pelegrims færdh oc bæras margh tidhande om hȯffdhingia oc bi dȯ tbʒ aarith

Kombir han a lȯghirdaghin. tha wardher blæsande wintir. oc waat waar: ond somar oc blæsande. oc thȯr hȯst. oc mykin stridh. oc mykil spiæl. oc mykin fædȯdhe. oc mykin alden oc mykin ridhusoot. oc mȯdhe man mʒ margha handa sooter oc dȯdhe wardher a gamalt folk. oc mykin eld brwne. oc græs wæxer wæl

Från juldagen utgår emellertid en annan prognostradition, känd under namnet jultolften.

Jultolften

Jultolften, grupp B 1 – i Danmark kallad *julemærker,* i Norge och på Island *juleskrå* – karakteriseras därav att juldagen har blivit nyårsdag. I historiens ljus är årsbegynnelsens förflyttning till juldagen kulmen av julfestens växande betydelse alltifrån år 354, då firandet av Kristi födelsedag överfördes från Epiphania (6/1) till juldagen (25/12). De tolv dagarna mellan 25/12 och 6/1 dvs. från juldagen till trettondedags afton kallades med ett grekiskt ord dodekahemeron och betraktades som en helig tid. Det fanns många skäl för kyrkans lärda män att flytta årets första dag till den 25 december. Detta datum var en tid vintersolståndsdagen, hade erkänts som Jesu födelsedag och blivit inledning till tolv heliga dagar från juldagen till Epifania. Heligheten var erkänd på synoden i Tours år 567. Men det var inte bara fråga om en flyttning av årsbegynnelsen till åttonde dagen bakåt. Det blev efterhand också en ändring av innehållet i förutsägelsen om väder och händelser, och det skall jag nedan tala om.

I vårt land kan tidpunkten för övergången till juldagen som årsbegynnelse endast avläsas i bevarade medeltidsbrev (19). I England däremot har vi ett datum för den äldsta förekomsten av jultolften, använd i (väderleks)prognosens tjänst. Det är i en angelsachsisk handskrift av år 1120. Begynnelsen lyder: "here is told about the birth day our Lord about the Christmas twelve nights", varpå följer betydelsen av å ena sidan solsken dessa tolv dagar (B 1) och å andra sidan storm (B 2) (20). Skottarna har dock alltid fram till våra dagar hållit fast vid nyårsdagen, Cal. Jan., i väderlekssammanhang. I Frankrike möter båda traditionslinjerna. I Tyskland är jultoftens betydelse i prognossammanhang inte litterärt känd förrän år 1468, då de båda nu nämnda ramsorna vid nyår och jul återfinns i ett biktformulär från klostret Scheyern i Bayern (21), alltså 40 år före den äldsta bondepraktikans tillkomst. I europeisk litteratur för övrigt möter jultolften i huvudsak från och med 1400-talet.

Här nedan följer vårt äldsta svenska belägg på jultolften i Sverige (B 1):

Cod. Holm., skriven i början av 1500-talet. Läke- och Örteböcker sid. 138 f, en version som står nära den latinska texten (22).

cxxvij.

Skin sol a jule dak tha wardir stor glädhe mʒ allom wores herre tiänista aff mannom

Jtem skin sool anat dagh iule tha aflas wäl gold oc sölf a thi aar

Jtem skin sol a thredia dag iule alle the ta födis wardha tha godhe men oc fredleke oc tha thrifwes wel hesthe thʒ aar oc hafwe sik wel

Jtem skin sol fiärde dak iule tha skwlle ey men bärias ällir stridir göris mellen sina

Jtem skin sool femta dag iule tha waxe korn oc hweta wel oc thi ar

Jtem skin sol a sette dagh iule tha wardhir thʒ aar fäänöth goodh oc mikit aldin

Jtem skin sol a siuna dag iule thʒ tekner mannom mikin fagnadh

Jtem skin sol ottande dagh iule tha fas wel fiska

Jtem skin sol ninä dag iule tha ökes södher oc nöt mʒ mannom

Jtem skin sol thiende dagh iule thʒ är got ath affle gol oc sölfwir

Jtem skin sol a xi dag iule tha wardir mikit man död

Jtem skin sol a xij dag iule tha far man ey läkt the sottir som om thʒ areth warde

clara dies pauli multos fluctus? notat anni

Si fuerint venti donantur prelia genti

Si nix vel pluuia designat tempora cara

Si fuerint nebule parent animalia multa

Vid sidan av "Skiner solen på juldagen" (B 1) har vi, som nämnts, en motsvarande ramsa "Stormar det juldagsnatten" (B 2). Så vitt jag funnit har vi det äldsta svenska exemplet i Prophetia Sibyllæ av år 1626 (23). Max Förster menar att en motsvarande latinsk text existerat på 1000-talet (24). I Europa föreligger olika varianter på folkspråken.

Någhre Märckie Teken

SÅ är ock til märckiandes/ At om ther stormar om Jwledages Natt/ Thet betyder store Herre dödh

2. Stormar thet på andre Natten ther effter/ Tå förderffues all Wijnbär.

3. Stormar thet tredhie Natten/ Tå täckner thet Barne eller Qwinne dödh.

4. Stormar thet fierdhe Natten/ Thet täckner hårdh til Brödh födhan.

5. Stormar thet femte Natten/ Thet beståår Clerckers dödh.

6. Stormar thet på 6. Natten/ tå går stoor skam öffuer Werldenne.

7. Stormar thet på 7. Natten/ Tå många Konungar strijda ostade.

8. Stormar thet på 8. Natten/ går mycken Eeldh öffuer werlden.

9. Stormar thet på then nyionde Natten/ Tå döör gammal Folck på thet åhret.

10. Stormar thet på 10. Natten/ Tå skal myckin Skoogh förgåås.

11. Stormar thet på elloffte Natthen/ Tå bliffuer myckin Booskapz dödh.

12. Stormar thet på then 12. Natt/ Tå wardher Konungh och Herran slaghne i strijdh.

Jultolften framstår som ett märkligt ingrepp i kalendern. Veckodagarna försvinner under tiden och ersätts av ordningstal. Dess profetior, såsom B 1 och B 2 exemplifierar, har inte samma fasthet som nyårsdagen enligt A 1 med utgångspunkt från dess kalenderdagar. Likväl har jultolftens prognoser i sitt innehåll anknytning till nyårsdagens förutsägelser, men de förefaller måhända mera fantasifulla.

Det är emellertid dessa två serier som återges i Bondepraktikan av år 1662. De följer härnedan i starkt sammandrag:

Om solen skiner 12 dagar:

Juldagen	– fruktsamt år
Annandagen	– guld försvinner, missväxt
Tredje ”	– prelater och papister klagar
Fjärde ”	– nyss myndiga ungdomar blir skröpliga
Femte ”	– säden och frukten god
Sjätte ”	– säden och frukten god
Sjunde ”	– hunger och dyr tid men mycket fisk
Åttonde ”	– rikt år med fisk
Nionde ”	– lyckoår med får och lamm /fårtarmar i musikinstrument prisas/
Tionde ”	stort väder
Elfte ”	dagg jämte helsot (död)
Tolfte ”	krig i många länder

Om vädret blir hårt under jultolften:

Julenatt	– många furstar dör
Andre natt	– ej mycket vin, drick öl!
Tredje ”	– många kungar dör
Fjärde ”	– stor hunger
Femte ”	– höglärda män dör

Sjätte	”	– vi får vin, korn och olja
Sjunde	”	– medelmåttigt år
Åttonde	”	– de gamla dör
Nionde	”	– många blir sjuka
Tionde	”	– sjukdom och död bland boskapen
Elfte	”	– boskapen dör, skomakare får många hudar
Tolfte	”	– krig i många länder

Bondepraktikans båda ramsor skiljer sig från texterna i Läke- och Örteböcker samt från Prophetia Sibyllæ. Det tyder på att många hithörande varianter har funnits.

Som redan framgått av de ovan meddelade texterna är prognoserna med utgångspunkt från jultolften trots ett visst traditionsberoende av de korta och väl sammanhållna prognoserna från nyårsdagen så olika, att det finns skäl i att dröja vid traditionssambandet. Jultolftens prognoser är, så långt jag funnit, kronologiskt åtskilliga år yngre att döma av följande faktorer: 1) deras förekomst i källorna, 2) de har inte det inre sammanhang, enligt min mening, som utmärker nyårsdagens, 3) de har om man håller fast vid tid och form – dvs. anslutning till nativitetsstilen – en snävare geografisk utbredning, så vitt jag funnit, än nyårsdagens.

Överväganden av detta slag talar för att de medeltida texterna till jultolftens prognoser har tillkommit senare än dem, som har till utgångspunkt den Julianska kalenderns nyårsdag.

Bondepraktikan antyder emellertid också nödvändigheten av att iakttaga vädret dag för dag under jultolften i ett annat syfte, nämligen för att därav få en väderprognos för den månad som respektive dag eller ordningstal i jultolften motsvarar (B 3). Det heter härom i Bonde-Practica 1662, sid. F iii: ”Såsom the 12. Dagarna i Juule helgen skicka och foga sigh medh mulit wäder, Regn, Sniö eller klaart, så fogha och skicka the 12, Månader medh sigh heela Åhret igenom.” På föregående sida sägs det: ”Huru man skal förstå thenna Bonde Practica: – – – The begynna först märkia på Jwledagh, och sedan the tolff effterföliande Dagar, in til then sidsta Dagh Jwl: Och lijka som Wädret begifwer sigh på hwar och een aff thessa Daghar så skal och wädhret warda i hwar Månat, som then Dagen tilhörer.” Med andra ord: Juldagens väder förutsäger januari månads, vädret annandag jul februarivädret osv. Därpå följande avsnitt i Bondepraktikan preciserar temat närmare och utvidgar det.

I bl.a. ”Om the Tolff Månader i Åhret” utpekas för varje månad vissa dagar som förutsägande. Inledningen ”Januaris Tårssmånat” lyder: ”Blifwer Himmelen rödh om morgonen NyårsDagh ta blifwer thet Åhr stoor Sorg och Klagh/Stoor Krigh thet Åhr wij wisseligh få/ Thet betyder myckit Owäder ock så/ Om solen Vincentij Wijn” osv. månad för månad och vissa kalenderdagar särskilt utpekade.

Ytterligare en variant härav återfinns i Bondepraktikan på sid. F. ii under rubriken ”*Märkelse Daghar:* Om hwar Månadt i Åhret: Månaden Januarius börjar på följande sätt: Skijn Solen Nyåhrs Dagh vm morgonen klar – – – Skijn Solen S. Pauli Dagh klaar, thet betecknar itt godt och fruchtsampt Åhr – – –”.

Det senast omnämnda innebär ett något annorlunda tillvägagångssätt och en annan målsättning.

I formen B 3 finner man jultolften omtalad i folklig tradition under 1800-talet i södra Sverige och i Danmark. Den danske folkloristen H. F. Feilberg uppger, att man på en bjälke inomhus gjorde tolv cirklar med krita, representerande var månad i året. Varje cirkel delades i fyra delar. I dem antyddes de tolv dagarnas väder för att man skulle ha förutsägelserna nära till hands. På kontinenten har denna form av väderspådom haft spridning i Tyskland och Österrike, dessutom i England och något varierande i Schweiz, Frankrike och bland kelterna på Irland och i Skottland. Tidpunkten från vilken dag man skall räkna de tolv dagarna växlar: i Schlesien infaller ”tolften” *före* jul, i Bayern från Tomasdagen 21/12 till 1/1, i Mecklenburg från 1/1 till 12/1.

Formen synes mindre fast men avsikten

med de olika tillvägagångssätten är tydlig, att få en utgångspunkt för de kommande månadernas väder: jultolften skulle uppvisa ett år i miniatyr.

Bristen på belägg i medeltida skrivna källor i Sverige och Europa för övrigt försvårar tolkningen. Därtill kommer den omständigheten att "det i första hand är almanackan (jämte bondepraktikan) som har lärt det svenska folket att indela året i månader, dvs. i den julianska kalenderns månader. Den medeltida tideräkningen, som bygger på de kyrkliga kalenderdagarna, har efter många tecken att döma varit djupt rotad – ända fram till vår tid har man ju kunnat stöta på rester av tidsorientering efter vissa helgonmässor." (25)

Flera forskare, bland dem den tyske meteorologiske historikern G. Hellmann (26) och den engelske folkloristen J. G. Frazer (27) utgår från att "tolften", tolv heliga dagar på året, har en vidsträckt inte bara indoeuropeisk tradition (t.ex. Vedatexter på sanskrit) utan även en tradition i Kina och en betydelse bland annat som interkalationsdagar. De tolv heliga dagarna har en gång varit skillnaden i tid mellan ett månår (354 dagar) och ett solår (365 respektive 366 dagar). Det är därför naturligt, menar dessa forskare, om jag förstått dem rätt, att prognoserna med utgångspunkt från jultolften företräder en gammal indoeuropeisk, folklig tradition. Några påtagliga exempel på formella överensstämmelser har jag emellertid inte funnit.

Åskkalender

Till den lärda traditionen hör också en åskkalender, ett tonitruale eller ett brontologium, dvs. prognoser av åskan för hela året. Det finns flera varianter, vanligen med utgångspunkt från texten hos Beda (se not 4) uppställda månad för månad såsom i Läke- och Örteböcker (SFSS 26, sid. 137 f.), Prophetia Sibyllæ och i Bondepraktikan år 1703. Av årets tolv månader återger jag här endast två ur Olaus Magnus' Historia om de nordiska folken. Han skriver i bok 1:35: "Sålunda betyder åska i Januari: starkare vindar än vanligt och ökad växtlighet hos sädeskornen. Februari: stor dödlighet, i synnerhet bland dem som föra ett vällustigt liv." Etc.

Åskkalendern har traditioner från antiken (28).

Sibyllans profetia och Bondepraktikan

Vid flera tillfällen har jag refererat till "Een skön och Lyffligh Prophetia Sibyllæ" (29). Det första tryckta exemplaret i Sverige är 36 år äldre än Bondepraktikan. Bondepraktikan av år 1662 nådde oss via Danmark (30). Utöver vad jag tidigare refererat tillhör Bondepraktikan den lärda traditionen i fråga om prognosers anknytning till kalenderns helgondagar: St. Vincentius, St. Paulus, Vårfrudagen etc. i likhet med almanackan, se nedan.

Vid vissa dagar rekommenderar Bondepraktikan, att läsaren gör en aktiv divination för att få besked, t.ex. att på Mikaelidagen spå väder efter "ekäpplets" utseende, något som bara låter sig göra i södra Sverige, eller att sammastädes skära spånor av bok och av dem tolka kommande vinterväder, eller att på Anders spå med hjälp av ett vattenglas.

Trots att Bondepraktikan i många avseenden visar sin förankring i protestantiskt tänkande – man har i sammanhanget antytt inflytande från Melanchton och hustavlan – så finns åtskilliga relikter från katolsk tid. Jag tänker på verserna om tamperdagarna, på första söndagen i advent före Barbara, cisiojanus o.a. Självklart är Bondepraktikan förankrad i "gamla stilen", vilket man må komma ihåg. Den utförliga serien, "huruledes man skall hålla sigh vthi hwar Månat" anknyter både till medeltidens månadsbilder (31), till arbetskalenderns agrara sysslor månad för månad, föreskrifter om dieten m.m. Ovannämnda tamper- eller temperdagar har synbarligen levat länge i några trakters folkliga tradition, men med vissa förskjutningar. Från Bjäre hd i Skåne synes första tamperdagen ha blivit ansluten till den s.k. veckoräkningen, en tid under vårarbetets

sådd och sättning då man räknar tretton veckor baklänges från midsommar, så att den trettonde veckan börjar på Vårfrudagen i stället för askonsdagen, som var medeltidens första tamperdag, den första av quattuor temporum. Där man har veckoräkning heter det t.ex. att göken kommer i den tionde veckan och gal i den nionde(32).

Om årstiderna (Om the Fyra Tijder vthi Åhret) finns inte mindre än tre varianter på olika ställen i Bondepraktikan. Sexton vindar, de fyra elementen, ny och nedan, dagens och nattens längd anges.

De egentliga väderleksmärkena med anknytning till folklig tradition är fåtaliga, och jag återkommer till dem nedan(33).

Långt mera platskrävande är åderlåtningskalendern och de många läkedomsråden. Deras förekomst i Bondepraktikan bestyrker ytterligare det nära traditionssambandet mellan denna skrift och medeltidens Läke- och Örteböcker, i vilka den astrologiska medicinen spelade en stor roll i enlighet med den vetenskapliga medicinska traditionen. Dessutom kompletteras de allmänna råden i Bondepraktikan med ett horoskop, vartill ansluter sig ett avsnitt om astrologi och "hwad vthi hwar planeters Stund är godt at göra och låta". Bondepraktikan avslutas med en ynglings bön till Kristus, en del "levnadsvisdom" och ordspråk på latin, vidare "Menniskiones Lefwernes Spegel" samt "Menniskions Ålder i gemeen", dvs. en "ålderstrappa" på vers(34).

Kalenderns bemärkelsedagar

I den julianska kalendern är det inte enbart nyår och jul som är bemärkelsedagar, dvs. bebådar den kommande väderleken eller, annorlunda uttryckt, är dagar av vilka årsväxten, fiskeleken m.m. beror. Man har gjort förutsägelser även av andra dagars väderlek i första hand enligt gamla stilen. I Bondepraktikan är dessa dagar ännu relativt få. Jag nämner några: fryser det S:t Peders natt (februari, första vårdag) betyder det frost 30 nätter; påskdagens regn – föga foder; vackert påskväder – mycket smör; solig S:t Urban (dvs. 25 maj, alltså första sommardag) – vin; Midsommarregn – föga hasselnötter; klart väder på Helga Lekamens dag bådar gott år; regn på Vårfrudagen i juli bådar regn i 14 dagar; sol på Vårfrudagen i augusti – gott vin osv.(35).

Per Brahes Oeconomia eller Huusholds-Book har inte många, men intressanta, väderleksmärken, som anknyter till kalendern. "Jtem: Är achtandes om Wårfrw dag i Fastonne, om thet är Nordan Weder, Så blifuer Fiskeleken fögo för sigh, Och efter som gieddeleken är, så ställer sig all annen Fiskeleek, Item fryss thet then Natten, såå fryss thet vdi 40 Nätter der efter. Etsi non continuo tamen ad quantitatem numerj" (36).

Kunskapen om antalet av bemärkelsedagar har ökat starkt efter tillkomsten av våra folklivsuppteckningar från senare tid än Bondepraktikan. Man har sökt olika förklaringar till att en kalenderdag blivit en sådan bemärkelsedag. Sannolikast är, att väderleken vid den tiden i sin framtoning avsevärt gagnar eller skadar jordbruket(37).

Några rader rörande dessa förutsägelsers form kan vara motiverade. Ett antal av dem är rimmade såsom "Om Anders braskar, skall julen slaska" eller "Andersmässnatt, om stubben bär hatt, då är vintern satt". Det är lockande att variera ett populärt rim. Ibland har den rimmade spådomen vuxit ut till ett helt litet poem(38).

Som jag nämnde nyss, var nyårsprognosen "Om solen skiner ..." (liksom i England) satt på vers i den danska Bondepraktikan, som 1662 överfördes till svenska. Det är, så vitt jag vet, de första rimmen i kalendersammanhang, som antecknats i Sverige. Tre år därefter möter ett i olika utformning välkänt kalenderrim i S. Dalini almanacka "Martius torrt, april vått och maj kallt, fyller källare, visthus och ger hö margfallt"(39). I senare källor möter rim i samband med månadernas, kalenderns bemärkelsedagars eller till och med veckodagarnas väder och därav följande förutsägelser.

I min hembygd i Västergötland sade man på Bengts namnsdag: "Bengt med oket".

Det förklarades med att på den dagen skulle man lägga oket på oxarna och gå ut och plöja. Jag uppfattade det i ungdomen snarast ironiskt, ty det var ofta snö och kallt då. Men i Halland säger man på samma dag: "Bengt med plogen". I själva verket är talesättet ett koncentrerat uttryck för ett slags arbetets poesi. Jfr t.ex. den vackra gotländska liknelsen på Olovsdagen den 29 juli, då man kallar tröskslagorna "Sankt Olovs klockor". Det är denna språkligt, poetiska konkretion, som i kalendersammanhang tar sig uttryck i lusten att rimma och dikta och avbilda. Det är samma andas barn, menar jag, som tagit gestalt i de medeltida (från antiken härstammande) månadsbilderna i konsten och de rimmade månadsverserna. Härmed är inte sagt att det föreligger ett traditionssammanhang. Snarast är förutsättningarna lika: ett slags konvergens, om man så vill. Det finns naturligtvis många andra väderleksrim än kalenderrimmen, men utrymmet medger inte nu att exemplifiera. Har man en gång börjat rimma är det lätt att fortsätta.

Kalendariskt fixerat väderomslag

Det finns kalendrar så beskaffade att i varje månad har antecknats vissa dagar eller data, om vilka det påstås att de skall ha en viss väderlek. En sådan är Peder Månssons väderlekskalender (40).

Med 1 januari börjar t.ex. hans kalender på följande sätt:

1 dagen j januarij manad ovist vädher
3 dagen mangskona stormande vädher
4 dagen swdwesth oc stwndom rägn
5 dagen mangskona storm
8 dagen swdväst äller nordwesth
ovs. månad för månad.

Peder Månssons väderlekskalender ansluter mycket nära till antikens mest bekante jordbruksförfattare, Lucius Junius M. Columella: De re rustica XI:2, som dock håller sig nära till astrometeorologien (41). Utom vind, storm, regn etc. ges vid *vissa* data andra upplysningar, t.ex. 21/2 "svalan kombir j gen"; 14/3 "här tilredas yrtagarda --- rensa ängia"; 25/3 "dagen är jamdygn vm vaaren Tha skal trädan ärias --- gällis diwren"; 25/5 "dagana nordan väder, klippes faaren, oc graffwes wm trän --- "; 29/6 "dagen Starker storm --- berghes löff til fänadens födho, Takes fran bistokkom honagit --- oc höö börgnyngen böryas j them landom som är köld." Och så vidare månad för månad. Det var den principen som 1600-talets svenska almanackor tillämpade i sina förutsägelser av väderleken. Jag ger här ett exempel: I 1649 års almanacka läses i början av januari: "den 2 kalt, 3 bläst, 4 kalt, 5 sniö, 6 bläst, 7 kalt, 8 bläst, 9 oroligh, 11 bläst, 12 kalt, 13 bläst" osv. (42). Detaljerna minskade efter hand, men många höll sig länge kvar.

Om vi bortser från de detaljerade föreskrifterna dag för dag och från de agrara maningarna, har vi en del motsvarigheter i våra dagars syn på vissa kalendariskt bestämda väderleksperioder. Vi ser fram mot kölden under "naddarna", dvs. de tre dagarna före och efter den förste maj, i Skåne kallade valborgsnaddarna, i Bondepraktikan kallade "luddenätterna" eller "luderdagarna". I västra Sverige har vi korsmässedagarna. Vi räknar också med "kråknedanet" i slutet av april eller början av maj. Alla känner vi "fruntimmersveckan" 19–26 juli och dess påstådda regnperiod, välbekant även i mellersta Europa. Vi må i sammanhanget inte heller glömma "järnnätterna", de sista frostnätterna om våren eller de första om hösten (43).

Almanackan

Almanackan, det gamla kyrkokalendariets efterträdare, är den skrift som helhjärtat gick in för antikens eller rättare sagt medeltidens astrometeorologiska vetenskap i samband med väderleksmärkena. I den gamla almanackan fick man, såsom jag ovan sagt, veta hur väderleken skulle bli under årets olika dagar och varifrån vinden skulle blåsa. Astrometeorologien åberopade i sina förutsägelser himlakropparnas ställning, och i almanackan ingick denna vetenskaps astronomiska symbolik (44).

Vår äldsta bevarade svenska almanacka är från år 1585, tryckt i Stockholm (45). Utom väderleken omtalas här på vilka dagar man skulle så, plantera och gå på jakt, och vilka dagar som var lämpliga för åderlåtning och annan kroppsvård. 1400-talets almanackor i Tyskland gavs ut av läkare, vilka kände betydelsen av planeternas konjunktion och opposition för människans kropp och hennes beroende av djurkretsens tecken. Allt detta var i själva verket dagväljeri. I sin vetenskapliga iver glömde man att sådant var förbjudet i bibeln, i Moseböckerna. Petrus Olai Wadstenensis, almanackans utgivare, motiverade innehållet och nyttan av boken i sin tillägnan till hertig Sigismund den 8/10 1584 i tio särskilda kapitel. De åberopade förutsägelserna och varningarnas natur känner vi igen från den medeltida traditionen. Det gäller krig, uppror, sjukdomar, dödsfall bland äldre och ungdom m.m. Det är lösryckta satser ur Cal. Januariae och jultolften, ibland poetiskt omformade. De fyra årstiderna får var för sig sin egen karakteristik i förhållande till himlakropparnas konstellationer, sol- och månförmörkelserna under året kommenteras, och almanackan avslutas med en översikt över väderlek och vindar. En nyhet är kanske intressant att notera, fastän den inte hör samman med vädret. I slutet av varje månad erinras nämligen om minnesvärda historiska händelser, t.ex. digerdödens begynnelse i januari 1350 och Strängnäs domkyrkas brand 1291.

Folkliga väderleksmärken utom de kalendariska

Det är en allmän uppfattning, att bland gängse väderleksmärken kan finnas de som är lika gamla som bondekulturen. Likaväl som en bonde ännu på 1900-talet kunnat använda till plöjning ett årder, som avbildats på en hällristning i Bohuslän redan under bronsåldern, har han iakttagit och använt sig av tecken på väderomslag för att klara sådd, skörd, fiske och sjöfart, dvs. anpassa sin gärning efter vädret. Från svensk medeltidslitteratur ha vi emellertid blott ett fåtal exempel på iakttagelser bevarade i stabil form av ordspråk (46), t.ex. "Thz wardher ey alt raegn som molnar" (nr 539), "Kalder sommar gør heta ladhu" (32). Sådana tecken är gamla och med stor spridning ända från assyriska observationer.

På gränsen mellan medeltid och nyare tid skriver Peder Månsson sin "Bondakonst" (47). Jag berättade nyss, att han i sin Väderlekskalender följde Columellas astrometeorologiska uppställning. I Bondakonst, kapitel 155, håller han sig däremot till iakttagna tecken av solen, månen och övriga himmelskroppar samt av molnens och luftens beskaffenhet och olika optiska fenomen. Han skriver bl.a.: "Skodha tilkommanda vädherlek j solenne – – – Synas twa ringa wm solena thet tek[nar] storan storm, oc synas the ringana wm morgonen vm solena thes större bliffwer stormen oc vm the ärw rödhe, – – – Aff maananom skoda vädher – – – Synas twa ringa wm kringh manan. merker storan storm, oc än större störm wm the ärw tre. äller swarte. äller sönder brwthne ringa. – – – Aff stiärnommen skodhas vädherlek – – – Standher thet skydh – – – pa the södhermere, tha kombir nordan väder Synas cirkla jämsidhes vidher nokra stiärno. merker rägn:–"

Dylika väderleksmärken synes ha varit vitt spridda inte bara i Norden.

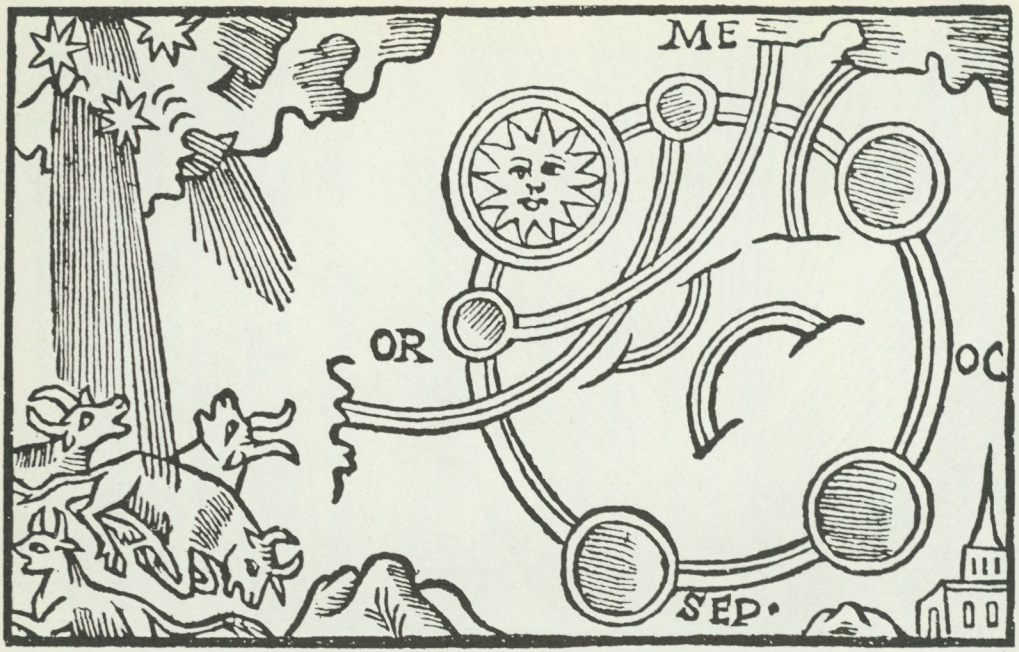
Olaus Magnus är bland de första i vårt land, som ivrigt förtecknat folkliga väderleksmärken utan att snegla åt tidens astrometerologi. Jag bortser från att han på ett ställe i första boken i Historia om de nordiska folken, kap. 22, en passant nämner "stjärnornas växlande inflytelser". Olaus Magnus' Historia omfattar tjugutvå böcker, och redan i första boken ägnar han 16 kapitel åt Nordens klimat, väder och vind. Hans intresse är bl.a. att peka på antika paralleller till folkliga tecken och märken i Skandinavien (48). Studiet av väderleksmärkena som bådar köld är ett led i hans bevisföring, att Nordens hårda klimat är en förutsättning för det hårdföra levnadssätt som utmärker Nordens, enkannerligen Sveriges befolkning.



1. Vinjettbild till Olaus Magnus' "Historia om de nordiska folken", I:19. Han kommenterar den så här: "Många tecken uppträda såsom förebud om stundande våldsam köld, och dessa iakttagas noggrant med hänsyn till sina naturliga egendomligheter, särskilt om så skulle inträffa att invid solen (såsom i ovanstående bild synes), när hon mitt i djupa vintern dalar mot sin nedgång, samla sig moln, som framte bilden av ett eldklot eller en eldstod, liksom om en stor stad flammade i lågor; eller om viggformiga strålar sträcka sig rätt upp i rymden liksom pyramider, glödande med ihållande sken. Dessa rödskimrande färger, som småningom blekna av och försvinna i nattens mörker, lämna efter sig en fruktansvärd köld. Dessutom finnas många andra tecken som bebåda en kommande ohygglig köld, såsom klar himmel med sparsamt kringströdda stjärnor, moln lägrade kring bergspetsarna, gnistor av sot från eldstäderna, källsprång och vattendrag som ryka och svälla över bräddarna, svin som bära halmstrån i munnen, tuppar och gäss som tidigare än vanligt gala och kackla, hackspettar som uppsöka människoboningar, vattenfåglarnas skrän och oavlåtliga oväsen, skogsfåglarnas ljudliga flaxande, isarnas stönande och brak, liknande åskskrällar." Till vänster om de tre pälsklädda männen ses "vattendrag som ryka".

Redan de många paralleller, som Olaus Magnus hänvisar till, vittnar om att åtskilliga av våra bekanta tecken och märken inte är inskränkta till Sverige utan har en större utbredning i tid och rum. Många är dessutom importerade till vårt land.

Av stort intresse är hans beskrivning av tecknen som beror av de optiska fenomen, som med ett gemensamt namn kallas halofenomen, vilka Peder Månsson i ovan återgivna citat var inne på. De orsakas av ljusets brytning i små kristaller i molnen. Den bekanta vädersolstavlan, ännu bevarad i Stockholms storkyrka, målad av Urban Målare, beställdes av Olaus Petri med anledning av de "vädersolar", dvs. halofeno-



2. Vinjettbild till Olaus Magnus' "Historia om de nordiska folken", I:15. I flera kapitel uppehåller sig Olaus Magnus vid s.k. halofenomen på himlen. Denna bild visar en så stor överensstämmelse med den kända Vädersolstavlan i Stockholms storkyrka, att man måste räkna med ett samband mellan dem.

men, som år 1535 i april månad uppträtt på det stockholmska firmamentet och åstadkommit oro bland befolkningen (49). Det fanns en latent skräck för att vissa företeelser i atmosfären skulle vara inledning till ett nödår. Detta är en gammal internationell vidskepelse, belagd redan i gamla Assyrien. Ringar uppträdde emellertid även kring månen och ibland kring vissa stjärnor. I allmänhet har man då blåst att vänta; på vintern bebådar mångårdarna snö, köld, stormar och rimfrost (50).

I synnerhet är Olaus Magnus' intresse inriktat på djurs och växters beteende i samband med väderomslag. Också på detta område noterar han gärna litterära paralleller till iakttagelser i hemlandet. Olaus Magnus är visserligen inte den förste i Norden, som antecknar att djur reagerar vid väderbyte. Delfinen, ofta omtalad i antiken, figurerar i ett svenskt ordspråk från 1300-talet: "Markh storm aff marsvina sprangh" (51). Men Olaus går nära nog systematiskt fram och börjar med husdjuren. Ett exempel: Vinjettbilden till bok 17, kapitel 24 (jag citerar nedan 17:24; jfr 1:19) visar bland annat svin, som bär halmstrån i munnen. Det betyder här regn, som mångenstädes i Norden och Europa, i vårt land kanske främst Götaland. Olaus Magnus hänvisar till Plinius 18:35 (88) 364 (52).

Av bäverns sätt att bygga (se OM 18:6) förutses översvämning på slåtterängar nära vattendrag. Ekorrens beteende kan också ge anledning till slutsatser om väder och vind; hänvisning ges till Plinius 8:38 (58), 138.

I synnerhet visar fåglarna divinatoriska egenskaper, ända in på benen. Bekant är, för att bara ta ett exempel (OM 19:10), gås-



3. Vinjettbild till Olaus Magnus' "Historia om de nordiska folken", 17:24. Den vill visa en svinhjord på bete om hösten. De två svinen till vänster, som bär halmstrån i munnen, anspelar sannolikt på väderleksmärket i kap. I:19. Det är känt i flera länder utanför Sverige.

bensoraklet (*scapulimantia*), som man tar före vintersolståndet av gåsens bröstben. Det är känt sedan medeltiden. Ett annat orakel, som tas av gåsens skulderblad, är upptecknat i stora delar av Tyskland sedan folkvandringstiden och återfinns i folkminnesuppteckningar i Danmark och Sydsverige(53). Eljest är gåsen föremål för mycken uppmärksamhet, t.ex. att kacklande i otid bådar köld, likaså om näbben ser vit ut, eller om han vill stå på ett lager med halm.

Hägerns egenskap att med sin flykt och annat beteende båda oväder är känd sedan antiken och citerad av många medeltidsförfattare (OM 19:14).

Att svanen sjunger vid sträng köld är Olaus Magnus' (19:15) egen iakttagelse. Hög flykt bådar detsamma. Svanen som väderspåman har iakttagits både i Norge och i Tyskland. Sjömän anser honom för en lyckofågel. Med korpen är det tvärtom (OM 19:19). Han bådar både oväder och olycka. Hör man vipan klaga eller våldsamt skria, blir det regn. Det blir det också om man hör horsgökarna dvs. enkelbeckasinerna och ser deras oroliga flykt. Vi har ju också en fågel kallad regnpiparen – Charadrius pluvialis (OM 19:47).

Här kan inte redogöras för Olaus Magnus' rika exemplifiering av väderleksmärken, hämtade från beteendet hos fåglar och andra djur som lever nära vattnet. Olaus Magnus hämtar härvidlag ofta paralleller från Plinius. Några landfåglar har i lika grad fångat hans intresse. Uven, nattens varsel, må man se upp med (OM 19:52). I en stad kan uvens närvaro ge upphov till spådom om stadens undergång.



4. Vinjettbild till Olaus Magnus' "Historia om de nordiska folken", 19:19. Olaus Magnus skriver att läten från korpar bådar rysliga och hemska oväder, störtregn och olyckor.

Kråkan (en välkänd varselfågel) kallar på regn i olika sammanhang (OM 19:52). Göken är också en mångenstädes känd väderleksfågel, veterligen inte i antik romersk litteratur men t.ex. både i Grekland och Norden. Korpen har många läten, och redan i antiken liksom i Norden var man angelägen att lära känna vad han hade att förkunna.

Tuppen som väderleksprofet har gamla anor. Mest varslar han köld. Och att hackspetten bådar köld, när den kommer fram till husen är känt både i Sverige och i Nordnorge. Av tranornas olika flykt och rop bådas än klart väder, än oväder (OM 19:52).

Svalan har varit och är alltjämt en värdefull orakelfågel omvittnad redan av Plinius, Peder Månsson och andra, inte bara genom sitt byggnadssätt, högt eller lågt utan även genom sin flykt – nära vattnet tyder på regn osv. När måsen skriar blir det oväder, menar redan Albertus Magnus. Katt- och hornugglan, staren, trasten och andra fåglar är enligt traditionen väderspåmän, och en del omtalas i denna egenskap redan av Plinius.

Även andra djur än fåglar beskriver Olaus Magnus som regnvisare och väderorakel i övrigt. Grodorna jublar mot åska och regn och har i denna egenskap gammalt välkänt rykte från Plinius, Albertus Magnus, Peder Månsson och andra fram till våra dagar.

Om delfinen har jag redan talat. Olaus Magnus har tydligen själv under en sjöresa erfarit hans förmåga att visa på kommande vindriktning (OM 20:12).

Detta urval ur Olaus Magnus väderleksmärken – han återger cirka åttio från de områden jag nämnt ovan – må vara nog i sammanhanget. Det visar att det finns – i

varje fall i Norden och Västeuropa – en gemensam tradition sedan gammal tid att draga slutsatser om väderomslag från den omgivande miljön. Meteorologen Hans Hildebrand Hildebrandsson, som jag flera gånger hänvisat till, anser, att spådomens goda resultat beror på att omslaget i vädret redan börjat inträda och ger utslag i miljön, innan människan själv uppfattar vad som är på gång. Denna intressanta synpunkt faller emellertid något utanför vad jag velat visa i detta sammanhang, nämligen:

1) *Den folkliga kunskapen och vad den har behov av ter sig i många avseenden olika den gamla lärda traditionen som till en del var inriktad på visionära långtidsprognoser.*
2) *Folkliga väderleksiakttagelser, metoder och tolkningar har visat sig kunna vara lika under lika kulturbetingelser, dvs. vara gemensamma för flera kulturkretsar samt av hög ålder.*
3) *Slutligen måste man dessutom räkna med viss uppkomst och traditionsspridning under historisk tid från ett centrum eller en viss epok. Den vanligaste spridningen torde ha skett på muntlig väg människor emellan.*

Noter

1 *Adolph Franz,* Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter II. Freiburg im Breisgau 1909.
2 *K. Schneider-Carius,* Wetterkunde Wetterforschung. Orbis-Band 11/9. München 1955. – *Hans Jocchim Flechtner,* Väder och vind. Meteorologi för envar. Svensk bearb. av R. Meinander. Hfors 1944. – *G. Hellmann,* Beiträge zur Geschichte der Meteorologie 2, Berlin 1917.
3 Konungar och mäktiga politiker har varit angelägna om att få del av dessa visionära långtidsprognoser. Gustav Vasa t.ex. låter vid flera tillfällen i brev framskymta sin kunskap om hur året skall bli. Året 1559 (GIR 29:190) skriver han t.ex.: "alle prognosticationer spå oss hårdt väderleek och dyr tijdt udi thette åhr".
4 Migne Patrologia latina XC, col. 951–952.
5 Bulletin de la Société des anciens textes Français 9, Paris 1883, s. 84 ff. *Charles W. Jones* har vid olika tillfällen varit inne på frågan om datering av Pronostica temporum. I sitt arbete "Bedae pseudo-epigrapha" (Ithaca N. Y. 1939) daterar han arbetet till 900- eller 1000-talet. I sin utgåva av Beda 1943 har han ändrat sig och tror på att Beda författat texten. – Esras kalendologium på grekiska finns i flera textvarianter. Jag återger nedan i svensk översättning en text hämtad ur *Boissonade:* Notes et Extraits des mss de la bibl. du Roi XI:2.
6 *Max Förster,* Die Kleinlitteratur des Aberglaubens im Altenglischen (Archiv für das Studium der neueren Sprachen u. Literaturen 110, 1903), s. 348 f. – *Constantinus Tischendorf,* Apocalypsis Apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis ... Lipsae 1867, s. XII ff.
7 *Max Förster,* Beiträge zur mittelalterlichen Volkskunde VII (Archiv für das Studium der neueren Sprachen u. Literaturen 128, 1912), s. 295. Se vidare Bulletin de la Société (såsom not 5) s. 84 ff. Den variant, som ingår i ett manuskript från Bayer. Staatsbibl. München, Cod. lat. 6382 fol. 42 r, är daterad till 1000-talet: "Incipit Supputacio Esdrae: Kal. Ian. si fuerint dominico die, hiems bona erit, et oves multiplicantur, et habundantia, paxerit." osv. Se *Sven Eriksson,* Wochentagsgötter, Mond und Tierkreis, Laienastrologie in der Römischen Kaiserzeit (Studia Graeca et Latina Gothoburgensis III, 1956), s. 9. Se i övrigt *Hellmann,* Die Bauernpraktik, 1896, s. 56 och *Max Förster,* Beiträge zur mittelalterlichen Volkskunde VII (Archiv für das Studium der neueren Sprachen u. Literaturen 128, 1912), s. 292. Se vidare Bulletin de la Société s. 84 ff. Om Ezechiel se bl.a. Bulletin de la Société 9. 1883, s. 84 ff samt Annuaire de L'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves IV, 1936, s. 517 ff. (= Melanges Franz Cumont.)
8 Fil. dr och Teol. lic. Tryggve Lundén i brev till förf., daterat den 9 april 1976. Om sacramentariet Vat. Regin. 567 se *A. Nocent,* Un fragment de sacramentaire de Sens au X:e siecle (Miscellanea liturgica in on. card. *G. Lercaro* II, 1968) s. 675–750. Jfr om ärkebiskop Stefan i *Sten Lindroth,* Svensk lärdomshistoria, Medeltiden, 1975, s. 18 och 21 jämte litteraturhänvisningar.
9 *Max Förster* (såsom not 6) s. 348 f.
10 Bulletin de la Société (såsom not 5).
11 Bulletin de la Société (såsom not 5).

12 Bulletin de la Société (såsom not 5).

13 *Max Förster* (såsom not 6) s. 347. – *C. Tischendorf,* Apocalypses Apocryphae Lipsiae, 1866, s. XII ff.

14 Läke- och örteböcker från Sveriges medeltid, utg. av C. G. Klemming (Svenska fornskriftsällskapets skrifter 26, 1883–1886).

15 Hauksbók udg. af F. Jónsson og E. Jónsson, 1892–96. Se vidare Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid, 8, artikeln Juleskrå.

16 Bulletin de la Société (såsom not 5).

17 Kulturhistoriskt lexikon (såsom not 15).

18 *Nils Lithberg,* Computus, utg. av Sam Owen Jansson (Nord. Mus. Handlingar 29). Sthlm 1953.

19 Kulturhistoriskt lexikon, 3, artikeln Datering.

20 *G. Hellmann,* Neudrucke von Schriften u. Karten über Meteorologie u. Erdmagnitismus 5. Die Bauernpraktik 1508. Berlin 1896, sid 61 ff.

21 *G. Hellmann,* Neudrucke (såsom not 20).

22 *Max Förster,* Beiträge zur mittelalterlichen Volkskunde VI (Archiv für das Studium der neueren Sprachen u. Literaturen 128, 1912).

23 Een skön och Lyffligh Prophetia Sibyllæ, Kalmar 1626.

24 *Max Förster* (såsom not 22) s. 55 ff.

25 *K. G. Ljunggren,* Almanackorna och det svenska ordförrådet (Skrifter utg. av Vetenskaps-societeten i Lund 28, 1944), s. 65.

26 *G. Hellmann,* Neudrucke (såsom not 20) s. 67 och 71 med hänvisning till *A. Weber,* Zwei vedische Texte über Omina et Portenta, Berlin 1859, s. 388. Se vidare *G. Hellmann,* The Dawn of meteorology (Quarterly Journal of the Royal meteorology Society, 34, 1908), s. 221 ff.

27 *J. G. Frazer,* The Golden Bough, 9, 1913, s. 322 ff.

28 *Olaus Magnus,* Historia om de nordiska folken, I:35 samt V, s. 50. Se i övrigt registret i del V under Åska och Åskkalender. Om den medeltida åskkalenderns antecedentia se litteraturhänvisningar i *Sven Eriksson,* Wochentagsgötter, Mond u. Tierkreis (ss. ovan not 7) s. 10. Argument för att den Beda tillskrivna texten är av Beda har framförts av den främste kännaren av de västeuropeiska bibliotekens komputistiska texter, Alfred Cordoliani (Bibliothèque de l'École de Chartes 103, 1943, sid. 222 f.). Se vidare *G. Keil* i Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung 81 (1958); *G. Eis,* Zu den medizinischen Aufzeichnungen des Nicolaus Copernicus (Lychnos 1952, Uppsala 1952) s. 296 ff.

29 Prophetia Sibyllæ (såsom not 23). Om sibyllan se *Carl-Martin Edsman,* Antik och modern Sibylla (Skrifter utg. av Religionshistoriska Institutionen /Hum. fak./.) Uppsala 1973. Om Sibyllan och Bondepraktikan se ock *Sven Ljung,* Till frågan om den svenska Bondepraktikans källor (Rig 42, 1959), s. 17 ff.

30 Een lijten Book Som kallas Bonde-Practica, Eller Wädher-Book ... Sthlm 1662. *Max Förster* (såsom not 6 och not 7, s. 61) menar, att den är nästan ordagrant översatt från Gmeinen Practica /Liegnitz/ 1530. Den eller de som står bakom bondepraktikans tillkomst ville markera dess tillhörighet till senmedeltidens astrometeorologi genom att i bokens begynnelse apostrofera berömda meteorologer: Albertus Magnus (ca 1260) som kommenterat Aristoteles' Meteorologia och skrivit De passionibus aeris; Alkindus, en bekant arabisk filosof, härstammande från Basra (ca 873), som har skrivit De temporum mutationibus, sive de imbribus, numquam antea excursus. Venedig 1507 samt Paris 1540; Claudius Ptolemaeus från Alexandria (ca 150 e.Kr.) som har skrivit en grundval för astrologien: Quadripartitum, tryckt 1484, samt dessutom Centiloquium. Hans kommentator är Ali ibn Ridum från Kairo (ca 1000).

31 *John Granlund,* Medeltida Månadsbilder (Saga och sed 1964).

32 Om tamperdagar se Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid, 7, artikeln Imbredagene; se vidare *John Granlund,* Veckoräkning och veckoår (Arv 1955), s. 1 ff.

33 *Sigfrid Svensson,* Bondepraktikan och den folkliga traditionen (Folk-Liv 1943–44), s. 1 ff.

34 *Svante Svärdström,* Ålderstrappan (MS-brevet Nr 1 Årg. 5, 1958).

35 *Sigfrid Svensson,* Bondens år, 1967.

36 *Per Brahe,* Oeconomia ..., Ed. John Granlund och Gösta Holm (Nord. Mus. Handlingar 78). Lund 1971, s. 132.

37 *Hans Hildebrand Hildebrandsson,* Samling af bemärkelsedagar, tecken, märken, ordspråk och skrock rörande väderleken (Antiqvarisk Tidskrift för Sverige utg. af KVHAA genom H. Hildebrand, 7, 1884–85). Se ock *Ann-Sofi och Christer Topelius,* Att spå väder året runt efter gamla märken och tecken. Linköping 1975.

38 *Anna Birgitta Rooth,* Folklig diktning, Form och teknik, 1965, s. 36 ff.

39 Almanach, på åhret effter Christi födelse 1665 ... Vthräknat och stält til Linköpingz horizont. Aff Samuele Dalino. Linköping (1664).

40 Peder Månssons Skrifter på svenska. Utg. af R. Geete (Svenska fornskriftsällskapets skrifter 43, 1913–15), s. 365 ff.

41 *Lucius Junius M. Columella,* Res Rustica. On agriculture and trees. Ed E. S. Forster & E. H. Heffner, I–III, 1955.

42 K. G. Ljunggren (se not 25) har påpekat att till grund för dessa meteorologiska inslag i almanackorna har lagts den 19-åriga måncykeln och dess 19 år gamla observationer från en annan horisont än Sverige.

43 *Hans Hildebrand Hildebrandsson* (såsom not 37) s. 9.

44 *Nils Lithberg,* Almanackan. Från astrologisk rådgivare till svensk kalender (Svenska Humanistiska förbundet 40, 1933). *Sigfrid Svensson,* Almanackan (Hilding Pleijel, Bror Olsson, Sigfrid Svensson: Våra äldsta folkböcker, 1967), s. 175 ff. Se ock *Sam Owen Jansson,* Almanackan och Bondepraktikan (Det tryckta ordet 500 år, 1941).

45 *Åke Davidsson,* Almanacka och Praktika för året 1585 av Petrus Olai Vadstenensis (Michaelisgillets tillfälliga publikationer XII, 1971). Se vidare *G. E. Klemming & G. Eneström,* Svenska Almanackor, Kalendrar ... intill 1749. Sveriges kalendariska litteratur, 1878. *Greta Philip,* "Prognostica" i Kungl. Vetenskapsakademiens små almanackor för åren 1749–1954 (Kungl. svenska Vetenskapsakademiens Årsbok 1954), s. 343 ff.

46 Östnordiska och latinska medeltidsordspråk. Peder Låles ordspråk och en motsvarande svensk samling utg. af Axel Kock och Carl af Petersens. 1–2, Khn 1889–94.

47 *Peder Månsson,* Bondakonst (Svenska fornskriftsällskapets skrifter nr 43).

48 *Olaus Magnus,* Historia om de nordiska folken, Del V, 1951.

49 *John Granlund,* Syn och sanning hos Olaus Magnus (Fataburen 1946).

50 Hans Hildebrand Hildebrandsson (såsom not 37).

51 Östnordiska och latinska medeltidsordspråk (såsom not 46).

52 *C. Plinius Secundus,* Naturalis Historia. Rec D. Detlefsen, Berlin 1866 ff.

53 Om olika typer av orakel se *Åke Campbell,* Om tydor, varsel och spådom (Folkminnen och folktankar, 5, 1918), s. 16 ff.; Densamme: Omen och tabu (Etnologiska studier, tillägnade N. E. Hammarstedt 3/3 1921) s. 88 ff.; *Carl-Herman Tillhagen,* Volkstümliche Wahrsagekunst in Schweden während des vorigen Jahrhunderts (Acta Ethnographica Academiae scientiarum Hungaricae, 19, 1970); Densamme: Folklig spådomskonst (Folkdikt och folktro. Lund 1971, s. 249 ff.); *Carl-Martin Edsman,* artikeln Varsel (Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid, 19, 1976).

Summary

Learned and popular traits in Swedish weather lore

Since the early Middle Ages, there has existed a type of long-term forecasts which predict the weather for the whole year on the basis of what the weather is like during a certain number of days at the turn of the year. These weather forecasts may be divided into the following types:

A1 The seven days of the New Year week, January 1–7

A2 A transition form in the language: eighth day Christmas = New Year's day

A3 Christmas "skrå": seven days counting from Christmas day

B1 "Jultolften" (approx. The Christmas dozen), December 25–January 8: sunny days with annual forecasts without specifying the months

B2 "Jultolften": stormy nights with annual forecast without specifying the months

B3 The weather of the "jultolft" day by day and forecast for the respective months of the following year

Type A1 is first known in a Latin version, attributed to Beda Venerabilis, and one Greek, attributed to the Prophet Ezra, both of which recur in a number of medieval manuscripts and which probably received their shape during the Carolingian Renaissance.

From the Swedish middle ages, A1–A3 are preserved in several versions. Four of these are connected with the oldest tradition, Cal. Januariae, and a fifth contains the same tradition, although moved to Christmas day. Group B1, the Christmas dozen, is characterised by Christmas day having become New Year's day and the twelve days between Christmas and twelfth night having become a holy period. The date of this transition may in Sweden only be read in preserved medieval letters; in an Anglo-Saxon manuscript the Christmas dozen is shown already in 1120. In other European literature the Christmas dozen appears mainly as from the 15th century. The oldest Swedish instance of B2 is probably the passage included in "Prophetia Sibyllæ" of 1626. In the "Bondepraktika" (approx. "The Farmer's Almanac") from the 17th century there are forecasts on what "sun during the Christmas dozen" will mean, as well as "rough weather" during the same period. These two texts are different from the texts in the Swedish medical books and herbals and from Prophetia Sibyllæ. The author cites several indications that the medieval texts of the Christmas dozen forecasts have arisen later than the forecasts based on the New Year day of the Julian calendar.

Type B3 has primarily become known through the Farmer's Almanac. It is documented in popular tradition in the 19th century in southern Sweden and in Denmark. The Farmer's Almanac, first issued in Sweden in 1662, has Catholic reminiscences, such as the so-called "tamper" days (from quattuor temporum) which locally have become associated with the time reckoning in weeks.

Beyond the forecasts associated with Christmas and New Year, the Farmer's Almanac contains relatively few weather forecasts in association with special days. Per Brahe's "Oeconomia" also contains few calendar weather marks. Not until the concentrated gathering of later ages has it been possible to document the weather marks in all their variety.

In older farming literature, such as Peder Månsson's weather calendar, there is the information that certain calendar days shall year after year have the same weather. This idea was also expressed in the almanacs of the 17th century, and it has survived down to recent popular traditions in connection with certain times of the year, such as the cold on the days surrounding May 1 and the rain during the "women's week" in July.

Beside calendar weather marks there are many marks based on observation of nature. Peder Månsson's "Bondakonst" (approx. "Farmer's Art") gives comprehensive particulars, and still more are found with Olaus Magnus, who diligently recorded popular weather marks. Thus he cites a large number of examples of the behaviour of animals and plants in connection with changes in the weather, and notes literary parallels of observations in his own country. To summarise it may be established, 1) that the difference between popular and learned tradition is mostly that the latter has concentrated on long-term forecasts, 2) that popular weather marks and methods of prediction have wide distribution and great age, and 3) that the tradition has been renewed in later periods, the spread mostly being achieved orally.

John Granlund, Ph. D.
Em. Professor of Folk-life Research,
University of Stockholm, Sweden

Lussi, Tomas og Tollak: tre kalendariske julefigurar.

Brynjulf Alver

Magnus og mongsmøss. Lucia og lussinatt

I dei ytre Midhordlandsbygdene og i Nordhordland vert den 13. desember kalla *mongsmøssnatt*. Dette kan ikkje vera anna enn ei dialektal omforming av *magnusmessenatt*. Det synest som om namnet har hatt større geografisk frekvens enn no til dags. I eit brev frå Vossevangen frå 1315 heiter det „a Maghnus messo dagh vm varit" (Dipl. Norv. V.61), men i eit anna brev frå same bygdelag frå 1396 høyrer vi om „Magnus messo firir jol" (Dipl. Norv. I.555). I dette området har dei såleis hatt to magnusmesser som i Mid- og Nordhordland, og begge har hatt namn etter Magnus Orknøyjarl (1).

Magnusmesse om våren var 16. april, og var til minne om dødsdagen hans i 1115. Dette er elles den einaste magnusmesse som er kjend i diplomatarier og kalendarier frå eldre tid (Storm 1892, 102 f). Dagsnamnet har sett lite merke etter seg i munnleg tradisjon i Noreg for di den fall saman med tredje sommardag, og namnet magnusmesse har berre vore kjend i yngre tid for di det var dagsnamn i kalenderen.

Magnusmesse før jul må vera 13. desember, som på alle norrøne øyar vart halden heilag som St. Magnus Orknøyjarls translasjonsdag. Dei gamle lovene våre nemner ikkje dagen, og det er ingen munnleg tradisjon knytt til St. Magnus i det norske mongsmøss-området. Når dagsnamnet delvis har halde seg i tradisjonen i Vossebygdene opp mot vår tid, trass i at lussinatt-tradisjonen har vore velkjend, har det samanheng med at lussinatt i folkeleg tidsrekning her vart lagt til vintersolkverv tre dagar før jul. Men mongsmøss-namnet har vore sterkt på retur i nyare tid for di det kolliderer med lussinatt i den offisielle kalenderen.

I resten av landet vert dagen kalla *lussinatt* eller *lussidag* som i dei andre nordiske landa. Somtid vert også det kalendariske namnet *Lucia* nytta, som elles i Europa.

Dagen har fått namn etter helgenen St. Lucia frå Syrakus på Sicilia, som etter legenden om henne leid martyrdøden ikring år 300 (2). Legenden finst i to greske og ei rekkje latinske tekster som stort sett er same versjonen (3). Lucia var kjend som heilagkvinne i Syrakus ikring år 400, og i 597 høyrer vi om eit St. Lucia-kloster der. Likevel står legenden om henne veikt historisk sett, og di meir den kritiske forskinga har prøvt å kasta lys over denne martyrinna frå tidleg kristen tid, di meir glir forteljingane om henne ut i det historisk usikre (4). Høgdepunktet i den mellomalderlege legende-overleveringa om henne finn vi i den avstytta forma i Jacobus de Voragines „Legenda aurea" frå 1200-talet (5), som også vart omsett till gammalnorsk (6).

I hovuddraga er legenden så: Lucia høyrde til ei siciliansk ætt av høg byrd. Mor hennar var alvorleg sjuk, men vart frisk att etter eit under ved den heilage Agathas grav i Catania. Som takk for dette lova Lucia å leva som jomfru heile sitt liv, og gav bort medgifta si. Festarmannen hennar vart vreid over dette, og melde henne til styresmaktene for di ho var kristen. Ho kom for retten, og etter at ho hadde hatt ein diskusjon med dommaren, gav han ordre om at ho skulle førast til eit bordell. Men alt dei streva, synte det seg umogleg å rikka Lucia frå staden, trass i at dei let 1 000 mann, dragoksar og trollfolk prøva seg. Så

auste dei bek, harpiks og olje over henne og tente på. Men Lucia vart ikkje skadd. Til slutt fekk dei livet av henne ved å stikka henne med eit sverd.

I ei historie som ikkje er med i „Legenda aurea" vert det sagt at Lucia var ei nonne. Ein heiden friar vart trollbunden av dei vakre augo hennar. Ho reiv då ut augene og sende dei til han på eit fat. I einskilde utformingar fekk ho nye og endå vakrare augo av Jomfru Maria. Desse legendariske forteljingane er truleg frå seinmellomalderen(7).

Ingen av desse legendariske sogene er kjende frå munnleg tradisjon i Norden. Einaste vitnemål om heimleg dyrking av Lucia finn vi i ein sekvens i „Missale Nidrosiense: Laudes debitas deo nostro reddam", som er frå tidleg mellomalder og av norsk opphav(8). Luciadagen var ingen stor festdag i den nordiske katolske kyrkja, og i kyrkjekalendrane har dagen oftast festgraden simplex. Det ser såleis ikkje ut til at den kyrkjelege festdagen fekk nokon særleg innverknad på det profane livet. Større verknad fekk det at Lucia-dagen i den kyrkjelege kalenderen var utgangspunktet for Imbre-dagane før jul, fasta som innleidde vinteren. Dei tre Imbredagane var onsdag, fredag og laurdag etter Luciadagen.

Personnamnet *Lucia* kjenner vi i Noreg først frå 1300-talet. Det vann aldri stor utbreiing, og fekk gjerne forma Lussi(9).

Den opphavleg vestsvenske skikken med ei kvitkledd ungjente som med ein krans av tente lys på hovudet gir huslyden kaffi på senga lussimorgonen, er ein ung, borgarleg tradisjon, som har lite og inkje med folkeleg tradisjon å gjera. Først i vår tid har skikken fått si internasjonale spreiing(10), og enda om vi ender og gong finn skikken omtalt i folkeminne-oppskrifter som ligg 30–40 år tilbake i tid, så er det alltid som tilfellelege unntak(11).

Det kan ikkje vera tvil om at den Lucia vi møter i nordisk og mellomeuropeisk tradisjon går ut ifrå ei personifisering av kalenderdagen Lucia, og slik må det også vera med den Lussi vi kjenner frå Noreg frå eldre tid(12). I det følgjande skal vi berre festa oss med det norske kalender-vettet og den samanheng det syner med annan norsk juletradisjon og jamføra det med tilsvarande svensk.

Lussi og arbeidsforbodet

Lussinatt er i Noreg, som i store delar av Europa elles, karakterisert med ulike arbeidsforbod. Særleg gjeld det baking, brygging og i somme bygder veving og spinning. Det synest å ha vore ein allmenn tradisjon at det grøvste førebuingsarbeidet til julehøgtida skulle vera gjort unna då.

Her er det vi møter ei supranormal *Lussi* som kontrollerer at arbeidsforbodet vert halde. Eg skal gje nokre oppskrifter:

„Men verst av alle var nok Lussi. – – – Det var ei kona som heldt på baka jolelefsa den kvelden, og det lei ut etter fyrr ho vart ferdig. Den kvelden må ein ikkje hava noko arbeid for seg, og dei åtvara kona, men ho ville ikkje gjeva seg. Utpå kvelden vart det eit felt brak uppå toka. Dei som var med og baka slutta. Dei skyna det var gale, men kjerringa sjølv var trassig og heldt på. Då ropa det ned gjenom pipa: Ingen bryggja, ingen baka, ingen store eldar hava i denne notti! Kjerringi enste det ikkje, og endå ein gong ropa det. Då svara ho: Ja lussa du so du lussa vil, so vil eg lussa mi lefsa fram! Ho skulde nett leggja siste leiven på hella, då hengde Lussi rova si ned gjenom pipa og slo kjerringi på armen. Så fælt var slaget at armen vart lam" (Motland 1926, 51 f).

Denne segna er frå Forsand (Rogaland), og er også kjend i granneheradet Høle (Salveson 1924, 100).

„På en Gaard i Helleland var en Mand i færd med at brygge og hans Kone at bage Levser tæt under Julen. I Nærheden boede en Troldkjærring ved Navn Lussi; denne kunde som alle Trolde overhodet ikke lide Forberedelserne til Julehøitiden; hun kom da frem og tiltalte Konen paa følgende Maade: 'Inkje bryggja, inkje baga, inkje store Ella hava!' (Det er nemlig bekjendt, at Bonden, naar han brygger, bruger mere Ved, end han behøver.) Hvorpaa Konen re-



1. Lucia på Skansen 1899. Den moderne Lucia-feiringa er ein borgarleg skikk som har liten samanheng med den eldre folkelege tradisjonen. Foto Nordiska museet etter eit foto av H. Edlund 1899.

solut svarede Troldkjærringen: 'Lussa du kor du kan, æg lussa sjøl mei Levsa fram', hvorpaa Troldkjærringen forbitret svarede Konen: 'Hedlaa itu aa Kjærringjaa i sju aa Armane af i Albuledet!' (Løwold 1895, 72 f).

Frå Fjotland (Vest-Agder) kjenner vi segna berre i stuttform, og vettet har fått hankjønn: „Lussikvelden skulde dei ikkje baka lefsor. Der var eit kvinnfolk som gjorde det likevel. So kom Lussen inn. D'e lusekvellen i kvell! sa han. So svara ho: Lussa du kor du kann! Eg lussa min leiv fram. – So miste ho eine handi si" (Lunde 1924, 63).

På Lista (Vest-Agder) har Lussi fiktiv karakter. Ho „indfinder sig Lille-Julaften, naar Julelefserne bages og siger: Jeg lusser mig ind, jeg lusser mig ind, jeg lusser min Leiv paa Hellen" (Storaker 1921, 119). I Hardanger vert rolla som kontrollør av arbeidsforbodet uttrykt i form av dite: „Lussidagen var og Lussi ute med furdone sine. Sette dei kakor eller brød, vilde kje emni ta seg (Ulv[ik]), og baka dei om kvelden, kom Lussi og skjemde lefsone eller snadda dei te seg (E[idfjord]). Ikkje gjekk det likare um dei brugga denne dagen heller (Kv[am])" (Opedal 1937, 41).

Denne tradisjonen har dominantområde frå Mandal (Vest-Agder) og vestover til søraustre Ryfylke, men kan tilfelleleg også finnast utanom dette området. Materialet har form som segn eller dite. Segnene er ikkje *folketrusegner* i vanleg meining, og Lussi er ikkje eit vette av same kvalitet som hulder og tunkall, men har ein sterkt avgrensa funksjon og funksjonstid som t.d. julesveinane og dei andre kalendariske julefigurane. Tradisjonen er ikkje særeige for anten Lussi eller lussinatt, men er knytt til andre julevette(13) og til andre merkedagar òg(14).

Vi har minningar om slik tradisjon også frå Sverige. I Ångermanland kunne „Lösse – – – vara alldeles vit och ha en brödspade i var hand" (HA Lucia). Oftast møter vi kalendervettet som barneskremme: „Var snäll, annars kommer Lussegubben och tar dej," sa dei i Västergötland(15), og i særleg grad var han nytta som sanksjon til forbodet mot å vera ute om kvelden. Arbeidsforbodet gjeld særleg maling på kverna(16), somtid med grunngjeving at lussegubben sjølv skulle mala julemjøl den natta(17).

Den dramatiske situasjonen som vi i denne tradisjonen også finn i segnform, ber i seg ein annan realitet enn den hendinga gir uttrykk for. Vi skal hugsa på at ingen vaksen „trudde" att Lussi hengde rova si ned gjennom pipa og slo armen av på dei som baka eller brugga. Lussi må, etter alt det dei fortalde om henne, ha vore fiksjon som ikkje hadde rom i eigenleg *tru*. Vi finn i det heile ingen folketru om henne, ingen memorat. Men tradisjonen hadde ein klår funksjon anten den hadde form av segn eller dite: Den skulle illustrera kor gale det var å neglisjera arbeidsforbodet lussinatt, den skulle hjelpa til med å halda oppe og innprenta kunnskapen om forbodet, og på det viset tena til å halda gammal god skikk ved like. Men tradisjonen fortel ikkje noko om *kvifor* dette arbeidsforbodet var så viktig.

Den lange natta. Lussinatt og solkverv

Over heile landet vert lussinatt karakterisert som *den lange natta,* utan omsyn til kva datering merkedagen har i den folkelege kalenderen. Dette er også tilfelle i mongsmøssområdet. Tradisjonen strekar under dette med att dyra kunne tala den natta, og i ei rad stereotype kalendariske ditar vert det fortalt om korleis dyra karakteriserer natta:

„Lussinatta var den lengste natta i året, mente dyra i fjøset. De snakka nemlig med hverandre den natta, og kua sukka og sa: 'Å, du Lussinatt, du lange!', 'Ja, ho er lang som tre,' sa væren"(18).

I Bø i Telemark heiter det: „Lussinåtta beit kua tri gångur i banne sitt: 'Lussinått den lange!' sa 'o. 'Ho æ lang som to!' sa bekaren. 'Skåmm få hennar, hått ho æ!' sa gjeita. Ho tosse ho blei drug, ho!" (M. Moe 1925, 117).

„Lussinatta vart rekna for den lengste av alle vinternettene," heiter det frå nordre Hålogaland. „Då kunde alle krøtera tala.



2. Detalj av norsk primstav frå Hedmark, datert 1776 (Norsk Folkemuseum 940). Teikna i desember står for følgjande merkedagar: 4. barbromesse, 13. lussi, 21. tomasmesse, 25. juledag. Foto Norsk Folkemuseum.

'Lussinatta ho e lang!' sa sauen. Kua svara 'Lå-å-ng!'" (Hveding 1935, 21).

I Berlevåg (Finnmark) var remsa slik: „Du natt, du natt, du var lang", sa sauen (Eidnes 1946, 82).

Enda om førestellinga om den lange natta eller den lengsta natta synest vera så sterkt bunden til 13. desember, ligg det logisk sett nær å tru at dateringa er sekundær. Den lengste natta er så langt ifrå lussinatt. Somme granskarar har tidlegare peika på at tradisjonen om „lussinatt den lange" kan vera ei folkeleg avspegling av at lussinatt ein gong i tida *røynleg fall saman med vintersolkverv*. Dette hende på slutten av 1200-talet ein gong(19). Når lussinatt såleis kunne gjelda som solkverv, så har einskilde granskar frå dette meint å kunne slutta seg til at folk flest var ukjende med rette solkvervsdagen, og at folketrua så har gripe tak i den nærmaste og mest kjende helgendagen. Dette høyrest lite truleg ut. I Noreg kunne bøndene før i tida – og kan det mange stader den dag i dag – fastsetja så å seia på dagen kor langt året har lide ved å merkja seg soloppgang og solnedgang sett frå eit visst punkt i terrenget(20). I dei eldste almanakkane derimot er vintersolkverv lagt til Lucia. Den eldste norskprenta almanakken frå 1644 kallar den 13. desember den „Lengste Nat oc steckiste Dag", og i bondepraktikaen, som kviler på lærd tradisjon, heiter det:

S. Barnabæ vigher Solen hen,
S. Luciæ kommer hon til, oss igen.

Det kan såleis vera på lærd grunnlag at lussinatt allment har knytt til seg tradisjon som elles er lagt til – og med rette vel høyrer heime ved vintersolkverv. Over heile landet finn vi tilfang som synest å sanna dette.

På primstaven vert lussinatt oftast avmerkt med ein lyster, men stundom med eld eller lys. Det siste refererer etter alt å døma til etymologien av dagnamnet Lucia, og har kome inn i primstavtradisjonen etter kontinentale førebilete. I „Legenda aurea" heiter det at „Lucia ist gesprochen ein Licht" (Benz ed. 1955, 35). Lysteren tyder i den folkelege norske primstavtradisjonen at det no er på tide å fiska julefisken. Christen Jenssøn skriv at dagen vert kalla „S. Luci, oc da fangis Soel hoff Fisk" (Jenssøn 1646). No syner det seg at dateringa av lussinatt skifter i tradisjonen. Mest vanleg er det at den følgjer kalenderen. Men i ei gammal oppskrift frå Sunnmøre heiter det at „Luci-laangenat" eller „Lucifer-Natten" er „Natten før 'Solhovnatta' og er den længste Nat for hele Aaret" (Storaker 1921, 59). Mange stader i Hardanger, i Seljord (Telemark) og i Mandal set dei lussinatt til tre dagar før jul(21). „Daganne tri og nettuna tvi, so længje æ da te jo'læ, sa Lussi når ho kom" (Opedal 1937, 40). Liknande

ditar som denne frå Eidfjord er kjend frå fleire andre stader i Hardanger, og like eins frå Mandal. På Lista kjem ho veslejulafta, og i Mandal og på Jæren sjølve julafta (22). Utan tvil må denne vinglinga ved identifikasjonen av *kalender*dagar ha sin grunn i kalendariske tilhøve. Det synest som om innføringa av den gregorianske kalenderen i 1700 gjorde det usikkert kva som var „rette dagen". Den julianske kalenderens 13. desember svara på den tida til den 25. desember i den gregorianske, og det kan sjølvsagt vera mogleg at overføringa av lussinatt-tradisjonen til jul grunnar seg på dette. I folkeleg tidsrekning kan vi elles merka oss at dei etter kalenderskiftet stendig rekna på dei *gamle* helgedagane, som fall 11 til 14 dagar seinare enn no. *Gamle juledag* var på Vestlandet 5. eller 6. januar, og *gamle nyårsdag* 12. til 13. januar. Nokon *gamle lussinatt* finst ikkje, og ville sjølvsagt ha vore umogleg på grunn av kollisjonen med julekveld og juledag.

Går vi over til tradisjonen kring vintersolkverv, så ser vi at den som rimeleg er mest går ut på at sola „snur" og alt det merkelege som hender då. Oftast vert det sagt at solsnu finn stad ved midnatt. Dette er eit supranormalt tidspunkt. Kyrne snur seg i båsane, horna er lause på krøttera, ølet vil gå „galne vegen" i bryggekaret, alt analogt til at sola „snur". Mykje av slik tradisjon er lagt til lussinatt også, og ved påverknad frå kristendommen også til midnattstimen julenatt i den stund Kristus vart fødd. Svært vanleg finn vi opplyst at vatnet i bekkar og kjelder vert omskapt til vin, dinest til eiter og så til vatn att just i den augneblinken sola snur solkvervsnatta. Men like ofte er denne tradisjonen lagt til midnattstimen julenatt eller lussinatt. Logisk sett skulle ein sjølvsagt tru at dateringa til solkverv var primær, og i det yngre materialet synest dette også å dominera.

Tidlegare har arbeidsforbodet lussinatt vore nemnd. Slik det vert omtalt i tradisjonen, med særleg vekt på alt som har med kringgang og snuing å gjera, skulle ein tru at dette også primært var ein solkvervs-tradisjon. Forbodet så vel lussinatt som vintersolkverv gjeld først og fremst maling av korn (kvernsteinane som går rundt), baking (leiven som vert snudd), brygging (gjær-kjeraldet som dansar rundt i bryggesåen), spinning osv. Ein sjeldan gong vert denne avgrensinga av arbeidsforbodet utvida til også å femna om arbeid der kringgang ikkje spelar inn, f.eks. vedhogging, veving osv. Men det syner seg også at i all tradisjon som går om arbeidsforbod knytt til visse dagar eller tider, dominerer forbodet mot kringgjerning. Alle andre arbeid spelar minimal rolle i tradisjonen. Her er det ikkje turvande å ta stilling til andre arbeidsforbod enn dei som er knytte til jula og førebuingstida til julehøgtida. Innan det lokale miljøet hadde dei gjerne visse dagar dei skulle ta i ferd med ymse arbeid og faste normer for når det skulle vera ferdig. Kva arbeid det galdt og kva datering det skulle ha var avhengig av lokale tradisjonsmønster. Når det gjeld arbeidsforboda lussinatt var det „naturleg" med forbod mot spinning og veving, og også mot kornmaling og flatbrødbaking. Tida leid så langt at slike grovare førebuingsarbeid skulle vera ferdige no for di det var andre førebuingsarbeid som måtte gjerast nærmare jul og som også måtte ha si tid. Her er det ingen grunn til å hefta seg ved *alle* dei arbeid det galdt forbod mot lussinatt. Just for di denne merkedagen var så dominerande i tradisjonen som innleiing til dei „dyre" eller „sterke" døger, kunne den suga til seg arbeidsforbod som ikkje konstitusjonelt høyrde til dagen.

Men dette gir inga forklåring på *kvifor* lussinatt markerer inngangen til juletida. Frå og med denne natta slepper tradisjonen over heile Sør-Noreg alle slag julevette laus: julesveinar, julegeit, julebukk, julerei og oskorei, just på same måte som Lussi sjølv. Dagen er dessutan markert ikkje berre med arbeidsforbod, men også med forbod mot å vera ute etter at mørket fall på, med innskrenkningar i matbruket osv.

Etter kva eg kan sjå er det berre to tillhøve frå eldre tid som kan ha vorte avgjerande for den kalendarisk så sterkt fikserte innleiingsdagen for juletida.

Det eine er at julefasta i den katolske kyrkja tok utgangspunkt i lussidagen, slik at imbredagane før jul var onsdag, fredag og laurdag etter lussidag. I den eldre Eidsivatings kristenrett heiter det at „ef maðr ettr kiot i langa fastu eða i imbru dagum" skal han bøta tre mark til biskopen (NGL I.384). Breviarium Nidrosiense frå 1519 fastset at imbredagane før jul og i langfasta skal haldast „meth retthom fastemad" (Gjerløw 1962, 362). Her kan grunnlaget for dei ulike forboda liggja.

Imbredagane har levd i norsk tradisjon like til våre dagar. Veka før jul kallast *imbre-, immer-, emmer-, ymbre-* eller *ymreveka*. Tilsvarande har dei *imbreonsdag, imbrefredag* og *imbrelaurdag*. Siste laurdag før jul kan også kallast *imbreeftan,* og siste sundag før jul kallast gjerne *imbresundag*. I Vang i Valdres er *imbereftan* gått over på vesle julafta (NFS Hermundstad 4.165).

På vestkysten av Noreg synest imbredags-tradisjonen å vera sterkast knytt til havlomen (Colymbus glacialis), som her vert kalla embre, imbre, ymr osv. I „Den Norske Dictionarium" heiter det om denne fuglen: „Immer/ kaldis et Slags Siøfugle/ Nesten saa store som Gies/ sigis ickun engang om Aaret at sette sin Foed paa Landet/ nemlig udi den Vge for Juel/ huilken derfore aff de gamle Norske er kaldet *Immervecke/ sive Imer – vge.* Oc maa same Fugle uden tvil vere *Halcynones sive* Isfugle. Om huilcke der skrifuis/ at de udi de 7 Dage for Soelhuerff/ oc 7 Dage efter/ (huilcke Dage kaldis *Halcyonides*) vdlegges deris Vnger i Haffuet/ lidet større end en Spurre" (Jenssøn 1646, 58). Dei same opplysningane om denne fuglen finn vi i den seinare lærde litteraturen og like eins i den munnlege tradisjonen. „Men embresundag kom ho fram under land og strauk nebben sin på stein", kan det heita i Vartdal (Møre og Romsdal) (NFS Buset 1a. B8). Også den lærde litteraturen synest byggja på folklege førestellingar: „Det allerforunderligste er, at, efter alles eens-stemmige Beretning, Immeren aldrig sees at komme til Lands, undtagen i den Uge næst for Jule-Festen, hvoraf ogsaa den fierde Søndag i Advent her til Lands af Almuen kaldes Immer- eller, efter nogles Udtale, Ømmer-Søndag", står det i „Det første Forsøg på Norges Naturlige Historie" (Pontoppidan 1753, 131). Berre frå Volda (Møre og Romsdal) er denne tradisjonen knytt saman med arbeidsforbod: „Embren (Ymbra) kjem til lands berre ein gong om året, i embredagane føre jul. Då må ingen spinne, for elles kjem ikkje fuglen seg til lands" (NFS M. Bjørndal 1. 105). Dette, som nærmast kan karakteriserast som ein skjemtande motivaldite, har til oppgåve å innskjerpa arbeidsforbodet på same måte som kalenderditane knytte til lussinatt. I den munnlege tradisjonen finn vi få og veike merke etter fastepåboda. Allment heiter det frå heile landet at ein i tida før jul skulle knipa inn på maten, slik at overfloda høgtidsdagane skulle vera så mykje meir merkande. Denne rasjonelle, folkelege forklåringa høyrest rimeleg, faktisk meir rimeleg enn å leita etter eit grunnlag i kyrkjelege påbod om faste. Kanskje har vi ei minning etter fastepåboda i kysttradisjonen på Vestlandet om at ein imbersundag skulle eta smalehovud eller nautehovud, for denne dagen var fasta over. Men langt meir rimeleg er det å tenkja seg at denne kjøtmaten var av det simplaste slaget, og at den skulle ein eta siste sundag før jul parallelt til at ein då skulle gå i kvardagsklær. Skitnesundag *var* ingen helgedag. Då er det lettare tenkjeleg at vi har minne om fastepåboda i primstav-tradisjonen. Lyster-krimsen (i Sverige somtid ein fisk) på primstaven og Christen Jenssøns „Soel hoff Fisk" kan godt ha samanheng med fastematen imberdagane.

I Slidre og Aurdalsbygdene i Valdres får juleskreia, eit omfarande følgje av vette, ofte namn etter imbereftan eller imbersundagen og vert kalla *immerkøllo, imbørkøllo, immerfære* eller *im(b)ridn,* for di den „reiser ut" då.

Det andre tilhøvet som kan ha vore medverkande til at fikseringa av 13. desember fekk ei så sterk stilling som innleiing til juletida *kan* liggja i førkristen tid. I den norrøne kalenderen var dette just skiljet

mellom dei to julemånadene *ýlir* og *morsúgr* eller *jólmánuðr* (Beckman 1934, 33). Om dette veit vi likevel så lite at det er uråd å seia noko visst.

Lussi og lussiferda

Der vi finn tradisjonen om Lussi og lussiferda i Noreg, har den stort sett teke over den plassen som julevetta, først og fremst julesveinane (både som vette og som utkledde folk) og juleskreia/ oskoreia, til vanleg har. Vi finn at det er samsvar så vel i form som i funksjon. Men tradisjonen om Lussi/lussiferda er langt meir individuelt skiftande, og utan markerte, kollektive drag.

I Bruvik (Hordaland) var „lussiferdi og jolereidi – det same" (NFS Leiro 5.43). I Suldal (Rogaland) vert *fossareio* og *lussifæri* nytta om kvarandre (NFS Delgobe 17.13). I Forsand (Rogaland) vert reia oftast kalla *olgoreio* (t.d. NFS Delgobe 22.2), men også *Lossi* var i bruk, heiter det (NL 31 Signe Espedal). „Lussi-reidi var visst noko paa lag som Olge-reidi", heiter det også derifrå (Mauland 1928, 116). Frå Valle i Setesdal fortel Johs. Skar: „Lusifæri ha mange Nomn; dei kadda æ Oskoreii ell Staalisfæri ell Lusi-færi – som det høvdi" (Skar 1908, 26).

Ofte kjem Lussi, lussiferd etc. inn i segner og ditar i staden for julerei, oskorei o.l. I Setesdal kan det t.d. heita: „Der, hvor Lucifer med hans Følge afsadler, vil der blive begaaet et Mord. Paa en Gaard i Valle skulde den engang ride saa, at Gryderne skranglede paa Gulvet. Den kastede Sadlen paa et Hus og paa den Gaard blev en Mand dræbt i et Bryllup" (Storaker 1941, 96). Dette er ei vanleg vandrehistorie i oskorei-tradisjonen. I ein versjon av Trond-segna frå Hardanger er Trond leiar for „Lusserne" (Storaker 1921, 158). I området frå Forsand til Sokndal i Rogaland er det vanleg tradisjon at Lussi rir hestane lussinatt, slik at dei om morgonen står dyvåte på stallen (t.d. Forsand: NFS Delgobe 22.2; Bjerkreim: Oos 140 Jørgen Skjæveland; Sokndal: NL 31 Alf Aaarstad og Lid 1928, 61). I Forsand heiter det at „inne i Frafjord hendte det ei natt før jul at Lossi tok hesten hjå ein mann og køyrde eit stort rislass så hesten var drivande gjennomvåt av sveitte" (NL 31 Signe Espedal). Alt dette er motiv som til vanleg er knytt til tradisjonen om juleferdene. Heller ikkje tradisjonen om at reia tek folk med seg vantar tilknyting til Lussi eller lussiferda. Frå Kvam i Hardanger vert det fortalt: „Steine i Kvam er ein stor gard med mange hus i eitt tun. Der for *Lussi* gjenom tunet Lussinatt naar ho skulde aat Kletten (eit fjell) aa henta Bryggjevatn. Raaka ho daa folk ute, so tok ho dei og skamfor dei. Dei fortalde um folk som ho skulde ha teke og kasta upp paa *tro-bolken* i løda" (EFA T. Hannaas 53.13). I Bjerkreim (Rogaland) fortel dei om Lussi at ein „gong tok ho ein mann frå Bjerland; men då han ikkje vilde eta hestalort, hivde ho han i ein risdunge på Steine" (NL 31 W. Heskestad). Same stad heiter det at „det trefte at ho tok med seg folk og slepte dei ned att langt borte" (OoS 140 J. Skjæveland). Johs. Skar har to forteljingar om ei Aashill Fjoshaug frå Valle, som to gonger laut fylgja med lussiferda. Den eine gongen hadde ho vore til Dale, og på heimvegen „kaam Færi sjugandi aa reiste ti Suldal me 'ni". Den andre gongen „la Færi ti austigjenom me 'ni, ivi vidde Heiann. -- Kroppen laag nete me Aara som i Uvite" (Skar 1908, 26).

Skildringa av Lussi synest ikkje å vera bygd på traderte førestellingar. Th. S. Haukenæs skriv at ho i Ulvik (Hordaland) var „en styg fæl Kvinde" (Haukenæs 1885, 176). Tjue år seinare gir han same skildringa av henne frå Voss: „en styg fæl Kvinde, der stormed gjennem Luften med Ild og Røg og Ødelæggelse i sit Følge" (Haukenæs 1904, 59). Dette er ikkje tradisjon, men skrivebords-fantasi. Likevel vert dette teke oppatt i ei yngre tradisjonssamling frå Hardanger, stadfest til Ulvik og Eidfjord, der det vert sagt at „Lussi sjølv" er „ei gamal, skryti kjering" (Opedal 1937, 40). Originaloppskriftene til denne samlinga er ikkje tilgjengelege, slik at det er uråd å kontrollera om det likevel skulle vera tradisjon. I Seljord (Telemark) vert ho sagt å

vera „eit ørlite kvende, som styrde Lussiferdi" (K. Flatin 1930, 76), eller „ett slags kvinnfolk, som æ ute nest fyri jol" (T. Flatin 1922, 27).

I Värmland er Lucia „en horekona, i alla fall ingen fin människa", „ett spöke efter en elak käring" og „e ogudaktig mänske" (Nilsson og Bergstrand 1955, 79), i Västergötland „en mörderska och en ond människa" (Bergstrand 1935, 32) og „ett sämre fruntimmer" (Bergstrand 1960, 69). „Om det hänt något galit lusse natt, så sade folk: lussekäringa har la vart ute och gått i natt. Det var ingen god käring" (Bergstrand 1935, 20).

I Askvoll (Sogn og Fjordane) vert ho i ei eldre oppskrift kalla *Lucifæra,* og „skulde væ slekt eit stygt kvindfolk, so bar seg so ryse aat. Dei seie, at dei underjordiske æ henna afkom" (NFS Vonen 3.35). Bak dette skimtar vi soga om Lilith, Adams første kone. Dette ser ut til å ha vore ein meir utbreidd tradisjon i Sverige, der ein finn oppskrifter av Levi Johansson og Louise Hagberg frå Medelpad, Jämtland, Hälsingland og Ångermanland (HA. Lucia). Også i Värmland har tradisjonen vore kjend (Ernvik 1966, 22. Sjå elles Celander 1936 b, 79; Liungman 1944, 9; Sydow 1931, 76). Nær dette står ei forteljing frå Bjerkreim (Rogaland), der „Lossi var eit kvende som tente den vonde. Ho hadde fleire døtrer, Ålgårreiæ, Grebba Gråtryne, Liva Kvitskjegg og Elbjørg" (OoS 140 J. Skjæveland).

Eit par oppskrifter gir Lussi hekse-attributt, og let henne vera „ridande paa ein sopelime" (K. Flatin 1930, 76 f) eller på „ein sopelime aa ei brouskoru", som det vert fortalt frå Seljord (T. Flatin 1922, 27). I Eidfjord flaug laget gjennom lufta, „og Lussi for føre og bar ein sovel i eine neven" (Opedal 1937, 40). I ei tvilsam oppskrift frå Granvin i Hardanger vert Lussi utstyrt som ei nasjonalromantisk hulder. Det heiter at „lussifær kom tilfarende i kvindeskikkelse. Hun var foran smukt pyntet, som en hardangerbrud, sølvkrone paa hovedet, sølvsmykker og sølvkjæder i brystet, om livet et sølvbelte og bar rød stak eller kjole. Men bag var lussifær hæslig og afskyelig; den lignede der nærmest et halvraadent udhullet lindetræ" (Haukenæs 1905, 46). Kanskje er dette å tilskriva forfattaren, men det *kan* vera påverknad frå tradisjonen i Nordhordland, der julereia som trollkjerring brukar å lokka ungane til seg med sølvsaker. I oppskrifta vert det sagt at „lussifær" lokka til seg ei lita jente, som kom for å sjå den vakre brura. Frå Forsand har vi ei oppskrift med motivet „Letta på rova di" (Simonsuuri 1961 type K 105) knytt til Lussi. I ei rad segner er dette elles knytt til Guro (frå oskoreia) som einskild-vette, men også denne tradisjonskrinsen har lånt motivet frå huldretradisjonen. Det same er rimeleg å tenkja seg med Forsand-versjonen (NL 31 S. Espedal), og det synest ikkje turvande å rekna med at denne oppskrifta har noko som helst samband med dei Guro-segnene som gjer bruk av dette motivet.

Dei få skildringane vi har av lussi*ferda* synest alle å vera individuelt utforma av utgjevarane. Eg skal ikkje gå så langt som å dømma dei alle som skrivebordsfantasiar, men det er i høg grad mistenkeleg at vi ikkje har ei einaste oppskrift av slike skildringar i original i manuskriptarkivet på NFS. Alle opplysningane er frå prent, og originaloppskrifter til dei er ikkje tilgjengelege. Dei fleste skildringane er frå Hardanger. Frå Ulvik fortel Th. S. Haukenæs at lussiferda var „et farligt tog af flyvende Væsener, midt mellem Drager og Mennesker" (Haukenæs 1885, 176). Frå Kvam skildrar han julereia etter „endel" forteljarar som „en hel række sorte mænd med lange hale og vinger som en bjørnehud" (Haukenæs 1905, 47). I Opedals form, som han oppgir å vera frå Ulvik, er ferda vorte til „snodige skapnader, mest som drakar eller halvmenner" (Opedal 1937, 40). Haukenæs har dessutan skildra lussiferda frå Voss som „vilde Skikkelser paa gloende Heste og langt flagrende Haar og Skjæg" (Haukenæs 1904, 59). Frå Hardanger har vi dessutan ei merkeleg skildring som synest ha samanheng med det som er referert ovanfor. Her er "Thrond Husbond for Lussifærden. Denne bestaar af Mænd og Kvin-

der, som fare gjennem Luften paa Heste ved Vintersolhverv, Lussinatt, tredje Nat før Jul. Hestene ere gloende, og Færden farer frem under Bulder og Brag. – – – Hvor den farer frem, tager den noget med sig, Mennesker, Dyr, Træer, Stene, Huse, som ofte bliver førte langt bort, inden den slipper dem, og stundom sees de aldrig igjen. – – – Ofte fører den Folk ud paa øde Skjær og Holmer i Havet eller i Fjeldvandene. Og slipper Nogen derfra med Livet, faar han gjerne Vanhelse, bliver 'tusset' og underlig tilsinds, medens Hestene blive sky og vanstridige, og Kjørene melke Blod, kaste Kalven fortidligt og vantrives" (Storaker 1921, 157 f). Denne oppskrifta er klårt litterær, og like lite som dei andre skildringane ovanfor her i samsvar med den kollektive tradisjonen i Hardanger-bygdene. Vi veit ikkje kven som har vore den skriftlege informanten for Storaker i dette tilfelle, men mykje tyder på at det er den samme Haukenæs som er ute og fer også her. I innleiinga til bolken om „Aasgaardsreia, julereien, lussifær og andre juletrold" demonstrerer han at han har lese litt av kvart, og hevdar at „man har tænkt sig" at julereia og lussiferda „har mer en kristelig oprindelse end en hedensk. Man har tænkt sig denne færd at have bestaaet af aander, der ei havde gjort saa meget godt, og at de kunde fortjene himmelen, og ikke saa meget ondt, at de kunde komme til helvede. – – – Deres straf var med forbandelsens og fredløshedens merker i sine pander at ride om til verdens ende" (Haukenæs 1905, 37 f). Utanfor dette Vestlands-området finn vi i Sigdal (Buskerud) ei liknande skildring av lussiferda: „Med det same et menneskje blir fødd, er det sett hå lang tid det skal leva. Kjem det tor verda føre den tida er gått, må det gå att på jorda til tida er til ende. – Lussiferda er ei ferd tå slike døde som går att" (Mørch 1932, 41).

Eit par-tre oppskrifter frå Sverige bør nemnast. I Halland vert det fortalt om nokre bønder som møtte „lussefärsläkta, som kom farande. Det var hundar och allt slags trolltyg". Men i same bygda vert „lussefär" også skildra som „en väldig flock små varelser lika människor" (Celander 1936 a, 100). I Värmland såg folk når dei titta ut kl. 12 lucianatt „ett långt begravningsfölje. Alla var små, det var 'lussefolk', de bar en liten likkista mellan sig. Det var ett stort följe av 'lusifers släkte'. De marscherade åt norr" (Ernvik 1966, 222).

Som dei attgjevne oppskriftene syner, står lussiferda veikt i norsk tradisjon. Bortsett frå personlege refleksjonar og tildiktingar av tradisjons-utgjevarane, er det ikkje noko som skil lussiferda frå dei juleferdene vi finn i den allmenne tradisjonen i Sør-Noreg. Lussiferda er eit anna namn på desse ferdene, og det er kanskje berre i Hardanger dette namnet har hatt ein viss frekvens (23).

I norsk folketradisjon er det tvilsamt om vi finn nokon assosiasjon mellom Lucifer (djevelen) og lussiferda, slik vi finn det i Sverige. Lydleg er desse namna slåande like, men det ser ut til at det berre er oppskrivarar og utgjevarar som har vore ute for slike assosiasjonar. Når Nikka Vonen let „Gamle-Marthe" i Askvoll seia: „I ha vel hort gjete Lucifæra; da skulde væ slekt eit stygt kvindfolk" (NFS Vonen 3.35), så har ho knapt nok tenkt seg anna enn at *Lussi* i lussiferda skulle skrivast slik Lucia i kalenderen vart skriven. Alle andre stader vi finn lussiferd skrive *Lucifer* i norsk materiale, gjeld det utgjevarens etymologiske skriveform, kanskje delvis oppskrivarane: „I Søndmøre kaldes Natten ifølge Meddelelser derfra 'Luci-Laangenat' eller 'Lucifer-Natten'. Det er Natten før 'Solhovnatta' og er den længste Nat for hele Aaret. – – –'Lucifer-Natten' maa de klavebundne Kreaturer faa saa meget Foder, at de ikke 'se at mæ Sidaa' (for Troldskabens Skyld), Söndm. – – – Og denne Nat var, især i gamle Dage, 'Lussi' eller 'Lucifer' ude at vandre. Det er et hemmelighedsfuldt Væsen, som man ikke ret kan blive klog paa; men oftest falder det sammen med den Vonde selv (Mandal)" (Storaker 1921, 59). „Men det er dog især Stor-Julaften (24. December), at 'Lucifer' færdes (Mand.)" Storaker 1921, 119). „Der, hvor Lucifer med hans Følge afsadler, vil der blive begaaet et

Mord. Paa en Gaard i Valle skulde den engang ride saa, at Gryderne skranglede paa Gulvet. Den kastede Sadlen paa et Hus og paa den Gaard blev en Mand dræbt i et Bryllup. Gjerningsmanden rømte til Finmarken (Sætersdalen)" (Storaker 1941, 96). Dette er alt det materiale ein kan finna frå Noreg, og det er ikkje noko som kan gje grunn til ei nærmare drøfting av ein eventuell samanheng lussiferd-lucifer ut frå norske tradisjonsoppskrifter(24).

Endeleg må det nemnast at Lussi og lussiferda har vore nytta som barneskremsel på same måten som dei hine julevetta. Eit par gonger vert det uttrykt i form av trugsmål: „E de kje snille, kjeme lussifæri å teke dikkå", heiter det frå Valle (NO 62 B. Rike) og Varaldsøy (Opedal 1937, 41). I Ulvik skremde dei ungane med at om dei var seint ute lussikvelden og Lussi fekk tak i dei „kasta ho honom på ein harv som snudde tindane upp og køyrde honom helselaus" (Opedal 1937, 41).

Tilsvarande heiter det i Värmland: „Dagen före lusse var det bäst att vara snäll, – – – för om lussenatten kunde lussekärringen komma. Hon var både stygg och farlig. Hon kunde ta barnen med sig" (Nilsson och Bergstrand 1955, 72). I Dalarna var Lucia „en farlig varelse i rovfågelskepnad, som ville äta upp barnen" (Forsslund 1925, 168).

Frå Kvam skriv Haukenæs at lussi-kveld „var det farligt at være ude, særlig for smaabørn; thi dem tog hon og kastede op i de store bryggerkjedlerne sine" (1905, 52). Dette siste er det same som den kollektive Nordhordlandtradisjonen kan fortelja så mykje om, og ikkje anna enn lån frå tradisjonen om julereia og juleskreia.

Heilt annleis er det med tradisjonen frå Eigersund og Forsand. Frå Eigersund heiter det: „Den tolvte natten før jul kaltes Lossinatten. Da var Lossi og Ragnald på farten. Man satte ut risengrynsgrøt til dem under en stor sten eller heller et stykke fra husene. Lossi og Ragnald kom kjørende på en slede, og Skjeggja, som var en gammel bestemor, måtte de alltid hale med. Dombjeller hadde de, så en kunde høre når de for avsted. Barna var svært redde for å gå ut den kvelden, for da kunde Lossi eller Ragnald ta dem. Hvis man om kvelden eller natten hørte et smell eller ukjent lyd, da trodde man at nu var det nogen som skjøt efter Lossi og Ragnald" (Lid 1928, 61).

Denne pedagogiske barnefiksjonen synest mest å ha lånt drag frå julesveinane, og frå dei og frå julebukkane må også ein liknande tradisjon frå Forsand ha lånt fleire drag. Til Norsk Etnologisk Gransking (NEG) har følgjande oppskrift kome inn: „Etter Lussinotti, St. Luciadag 11. desember, var ingen trygge på julesveinane. Dei var alle stader framme på garden, både ute og inne, og då serleg i fjøs og løda. For born var det helst spelegt å vera ute om kveldane etter den tid. 'Lussiå' vart til eit skræmsle for ungar, eit uhyre, som likna på eit uhorveleg stort kvinnfolk, som for med skrymt mellom hus og garder. Jolesveinane var meir godslege som for med moro og gapri, og gjorde godt eller ugagn etter som dei vart stella med. Det var vanleg skikk at einkvan kledde seg ut og gjekk 'Lussi' den kvelden. Bestemor mi kunde minnast dei gjekk Lussi og korleis dei kledde seg ut. Ho var fødd 1831. Sjølv kan ikkje eg minnast henne, men mor fortalde etter henni. – – – Ho minnast dette uhyre gjekk ute på tunet i måneskinet – og ho minnast det beit etter graset på eit torvtekt hustak. – – – Dei stader der det var born i eit hus kunde dei verta reint vitskræmde og tullete av redsla. Difor gjekk skikkane meir og meir av bruk etterkvart" (Weiser-Aall 1954, 32).

Skildringa av Lussi i desse to forteljingane kan minna om det dei kan fortelja om julereia i Nordhordlands-tradisjonen. Ho er her ei stor, fæl kjerring som kjem or berget mongsmøssnatta, og vert nytta m.a. som sanksjon for ulike påbod og forbod. Men det er lite truleg at vi har med ein tradert samanheng mellom dei to områda å gjera. Meir rimeleg er det å sjå den sørlege tradisjonen som lokale utformingar av europeiske skikkar med utkledde og maskerte følgje av folk som dreg kringom i lokalsamfunnet anten før eller etter jul. Dette gjeld anten det er tale om supranormale skapnader i

3. Lussegubbar. Foto frå 1920-talet i Västergötlands museum.



4. „Lussi" t.v. på teikninga. „Ein av dei største drengene kledde seg ut i den største stakken han kunne få tak i. – – – Over hovudet spente han ein treklave som det var fastgjort eit bukkehorn og eit verahorn i." Foto etter Weiser-Aall 1954, s. 33.

segner og ditar eller det rører seg om utkledde folk.

No var denne tradisjonen sterkt utviska i Noreg på den tid desse oppskriftene vart gjorde. Langt betre heldt den seg i Sverige, særleg i Småland, Västergötland, Värmland og Dalarna. Nokre døme skal gjevast:

„Lussegubber springa omkring och skrämma folk såväl i Nydala som Vrigstad. De spela också och sjunga i husen och få då pengar eller kaffe och kakor. De äro hemskt klädda med masker (skråpuka-ansikten) för ansiktet" (Småland: EU 2560).

„Kvällen före lusse gick en del ikring utklädda. Det var Lucia och Lussen och deras barn. Lucia och Lussen var så uselt klädda som det stod till. De skulle ha fägnad – de fick lussekakor i stugorna. – Lussefärd talte de om – det var att de skulle färda till andra ställen. Jag har inte hört att onda väsen var ute den natten" (Västergötland: Bergstrand 1960, 65).

„Somliga kläddes ut på det mest anskrämliga sätt med horn i pannan och på knäna, långa svansar och hela ansiktet hårbeklätt. Fanns någon gammal päls, vändes hårsidan utåt. Tagel av hästar och kor användes som extra prydnad var det passade sig. De kallades lussegubbar och skulle troligtvis föreställa kopior av Horn-Per" (Västergötland: Bergstrand 1935, 30).

„Kl. 4 på morgonen 'älva dar före julafton' gick två Lussiner omkring i röd långhätta och getskinn, som bands om halsen och hängde fram över armarna; de hade också en halmkärve om halsen. Folk brukade löpa efter dem och dra dem i kjolarna och fråga, om de var bock eller get. De skulle ha 'Lussebit' – en fläskbit och ett stycke gott bröd – för att de inte skulle ta barnen" (Dalarna: Forsslund 1925, 168).

Utan tvil har vettet Lussi namnet sitt frå kalenderdagen Lucia, som i andre land. Det er ikkje uvanleg at dagsnamna i kalenderen vert personifiserte, vi har fleire døme på det i norsk tradisjon. Desse „kalender-vetta" vert gjerne kombinerte med kalendariske ditar, som dette dømet frå Telemarks-tradisjonen på 1700-talet:

November, St. Katarina: *Kari med Rokken.* „Hun spinder Lyse-veger (Liose-Rakir) til Juul." 17. mars, anten etter Petrus martyr 18. mars eller Perpetua & Felicitas 7. mars: *Pær-Pek i Vatten.* „Han kommer for at pröve, Om Isene ere stærke." 10. juli, Kong Knut og 12. juli (25): *Knud med Liaaen* og *Kari med Riva:* „Knud slog en Dag, förend Kari kom efter med Riva." 25. juli, St. Jakob: *Jakob Vaathat,* kommer og pisser på Humlen" (Wille 1786).

Dei eldre oppskriftene om primstav og merkedagar nemner aldri den folkelege personifiseringa av Lucia. Sjølvsagt skal ein vera varsam med å slutta ex silentio når ein arbeider med eit materiale som vi berre har tilfellelege opplysningar om. Men det er ikkje noko som talar for at Lussi har gammal rot i norsk tradisjon. I dei fleste tillfelle har ho lånt seg inn i ein tradisjon som var veletablert på førehand. Ho vart berre *ein* av dei mange supranormale skapnadene som steig fram den kvelden, og ho har ikkje hatt lett for å få rom i tradisjonen mellom alle dei andre juleskapnadene som hadde ein lang tradisjonsvokster bak seg og som kunne halda seg levande for di dei hadde markerte funksjonar i førebuingstida til julefesten. Berre på eitt område synest ho å ha fått ein primærtradisjon i visse avgrensa geografiske område, nemleg som vaktar av arbeidsforbodet lussinatt, og då særleg knytt til forbodet mot baking, i Sverige maling. „Ho var leid til å koma inn når folk baka jolelefse og tusta til lefsene på bordet og på hella", heiter det i ein dite frå Herad i Vest-Agder (NL 31 A. Høyland).

Lussiferda har derimot ingen primærtradisjon, men er eit intrusivt fenomen i førestellingane om juleferdene. Ut frå norsk materiale synest det heller ikkje å vera noko grunnlag for å tru at den norske lussiferda har noko tradert samband med „lussefärden" i Halland eller dei andre svenske Lucia/lussefigurane.

Nærmast ligg det å jamføra namnet med dei andre formene av juleferder som har *-ferd* som sistelekk i namnet: *stålisferda* i Setesdal, *immerferda* i Valdres og *gongferda* i Nordland. Allment kalte ein gjerne dei

ulike følgjene av julevette for *ferdene,* medan dei kvar for seg hadde sine særnamn. I dette området der vi finn lussiferda, har desse ferdene gjerne *-rei* eller *-skrei* som sistelekk i namnet. Vi står såleis ikkje ovafor nokon kollektiv tradisjon som har hatt evna til å spreia seg. Så spreidde, ulike og tilfellelege som vi finn opplysningane om lussiferda i Noreg, har vi grunn til å tru at dei representerer individuelle påfunn eller isolerte lokaltradisjonar.

Lucia og med henne Lussi og lussiferda kom inn i norsk tradisjon for di ho hadde 13. desember som minnedag. Når ho – og først og fremst dagen hennar – kunne få ei så sterk stilling i nordisk tradisjon trass i at 13. desember ikkje var ein kyrkjedag som gjorde inngrep i det folkelege festlivet, har ein grunn til å gå ut ifrå at dagen alt tidlegare var fiksert i folkeleg tidsrekning som innleiing til julehøgtida.

Tomas og Tollak

Nærmare jul finn vi to andre kalendariske julefigurar: Tomas og Tollak, som ofte har same funksjon og stort sett får dei same uttrykksformene i tradisjonen.

Tomas som julefigur er ei personifisering av kalendernamnet for 21. desember, translasjonsdagen for apostelen Thomas eller „den vantrune Tomas", som han ofte og populært vert kalla. Over heile Europa er tomasdagen ein viktig merkedag med ein rik og vidspreidd tradisjon knytt til seg. Ingen stad synest denne tradisjonen å ha relasjonar til apostelsoga, men høyrer mest saman med solkverv-tradisjonen med dei forbod og påbod som der „naturleg" høyrer heime (26). I Norden er det særleg i Noreg og Sverige vi finn mykje tradisjon knytt til merkedagen *tomasmesse* (27). Ei medverkande årsak til at Tomas vart så populær her, har kanskje vore at *namnet* var knytt til ein annan dag i jula òg, kalenderdagen Tomas erkebiskop den 29. desember, dødsdagen til erkebiskop Thomas Becket av Canterbury, drepen år 1170. Han er ikkje å finna anten i tradisjonen om merkedagar eller om primstaven i Noreg. Det kan heller ikkje ha vore mogleg å halda to tomasdagar frå einannan om dei låg så tett, og all tradisjon er knytt til den første av desse kalenderdagane, for di den som merkedag for juleførebuingane var den viktigaste.

I den eldre merkedagstradisjonen knytt til primstaven i Noreg er Tomas alltid knytt til ølbrygging. Christen Jenssøn skriv i si primstavforklåring frå Askvoll frå 1646 at den 9. dag etter lussinatt „kommer Tommis med Bøtten/ oc gifuer Malt Vatn til Juel." På primstaven hans har tomasmessa ei bøtte som krims, og den kjem åtte dagar etter lussinatt. I de Fines opplysningar til primstaven frå Rogaland, som delvis er avhengige av Christen Jenssøn, heiter det at den niande dag etter lussinatt „indfalder Ste. *Thomæ*-dag, da *Thomas* og *Tollach* de brygger til Juul" (de Fine 1952, 26). Ei anna 1700-talsopplysning er frå Seljord: *„Thomas Brygger* eller *Thomas Fuldtønde.* Da fyltes Øllet paa Tønderne, og da foer Folk om for at smage paa Thomas Bryggers Øl, hvilket de kaldte *Immerun,* og Ruset, som de da toge sig, kaldtes *Skakubollen.* Et Jevndøger derefter spronste de Tønderne, da de atter toge sig et Ruus, kaldet *Sponse-Drykien,* for at probere, om Tønden var vel spronset. Af denne Drikken har fierde Søndag i Advendt faaet Navn af *Immer-Søndagen,* og Ugen for Juul, *Immer-Viko*" (Wille 1786, 241). Desse tre forfattarane har vore kjelde for dei fleste eldre skildringane av primstavtradisjonen, såleis for dei opplysningane vi finn i „Det norske Skillingsmagazin for 1836" nr. 66–70 og i eit par årgangar av Norsk Folke-Kalender (Munch 1848 og 1859). Derimot finn vi nye opplysningar som interesserer i ei anonym oppskrift frå 1700-talet som L. Daae let prenta (Norden 1867, 209). Her står det i tilknyting til 21. desember: „Da kommer Thomas, sagde de Gamle, i Solhvervene med Julevatn te godt Drikke; thi før Thomas og Solhvervene maatte Juleøl ikke brygges, og den gemene Mand er meget for ferskt Øl i Julen, som de sige, giver friskt Blod." Dei fleste yngre oppskriftene er mindre konsise, og fortel berre at merkedagen vart kalla *Tomas bruggar, Tomas med*

tønna o.l. I ei oppskrift frå Odda i Hardanger heiter det: „Tomasdagen (21. desbr.) nemnde sume Tomas Bruggaren. Denne dagen gjekk ein mann med dette namnet ikring og bad seg etter joleøl" (Opedal 1934, 29). Denne siste oppskrifta synest å ymta frampå om at tomassmessedagen har med oppskoka og skakedrykken å gjera, slik Willes oppskrift beinveges fortel. Frå Vestlandet og nordover er denne skikken oftast knytt til tollesmesse. Bortsett frå personifiseringa av merkedagsnamnet finn vi likevel somtid at Tomas går inn i skjemtande ditar. I ei oppskrift frå Bø (Telemark) frå 1880-åra heiter det at „når dom har bryggja, sku Tåmmås kåmmå mæ tappen te tunna. Men når dæ va fyllt på øle, å kommen sylltre att kjellaren, så 'jågå dom Tåmmås or kjellaren'" (Moe 1925, 117).

Denne kalender-tradisjonen som dite eller metafor kan vi jamføra med dei metaforiske nemningane *lefse-tøyren* og *kakelinna* for linnversperioden ein ventar rett før jul. Også her har vi i vår tid fått personifiseringar. I Oslo er t.d. ordet kakelinna uskjøneleg for småborn for di dei ikkje kjenner substantivet *linne,* som vel elles er eit sjeldsynt ord. Dei assosierer det med kvinnenamnet *Lina,* og kan då tala om *Kake-Lina,* som dei set i samband med julebakinga som går føre seg just då og som dei gjerne får vera med på.

I Oslo-forretningane finst ikkje nokon brød- eller kakevare med namn Lina, men ei gammaldags bakstekjerring vert ofte nytta som reklame for julebakst eller for eldre brødtypar for å illustrera samanhengen med tradisjonen. Kanskje har slike reklamebilete somtid vore kimen som har sett denne personifiserings-prosessen i gang. I andre tilfelle har reklamen beinveges introdusert ei personifisering av eit ord med dobbeltyding som er lite kjend av born i byane. Ein flatbrødfabrikk har personifisert ordet *flatbrødleiv* til „Flatbrød-Leiv", og dette har i alle fall til visse tider vore svært populært mellom ungane i Bergen og Oslo. Men berre dei færraste av ungane har aning om kva ein flatbrød*leiv* eigenleg er.

Kalenderfiguren Tomas er også knytt til vedhogging. I Bø (Telemark) fortel dei t.d.: „Det var ein gamall skikk, det, at til jul skulde vedaskjolet vera fullt av ved. Dagane fyre jul stod ein mann paa høggkubben og hadde full sjau med aa fylle skjolet. Kom det daa nokon tilgards, reiste dei ofte burt til skjolet og slo ein prat med vedahøggaren. Var det mykje ved i skjolet, plaga dei ofte aa seia: 'Ska du jaagaa Taamaas naa?', 'Du jaagaa Taamaas naa', ell. likn." (Nordbø 1921, 38). „Å jaga Tomas" er ein klår parallell til skjemtefiksjonen „å jaga Smalhans". Vart vedskjulet fullt med ved, skulle dei ikkje frysa i jula. Dette skulle vera gjort innan tomasmessedagen var til ende, og greidde dei det, jaga dei Tomas.

Slik tradisjon knytt til juleveden har særleg vore kjend i Vestfold. I Sandar heiter det: „Før jul maatte man være flittig at hugge ved, saa ikke 'Tomas kom paa stabben'. Man maatte hugge ved saa man havde til over Hellig-Trekonger" (NFS K. Bugge 7.93). I Sem sa dei: „Om julæftas måræn sku dem tili opp, får elle kåm n Tåmmæs te å sitje på stæbben. Da sku dæm ut å haugge ve så dæm hadde heile jula" (NFS A. B. Larsen jr. 21.8), liknande heiter det i Ramnes (NFS K. Bugge 7.93). I Borre heiter det at om „ikke juleveden var hugget til Tomasdagen, kom Tommes og gjorde sit fornødne paa huggestabben og paa økseskaftet" (NFS K. Bugge 7.93).

Slike skjemtande fiksjonar må ein nærmast jamføra med tilsvarande „straffer" som vart dei til del som ikkje vart ferdige med juleveden. I Sogndal (Sogn og Fjordane) sa dei t.d. at om ikkje alle vedhjellar var fylte til jul, „kom joleskreidi og sette seg der" (NFS Bondevik 1.16). I Sund (Hordaland) kom „jolesveiden" og sette seg i stovevaglane om dei ikkje var fylte med tyrirot før jul (NL 31 H. Tveit). Frå Brønnøy og Vefsn heiter det: „Den som ikkje ha ved nok for heile jula, han laut sitje på skott-taket natt til trettanhelga" (NFS Strompdal 4.75 og 8.119).

Alt dette var *skjemt,* enda om også skjemten kan vera alvorleg nok i eit samfunn som nyttar skjemten som straff mot individ

som ikkje vil eller kan oppfylla dei pliktene kollektivet legg på dei. Alle hadde sine oppgåver i førebuingstida, og alle måtte løysa desse oppgåvene om jula skulle verta det høgdepunktet alle ville den skulle vera. Det galdt å bli ferdig til jul, og det var „skam" ikkje å verta det. Bak desse fiktive formuleringane ligg det inga „tru"(28), og dei dekkjer ingen realitet i form av gamle ritar. Vi har eit vidt spektrum av slike skjemtande trugsmål knytt til juletida og juleførebuinga. I Saltdal (Nordland) sa dei t.d. at budeia skulle på fjøstaket og drengen på nausttaket om dei ikkje skaffa mjølk og lutefisk til jul (NFS Edvardsen 29). „Alt arbeid dei hadde teke til med fyrr jol, t.d. spøting, veving og spinning måtte vera ferdig, elles kom jolesveiden i det og det kunne ha sine fylgjor", heiter det i Sund i Hordaland (NL 31 H. Tveit). Desse skjemtande trugsmåla som galdt førebuingsarbeidet i jula vart i realiteten aldri sett i røyndom, for di dei som hadde „trugsmåla" hangande over hovudet sjølvsagt på alle vis sytte for att oppgåvene dei var pålagde vart løyste. Oppgåvene *måtte* løysast om julehøgtida skulle verta slik gammal skikk kravde det. Difor får vi aldri forteljingar om at Tomas røynleg kom for å minna folk om brygging og vedhogging tomasmessetider. Til dette kjem at kontrollvetta oftast grip inn for å stadfesta forbod, og langt sjeldnare påbod. I det same området der Tomas er knytt til vedhogging gjeld det forbod mot baking tomasmesse, noko som vel har samanheng med solkvervtradisjonen. Men berre ein einskild gong møter vi Tomas her. I Sandar (Vestfold) vart det fortald: „Naar man bakte julebaksten, blev en kake lagt av til *Tommes* (Tomas). Denne kake blev, før man spiste til øgt (kl. 5) om *julekvelden,* lagt op til Tommes paa en hylde i stuen" (NFS K. Bugge 7.93).

Endeleg møter vi ei personifisering av Tomas som den som kjem med jula:

„Tomas kinn
jaga jolæ inn.

Daa for 'an runnt i kvar kronæ i adde hus, di kunne høyre kór han dùna", heiter det i Fjotland i Vest-Agder (Lunde 1924, 62). I store delar av Vestfold, t.d. i Tjølling, Brunlanes, Sandar, Hedrum, Ramnes o.f. st. seier dei at „Tomas bringer jula, og Knut jager jula ut" (NFS K. Bugge 7.91). Grunnlaget for denne Tomas som „bringer jula" kan vi berre finna i ei avspegling av at julefreden i Noreg tok til tomasmessedagen, og vara i tre veker (sjå t.d. NGL II.349). Føresegnene om dette stod ved lag enno i det 16. hundreåret, og har levd vidare i tradisjonen opp mot vår tid.

I europeisk tradisjon elles er tomasmessa gjerne knytt til vintersolkverv med arbeidsforbod og arbeidspåbod. Her møter vi somtid ei personifisering av kalenderdagsnamnet. I vendisk tradisjon gjeld det forbod mot spinning den dagen, og dersom einkvan skulle bryta forbodet kjem Thomas „und schmeisst eine Mulde voll Därme in die Stube" (Schulenburg 1882, 126). I Estland måtte ein ikkje bryggja då, for di „der schwarze Th(omas) im Küven sass und das ganze Gebräu zu Schanden gemacht hätte". I einskilde område i Böhmen køyrer Thomas ikring i ei logande vogn om tomasmessenatta (Satori 1936–37, sp. 764 og 767). I Västergötland måtte dei ikkje bryggja eller mala ved tomasmesse, for då kom *tummesgubben, Tummas* eller *tummesmässegubben* og hemnde seg eikorleis (Bergstrand 1943, 76 f). Rundt om i europeisk tradisjon finn vi mange fleire døme på slik personifisering av dagsnamnet Tomas. Men ikkje ein einaste gong synest det vera grunn til å rekna med nokon tradert samanheng med parallelle fenomen i norske oppskrifter, slik at vi må rekna med at personifiseringa og den tradisjon som heng saman med den i kvart område har kome opp som sjølvstendige kalenderfiksjonar.

Tollak som julefigur er ei personifisering av kalendernamnet for 23. desember, minnedag for biskop þorlàkr helgi þòrhallsson til Skålholt (1139–99)(29). Merkedagen vert gjerne kalla *torlaksmesse, tollakmøss* eller *todlamøss*. Julefiguren Tollak er berre kjend frå Rogaland, i ein viss monn også i søre Hordaland og i Nordland. I Rogaland gjekk han inn i eit rim som skulle minna

ungane om at no var det stutt tid til julafta:

Todlag spole,
nott og dag te jole

kan det heita (Oos 140 – Forsand; Mauland 1931, 130). Frå Jæren har vi denne varianten (NFS Ross 10/12.60 og 66):

Naa kjæm 'an Todlak Spole,
Naat aa dag te jole,
Aa saa mæ lagaskaalo øve hove.

I Rogaland var Tollak også vanleg som barneskremsel. Slik vert det fortald frå Sjernarøy: „Men de va' to andre tròdl, Ivar Job å Tollak Spole så for ikring – helste føre jul. Dei va' ette ukjurne ùngar. Dei kom farane ned skorsteinspipò å tok den ungjen dei sku ha tak i, å så tok dei på veg gjønò luftò me' han te hòlò si. Der laut han eta på hestelort i julaheljò" (NL 31 A. Hauge).

Frå Ogna (Nord Trøndelag) heiter det: „Etter Lussinatt tok dei til å koma utyske som ferdast ute um kveldane og nettene. Serleg var det jolegeiti. – – – Då Torlaksmessa kom vart han *Torlak Spole* og med i leiken. Då var det reint eit vågespel å gå langt frå heimen. Borni kom ikkje ut-um døri etter det var vorte myrkt den tidi." I Time (Rogaland) sa dei om *Tollak Spole* at han „kom reisande ned skorsteinspipa med spolerokken og vilde ha tak i uskikkelege born" (Lid 1928, 60).

No har vi alt for få opplysningar om denne Tollak Spole til at vi kan avgjera kva primærfunksjon han har hatt. Spole kan godt berre vera rimord til jole, og vi har ingen opplysningar som fortel noko om Tollak med spolerokken skulle ha noko med forbod mot spinning den dagen å gjera. I Høgsfjord (Rogaland) skremde dei dessutan borna med „Tollak med landbytto", som vel er ei omlaging av „Tollak med lagabytto", som vi no skal koma til.

Tollak (Todlak, Todleiv) med lagabøtto høyrer heime i Ryfylke og Karmsund (Rogaland), og vert nytta analogt med *Tomas med bøtta* osv. som metafor om den linnversbolken ein venta seg like før jul. „Naar det fraus ønsket dei Tollak kom med lagabytto saa det blev mildt vedr. 'Han kom med lagabytto ligavel' het det naar regnet indfandt sig", heiter det t.d. i Høgsfjord (NFS Delgobe 22.3). Lagabøtto kjem frå *log* f., noaord for øl, og tollaksmessekvelden var det vanleg å gå med skakedrykk, dvs. lata grannane smaka på det nye juleølet. I fleire oppskrifter frå grensa mellom dei klangføre og dei klanglause konsonantane i norske målføre har dei omtydd *loga-* til *laka-*: „No æ han Todlak ute med laka-bøttaa si", kunne dei t.d. seia i Avaldsnes (Leem 1923, 218). I Røldal, som ofte har tradisjonsfellesskap med Nord-Rogaland, fortel dei: „Kvellen før julaften gik 'Tollak med lakabytto' forbi hver mands hus med en bøtte lake og traf han noen utendørs skvette han lake på ham" (NFS Delgobe 11.22; jfr. også Delgobe 1919). I Rennesøy var „Tollak med lakabøtta" ute julaftanskvelden. „Han maate altid faa slikke tvaara, dei hadde rørt jolegrauten med" (NL 31 H. Galta). I Nærbø kunne Tollak vera eit menneske „som fekk den æra å vera skjenkjar i joli." Og skjenkjar vart den som reis først tollesmessdagen (Lid 1928, 128).

Også i Nordland er Tollak knytt til ølet. Frå Nord-Salten heiter der: „Tett fyre jol vart det gjerne regn. Det var han Torlak (Torleiv) som bryggja til jol. 'Det var underleg um ikkje han Torlak skulde bryggja til jul i år og', sa dei gamle, når dei venta regn fram 'pund' jola" (Hveding 1935, 21). Kom det einkvan på vitjing tollesmessdagen skulle han få smaka på juleølet, heiter det i Velfjord, og i Nordsømna var det vanleg å fara ikring den dagen og smaka på juleølet hjå grannane (Strompdal 1929, 107).

Merknader

1 Sjå Bull 1912, 228 ff; Daae 1879, 204 ff og Magnussen 1836, 358 f.
2 Wimmer 1959, 325.
3 Gad 1961, s. 219.
4 Kretzenbacher 1959, 12 f.
5 Her er nytta den tyske omsetjinga ved Richard Benz, tynnpapirutgåva, Heidelberg 1955.

6 Unger ed. 1877, 433 ff.

7 Gad 1961, 222; Kretzenbacher 1959, 14 f. I den europeiske religiøse mellomalderkunsten vert Lucia somtid framstilt med to auge på eit fat. Slike framstellingar er alle frå sein-mellomalderen.

8 Foss ed. 1949, 93 f, 149 f.

9 Janzén 1948, 143 f. I Hardanger synest namnet ikkje å ha vore kjend før på 1700-talet (Olafsen 1915, 111). Aam. K. Bu har peika på at personnamnet Lussi har samsvar med målføret. I Kinsarvik nyttar dei *lussa* f. og *lusse* m. i tydingar stutt, brei, lubben. „Det var ei heil lussa", kunne dei seia om ei breivoren, velvaksen jente (Haugesunds Dagblad 28/12 1940). Ordet finst ikkje i Opedals Hardanger-målet 1960, men opplysningane frå Bu er truleg rette. Dei har samsvar i Valle i Setesdal, der Lussi vert nytta som tilnamn eller karakteriserande namn på „liden tyk Person" (Skar 1908, 39).
Somtid vert namnet nytta i stev og rim. Det er huldrenamn i ein huldrelokk frå Sunnmøre (Støylen 1899, 48) og finst i slåttestev frå Telemark. I Rauland heiter det (Berge 1904, 191):
Fenaste guten leika mæ Lussi
torde kje enn fe Lussi va drukkji.
Stevet er også kjend i Seljord (Flatin 1922, 27) med følgjande forklåring: „Lussi æ eit slags kvinnfolk, som æ ute nest fyri jol aa rir paa ein sopelime aa ei brouskoru. – – – Dæ æ et slaatterim ou, der Lussi æ nevnd." Truleg er det oppskrivaren som har kombinert Lussi i slåttestevet og Lussi i juletradisjonen. I mest same form er rimet knytt til ei huldresegn frå Valle (Skar 1908, 39).

10 Det har vakse fram ein rik litteratur om Lucia og Lussi (t.d. Hammarstedt 1900, Celander 1936 b, Liungman 1944, Mc Lennan 1938, Rehnberg 1950; sjå elles litteraturlista i Celander 1965). Spreiinga av den moderne Luciatradisjonen er enno ikkje granska i detalj, men i all hovudsak synest den å ha gått føre seg i tida etter den andre verdskrigen. I Noreg har spreiinga særleg gått via julereklamen i dei større byane. Denne forma for Lucia-tradisjon har soge til seg element frå så vel misse-konkurransar som frå amerikanske bil-„parades". Også i skolane og heimane vinn skikken inn og den er sterkt ekspansiv.

11 I Solør (Hedmark) heiter det: „Lussibrura fór da rundt i gardane med ei matkorg og spanderte og skjenkte kvar ho fór. So song dei: 'Lussi lilla, Lussi lilla, elleve netter føre jul.' Men det var helst på svenskesida dei fór med det" (NFS Skirbekk 1.46). Verset er kjend i Värmland, m.a. i oppskrift av G. Berg 1922 frå Dalby sokn (HA Lucia). Frå byen Kirkenes (Finnmark) heiter det: „Om morgonen lussidagen skal ei dotter i huset bere kaffi på senga til dei andre. Da skal ho vere kledd i kvit, sid kjole, og på hovudet skal ho ha ein blomsterkrans med 13 lys" (Eidnes 1946, 83). I denne oppskrifta får ein inntrykk av at skikken var allmenn. Det var den ikkje i Kirkenes på den tida. Oppskrifta er gjord av ein skoleelev, og det er usikkert om opplysningane hans gjeld norsk eller svensk tradisjon. Oppskrifta er frå 1930-åra.

12 Sjå Liungman 1944, 4 ff og Kretzenbacher 1959, 48 ff.

13 Frå Klepp på Jæren heiter det t.d. (NFS Hans Ross 10/12.66): „Aalgaareio kjøre paa jennsle'e ell jennkjerra i julaa aa seie:
Inkje bryggja de aa inkje baga de
Aa ingjo store ella hava de
Ho ho, smørambaren datt oppi bekkjen."

14 I Seljord (Telemark) heiter det: „Da den ene Naboe saae engang, at den anden vilde ut at kiøre, raabte han til ham: 'Veed du ikke, at det er Brætte-Mesdagen i Dag, du maae ikke kiøre; thi ellers bliver du ulykkelig'; men den anden svarede: 'Brætte mig hid og brætte mig did, saa vil jag brætte mig hjem et Høelæs', hvorpaa han reiste; men underveis brækkede Hesten sin Fod af" (Wille 1786, 242 f). Frå Hjartdal (Telemark) har vi ei tilsvarande oppskrift (NFS L. Lid 2.11): „Ein mann førde ('reidde') Syftesok, det var endaa til ein fredag. Det skulde han ikkje hava gjort, og han vart aatvara. 'Syft meg hit og syft meg dit so syftar eg i dag', svara han. Daa for klyv og hest og alt ihop utfyre og luks aat vatnet. Etter den dag vart det heitande Syftesokberget. Det ligg ved Staaldalsvatnet her i Hjartdal."

15 EU 17036 (Västergötland). I Dalarna var Lucia „en farlig varelse i rovfågelskepnad, som ville äta upp barnen" (Forsslund 1925, 168).

16 Sjå Bergstrand 1935, 17 ff og 1960, 62. Mest slik tradisjon er der frå Västergötland, der lussegubben i fleire oppskrifter har same funksjon som kvernknurren i norsk tradisjon.

17 Bergstrand 1960, 62. Denne delen av den svenske tradisjonen synest å ha vore mykje

utviska då den var oppskriven og det er ikkje lett å greia ut trådane. Men det synest som om tradisjonen har vore mindre avhengig av kalendernamnet enn av annan tradisjon knytt til dagen.

18 Informanten gav ei rasjonalistisk forklåring på denne tradisjonen: „Kona som fortalte dette, mente at natta var så lang for dyra, fordi folka på gården smakte på julebrennevinet den dagen og gløymte å gi dyra mat til kvelds." (Rømskog) Hult 1937, 100.

19 Albert Eskeröd (1953, 198) kallar det t.d. „en kvardröjande lärd tradition", sjå elles Celander 1936 a, 53.

20 Sjå t.d. materialet som er lagt fram i Lid 1934, 122 f og 129.

21 Opedal 1937, 40; Flatin 1922, 27; Flatin 1930, 77.

22 Sjå t.d. Haukenæs 1905, 52; Lid 1928, 62, Storaker 1921, 119 og 157.

23 Albert Eskeröd skriv (1953, 200) at Lucia som leiar for lussiferda er „en tradition som är ganska välkänd även i norska bygder, gränsande til Värmland och Dalsland". Dette er truleg eit mistak, for einaste positive opplysninga derifrå er eit notat frå Våler: „Om lussinatta og Lussiferd kan ein høyra tale" (NL 31 H. Skirbekk).

24 Celander kallar dette „tydligt sekundära motiv" (1936 a, 99, jfr. 1936 b, 79; Liungman 1944, 95 og Boberg 1951, 67 f).

25 Ingen Kari (Katharina) er knytt til 10. juli. På sørskandinavisk område høyrer denne tradisjonen til 20. juli, Margaretha, sjå t.d. bilete or biletalmanakk frå førstninga av 1700-talet frå Skåne i Svensson 1945, 29.

26 Satori 1936–37 sp. 763; Celander 1928, 52 ff; Bergstrand 1943; Nilsson 1938, 23 f; Feilberg 1904 I, 106, 108 ff.

27 Bergstrand (1943) har gjort grundig greie for den svenske tradisjonen. Den vert difor ikkje teken opp til drøfting her.

28 Born og folk det var lite med kunne sjølvsagt ta denne skjemten alvorleg og bokstaveleg, og det var det også meininga at dei skulle. Lettrune folk vart gjerne narra: „En tjenestegut i *Borre,* Ola *Fukla,* som var litet begavet og der for ofte blev holdt gjøn med av de andre, hadde et aar skyndt sig med juleveden, forat ikke Tommes skulde komme paa stabben og økseskaftet. Smed Gannestad la merke til dette og spurte gutten om han følte sig tryg nu. 'Aa jo', svarte gutten; 'men jeg totte naa det var bedst lel aa gjemme væk øksa, saa itte'n Tommes finner'a.' 'Ja, det var nok det greieste det au, men gjem a vel, for Tommes er en lur fant', mente smeden. Samme dag fandt smeden øksen og klinte skaftet til med lit gjær efter julebrygningen; og koldt som det var, frøs gjæren godt fast. Da Ola Fukla efter helgen skulde til med hugningen igjen; var det første han gjorde at se vel efter om Tommes hadde været der. Jo, ganske rigtig, økseskaftet bar tydelig merker efter besøket. Ola til smeden for at syne den frem. 'Trur du itte Svinemanden har finni a, da?' sa han, 'og det værste er at det sitter saa liddelig fast au, at det itte er råd til aa faa det ta skaftet'. 'Du faar komme hit til varmen aa prøve paa aa tine det op', sa smeden. Da Ola hadde holdt skaftet bort til varmen en stund, tok han det op til næsen og luktet paa det. 'Ja, er det itte sandt at'n gaar og smaker paa øltønnæne da; det lukta jamen øl ta skaftet!'" (NFS K. Bugge 7.93 f).

29 Om þorlákr sjå Daae 1879, 207 ff og Bull 1912, 200 ff.

Forkortingar i tekst og litteraturliste

EFA =Etno-folkloristisk arkiv ved Etno-folkloristisk institutt, Universitet i Bergen
EU =Etnologiska undersökningen, Nordiska museet, Stockholm
FoF =Folkminnen och Folktankar
HA =Hammarstedtska arkivet, Nordiska museet
NFL =Norsk Folkeminnelags skrifter
NFS =Manuskript i Norsk Folkeminnesamling, Oslo
NGL =Norges gamle Love 1 ff. Kra. 1846 ff.
NL 31 =Svar på Nils Lids spørjeliste om juleskikkar 1931. Norsk Folkeminnesamling
NO =Norsk Ordbok, Universitetet i Oslo
Oos 140 =Svar på spørjeliste Ord og sed 140

Litteratur

Alver, Brynjulf, 1970, Dag og merke. Oslo.

Beckman, Nils, 1934, Isländsk och medeltida skandinavisk tideräkning. (Nordisk Kultur 21). Sth.–Oslo–Kbh.

Bentz, Richard, 1955, Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine aus dem Lateinischen übersetzt von – – –. Heidelberg.

Berge, Rikard, 1904, Norsk Visefugg. Kra.

Bergstrand, Carl-Martin, 1935, Lucia i Västergötland. (FoF 22).
–, 1936, Gamla slaktseder i Västergötland. (FoF 23).
–, 1943, Tomas i Västergötland. (FoF 30).
–, 1944, Våra gamla berätta. Folkminnen från Västsverige. Göteborg.
–, 1949, Hallandssägner. Göteborg.
–, 1960, Gammalt från Kind 2. Säffle.
Boberg, Inger M., 1951, Lussegubben. (Danske Studier 46).
Bull, Edvard, 1912, Folk og kirke i middelalderen. Studier til Norges historie. Kra. og Kbh.
Celander, Hilding, 1928, Nordisk jul 1. Sth.
–, 1936 a, När firade våra förfäder jul? (FoF 23).
–, 1936 b, Lucia och Lussebrud i Värmland och angränsande landskap. (Svenska kulturbilder. Ny följd. 3:5). Sth.
–, 1939, Några Odensägner i motivhistorisk belysning. (FoF 26).
–, 1965, Lucia. (Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder 10). Oslo–Kbh.–Sth.
Delgobe, Harald, 1919, Tollak med lagabytto. (Maal og Minne 11).
Diplomatarium Norvegicum 1 og 5. Chra.
Daae, Ludvig, 1879, Norges helgener. Chra.
Eidnes, Hans, 1946, Tru og tradisjon. Gamalt frå Hålogaland. Trondheim.
Ernvik, Arvid, 1966, Folkminnen från Glaskogen 1. Lund.
Eskeröd, Albert, 1953, Årets fester. Sth.
Feilberg, H. F., 1904, Jul 1–2. Kbh.
de Fine, Bendix Christian, 1952, Stavanger Amptes udførlige Beskrivelse. Utg. av P. Thorsen. Stavanger.
Flatin, Tov, 1922, Gamalt fraa Numedal. Drammen.
Flatin, Kjetil, 1930, Tussar og trolldom. (NFL 21). Oslo.
Forsslund, Karl Erik, 1925, Med Dalälven från källorna till havet 2:3. Sth.
Foss, Ragnhild, 1949, Sekvensane i Missale Nidrosiense. På norsk ved – – –. Oslo.
Gad, Tue, 1961, Legenden i dansk middelalder. Kbh.
Gjerløw, Lilli, 1962, Imbredagene. (Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder 7). Oslo–Kbh.–Sth.
Hammarstedt, Edvard, 1900, Lussi (Meddelanden från Nordiska museet 1898).
Haukenæs, Th. S., 1885, Natur, Folkeliv og Folketro i Hardanger. Tredje Del: Ulvik. Hardanger.
–, 1904, Voss og Vosserne. Natur, Folkeliv og Folketro. Chicago.
–, 1905, Norsk Sagnskat. Bergen.
Hult, Ruth, 1937, Østfoldminne. (NFL 39). Oslo.
Hveding, Johan, 1935, Folkeliv og folketru på Hålogaland. (NFL 33). Oslo.
Janzén, Assar, 1948, De fornvästnordiska personnamnen. (Nordisk Kultur 7). Sth.–Oslo–Kbh.
Jenssøn, Christen, 1646, Den Norske Dictionarium Eller Glosebog. Kiøbenhaffn (faksimile-utg. Bergen 1946).
Kalén, Johan, 1927, Halländska folkminnen. Halmstad.
Kretzenbacher, Leopold, 1959, Sancta Lucia und die Lutzelfrau. München.
Leem 1923, Professor Knud Leems Maalsamlingar fraa 1740-aari. Utg. for Kjeldeskriftfondet ved T. Hannaas. Kra.
Lid, Nils, 1928, Joleband og vegetasjonsguddom. Oslo.
–, 1934, Den serlege folkelege tidsrekningi i Noreg. (Nordisk Kultur 21). Sth.–Oslo–Kbh.
Liungman, Waldemar, 1944, Luciafirandet och dess ursprung. Lund.
Lunde, Peder, 1924, Kynnehuset. Vestegdske folkeminne. (NFL 6). Oslo.
Løwold, Oluf A., 1895, Fra Dalene. Gammelt og Nyt. Stavanger.
Magnussen, Finn, 1836, Om indenlandske Helgeners Skrinlæggelse og Dyrkelse i Middel Alderen blandt Nordboerne. (Nordisk Tidsskrift for Oldkyndighet 3).
Mauland, Torkell, 1928, Folkeminne fraa Rogaland 1. (NFL 17). Oslo.
Mc Lennan, Katharine, 1938, Lussi. Untersuchungen eines schwedischen Mittwinterbrauches. Heidelberg.
Moe, Moltke, 1925, Folkeminne frå Bøherad. (NFL 9). Oslo.
Motland, Wilhelm, 1926, Segn og soga frå Dirdal. (Rogaland Historielag 12).
Munch, P. A., 1848 og 1859, Om vore Forfædres ældste Tidsregning, Primstaven og Mærkedagene. (Norsk Folke-Kalender).
Mørch, Andreas, 1932, Frå gamle dagar. Folkeminne frå Sigdal og Eggedal. (NFL 27). Oslo.
Nikander, Gabriel, 1911, Jul och nyår på Åland. (Svenska Landsmål ock Svenskt Folkliv).
Nilsson, Martin P:n, 1938, Julen. (Nordisk Kultur 22). Sth.–Oslo–Kbh.
Nilsson, Ragnar og Carl-Martin Bergstrand, 1955, Folktro och folksed på Värmlandsnäs 2. Säffle.
Nordbø, Olav, 1921, Aa jaagaa Taamaas. (Norsk Folkekultur 7).
Norden. Et maanedsskrift 4. 1867.

Olafsen, Olaf, 1915, Gamle Mands- og Kvindenavn i Hardanger. (Maal og Minne 7).
Olsson, Helmer, 1945, Folkliv och folkdikt i Vättle härad under 1800-talet. Uppsala.
Opedal, Halldor O., 1934 og 1937, Makter og menneske. Folkeminne ifrå Hardanger 2–3. (NFL 32 og 38). Oslo.
Pontoppidan, Erich, 1753, Det første Forsøg paa Norges Naturlige Historie, etc. 2. Kbh.
Rehnberg, Mats, 1950, Lucia. (Stockholms Stifts julbok).
Salveson, Aamund, 1924, Folkeminne. Stavanger.
Satori, Paul, 1936–37, Thomas, hl. (Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens 8). Berlin und Leipzig.
Schulenburg, Wilibald von, 1882, Wendisches Volkstum und Sage, Brauch und Sitte. Berlin.
Simonsuuri, Lauri, 1961, Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen. (FF Communications 182). Helsinki.
Skar, Johannes, 1908, Gamalt or Sætesdal 3. Kra.
Sköld, Per Edvin, 1917, Blekingesägner. Malmö.
Storaker, Joh. Th., 1921, Tiden i den norske Folketro. (NFL 2). Kra.
–, 1941, Sagn og Gaader. (NFL 47). Oslo.
Storm, Gustav, 1892, Om Amund Sigurdssøn Bolt og Urolighederne i det sydlige Norge. (Historisk Tidsskrift 3:2).
Strompdal, Knut, 1929, Gamalt frå Helgeland. (NFL 19). Oslo.
Støylen, Bernt, 1899, Norske barnerim og leikar med tonar. Kra.
Svensson, Sigfrid, 1945, Bondens år. Sth.
Sydow, Carl Wilhelm von, 1931, Om folkets sägner. (Nordisk Kultur 9). Sth.–Oslo–Kbh.
–, 1934, Kategorien der Prosa-Volksdichtung. (Volkskundliche Gaben John Meier dargebracht). Berlin und Leipzig.
Unger, C. R. ed., 1877, Heilagra Manna Søgur. Fortællinger og Legender om hellige Mænd og Kvinder. Efter gamle Haandskrifter. (Universitetsprogram for første Semester 1877). Chra.
Weiser-Aall, Lily, 1954, Julenissen og julegeita i Norge. (Småskrifter fra Norsk Etnologisk Gransking 4). Oslo.
Wille, Hans Jacob, 1786, Beskrivelse over Sillejord Præstegield i Øvre-Tellemarken i Norge, tilligemed et geografisk Chart over samme. Kbh.
Wimmer, Otto, 1959, Handbuch der Namen und Heiligen (2. Aufl.). Innsbruck.

Summary

Lucia, Thomas and "Tollak"in Scandinavian calendar lore

In Norway we have two names for December 13: "mongsmøss" and "lussi". These hark back to St Magnus Orknøyjarl and St Lucia. The name of "mongsmøss" is nearly gone from tradition, surely because Lucia is the name for the day in the printed almanacs.

As in many other parts of Europe, working is prohibited in Norway in "lussinatta" (the night of "Lussi"). In the south-western part of Norway we find a supernormal being, "Lussi", who controls the work prohibition, and a number of legends tell how she punishes those who transgress.

"Lussinatta" is in Norwegian tradition said to be the longest night of the year. Throughout the country it is told that the animals can speak that night. In stereotyped dites they characterise the night as being as long as two. Much of tradition of this day coincide with the tradition of the winter solstice. This applies also the prohibition of certain tasks, which both days primarily concern work implying that something goes round, such as baking, spinning, brewing, and the like. Frequently we also come across the idea that "lussinatta" is winter solstice, something which may have a learned calendar background.

On the other hand we have a rich tradition which tells that "lussinatta" is the beginning of the Christmas festival, and we meet proscriptions and prescriptions which can have nothing to do with "Lussi" as a supernormal being, nor with the winter solstice. Two circumstances far back in time may lie behind this:

One is that the Christmas fast during the Catholic period began on the day of Lucia,

and "imbredagene" (the ember days) before Christmas were thus Wednesday, Friday and Saturday after the day of Lucia. These ember days have had a rich and varied tradition which has survived to our days, and has without doubt contributed to giving December 13 such a dominating position.

But it cannot be denied that it is quite an interesting thought to go even farther back to pre-Christian days and point out that it appears as if the Norse calendar has operated with two Christmas months and that the difference between them fell on December 12–13.

In Southern Norway, "Lussi" is the dominating figure in the group of supernormal beings prowling the countryside: Christmas hogs, Christmas goats, "oskorei", "julerei" and whatever else they may be called. But it is characteristic that "Lussi" in this role has no independent tradition or primary tradition such as we meet her in legends and dites as controller that the work prohibition of circular tasks is obeyed. She becomes just another name for a being which already exists and enters this group of supernatural beings only because of the personification of the name for the day in the almanac. She is certainly not very old in this tradition.

In Sweden we sometimes meet a linguistic association between Lucifer (the devil) and "lussifärd" (Lucia's host). But in spite of great similarity in the pronunciation of the two words, the Norwegian tradition is too weak to make a connection between the two.

In the south-western part of Norway we have some scattered references that in the old days people used to dress up as "Lussi". The tradition is almost extinct in Norway and has survived far better in several places in Sweden. Doubtless we have here Nordic versions of continental customs involving dressed-up and masked crowds of people wandering about at Yuletide.

As in other parts of Europe, the supernormal being "Lussi" must in Norway have its name from the calendar day. Such personifications of name-days in the almanac are very common, often combined with calendar dites on the weather or working life.

Nearer Christmas we have two other calendar Christmas figures who have attracted much less attention: "Tomas" and "Tollak". The former is a personification of the name in the almanac on December 21, St Thomas, the latter of the day-name on December 23: Thorlak from Skålholt, Iceland.

As a calendar figure "Tomas" has a European distribution. Throughout Southern Norway he is included in metaphors and dites associated with the beer brewing. In Telemark and in Vestfold he is particularly associated with the hewing of the Yulelogs.

"Tollak", however, is exclusively Norwegian, and is known from Rogaland to Nordland. He too is associated with beer and brewing. In the metaphor he is known as "Tollak med logbøtten" (Tollak with the brewing vessel) and is the marking day for drawing beer in barrels. But he may also be the bogey of children and appears in pedagogical dites as "Tollak spole".

The calendar tradition referred to here mostly belongs to an older period. But the phenomenon of personification of the name for the day or of words with a double meaning we may find as a current process also in our days.

Brynjulf Alver, M. A.
Docent of Folkloristics and Regional Ethnology, University of Bergen, Norway

De nordiska medeltidsballaderna som folktrokällor

Eva Danielson

1

Den nordiska medeltidsballaden är representerad av över 800 typer. Åtskilliga av dem innehåller åtminstone någon detalj av intresse för en folktroforskare. Av de 539 typerna i "Danmarks gamle Folkeviser"(1) är det t.ex. närmare 250 som åtminstone i någon variant innehåller ett folktromotiv, och den proportionen bör också gälla för materialet från övriga Norden. För de färöiska balladernas vidkommande är talet snarast högre.

De 75 naturmytiska balladtyperna har folktroföreställningar som huvudmotiv. Detsamma gäller om de 55 trollvisetyperna, en undergrupp till kämpavisorna, som behandlar kämpars mellanhavanden med övernaturliga väsen. Men det är stor skillnad mellan de två grupperna; en skillnad som ligger lika mycket i inställningen till det övernaturliga som i själva den litterära stilen. I trollvisorna går hjälten nästan alltid segrande ur striden med jättar, troll eller dvärgar. Skildringen är oftast hållen i en drastisk och halvt skämtsam ton som skiljer sig markant från den allvarliga, man kan gott säga realistiska stilen i de naturmytiska balladerna. Dessa handlar i stort sett om människor som utövar trolldom mot andra människor, eller om människors möte med övernaturliga väsen – ett möte som kan sluta illa för den mänskliga parten.

Men det är alltså många ballader utanför dessa två grupper som innehåller folktrostoff. Man ska inte vänta sig att finna ett representativt tvärsnitt av nordiska folktroföreställningar i medeltidsballaden. Balladens dramatiska framställningssätt lämpar sig inte för en skildring av vardagliga händelser; vad den vill berätta om är tvärtom det som avviker från vardagen, det ovanliga eller till och med sensationella. De oftast skildrade händelserna är våldshandlingar av olika slag, som strider, överfall och mord, eller också kärlekshistorier, och gärna de två motiven i kombination. Huvudpersonerna är riddare och sköna jungfrur, med andra ord representanter för de högre ståndet. Om man någon gång får en glimt av dem under vardagliga omständigheter sitter jungfrun och sömmar guld på skinn, medan riddaren gärna är ute och jagar med hök och hund. När de två träffas spelar de guldtärning vid bredan bord.

Detta innebär att man i balladen aldrig träffar på några av de mängder av trosföreställningar som är knutna till det dagliga arbetet i ett hushåll och på åker och äng, eller som rör husdjuren och deras skötsel. De enda husdjur som regelbundet omnämns är hästar, och då ridhästar eller någon gång vagnshästar.

Ett annat stort område av folkliga föreställningar som man saknar i balladerna är det som gäller sjukdomsbot. Det förekommer att övernaturliga väsen förorsakar sjukdom hos en människa, och dessa sjukdomar leder i balladerna alltid till döden. Annars är den vanligaste sjukdomsorsaken, om den överhuvudtaget anges, sorg eller saknad, och då kan den sjuke naturligtvis bli frisk om anledningen till sjukdomen undanröjs. Gör den inte det, så tynar han bort och dör. Inte i något fall omtalas försök att bota en sjuk.

Av de övernaturliga väsen som funnits i svensk folktro och som brukar skildras i folksägner är det många som aldrig förekommer i balladerna: tomten, maran, vät-

tar och vittror, kvarngubbe, skeppsrå, bergsrå och gruvrå hör dit.

Vilka trosföreställningar kan man då finna i medeltidsballaderna? En kort sammanfattning skulle kunna se ut så här: En stor grupp handlar om möten med övernaturliga väsen. En annan skildrar hur människor utövar trolldom, antingen med hjälp av runmagi eller genom att förvandla andra människor till djur. Dessa förvandlingar utförs i allmänhet av illasinnade styvmödrar som förvandlar sina styvbarn till varulvar, hindar, ormar eller korpar. Man träffar också på ett antal föreställningar som har samband med barnafödande eller dödsfall; i det senare fallet är det fråga om att den döde går igen eller väcks till liv för en kort stund. En stark ödestro kommer till synes i de många exemplen på spådomar och sanndrömmar. Gruppen legendvisor berättar om föreställningar med anknytning till den kristna tron, oftast i form av underverk.

Utöver dessa större grupper av föreställningar möter man spridda exempel också på annat. Några ballader vittnar t.ex. om tron på namnets makt: när någon nämner en stridande riddares namn överger stridslyckan honom och han blir sårad till döds. Anknytning till strid har också många av de föremål med magisk kraft som omnämns. Det är svärd som härdats i drakblod och vinner alla strider, det är brynjor som gör bäraren osårbar och liknande.

Några av de här uppräknade företeelserna ska jag redogöra för litet närmare.

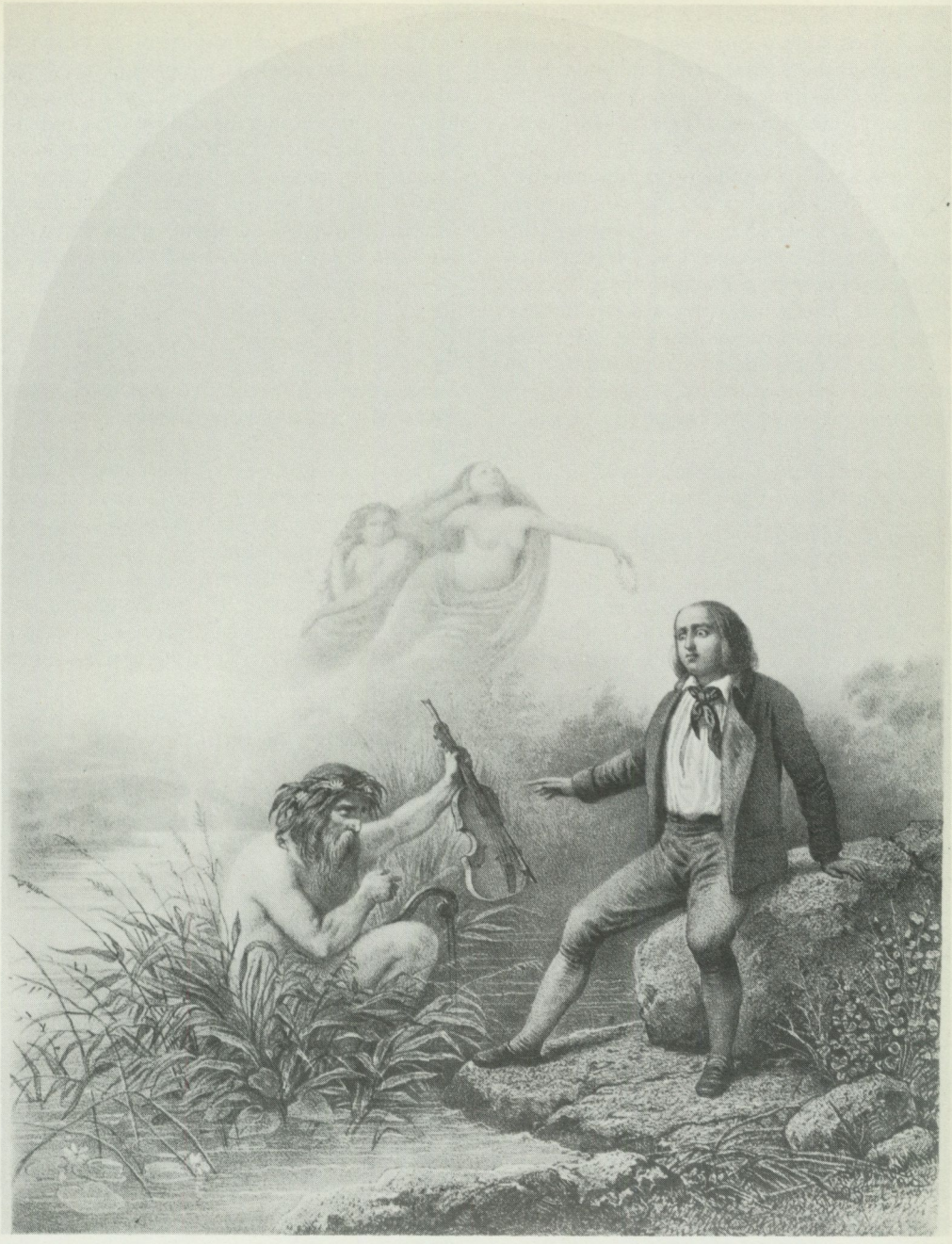
2

Av de övernaturliga väsen som förekommer i balladerna har jag redan nämnt trollvisornas jättar, troll och dvärgar. Mötet med dem slutar oftast med en strid, som hjälten vinner. Dessa väsen bor alla i grottor i berg. Av jättar och troll får man ofta en beskrivning, och det framgår med all önskvärd tydlighet att deras utseende skiljer sig från människors. Trollkvinnan kan t.ex. ha en lång näsa som hon rör om i elden med, och jätten är naturligtvis storvuxen. Med dvärgarna förhåller det sig litet annorlunda. De beskrivs knappast, men man får snarast det intrycket att de liknar människor, och förhållandet till dem är mindre fientligt. En rad färöiska ballader skildrar vänskapliga möten eller kärleksförhållanden mellan män och dvärgkvinnor.

Dvärgar uppträder också i de naturmytiska balladerna. Nästan alla de övernaturliga väsen som förekommer där har det gemensamt med dvärgarna att de har mänsklig gestalt. De kan indelas i två huvudgrupper: bergväsen, som inbegriper älvor, och vattenväsen. Till bergväsen hör alltså dvärgar och älvor samt ett väsen som brukar kallas "bergmannen". Till vattenväsen hör havsfrun och havsmannen eller näcken. Näcken uppträder enbart i mansgestalt. Näcken i hästskepnad, som man så ofta träffar på i folksägnerna, förekommer inte alls i balladerna, och inte heller näcken som spelman.

Dessa olika väsen uppträder i balladerna av den anledningen att de försöker locka till sig en människa, oftast för att få en man eller hustru. Utgången av försöket varierar högst betydligt. I flera fall lyckas det, och människan blir kvar hos det övernaturliga väsendet. Herr Bøsmer lockas ner i vattnet av ett kvinnligt väsen och får en dryck som gör att han glömmer sitt förflutna och stannar (DgFT 45). Kvinnan i "Jomfruen og dværgekongen" (DgFT 37) har fått flera barn med en dvärg, som hon besökt i berget om nätterna utan sina föräldrars vetskap. När hon slutligen berättar det för sin mor kommer bergmannen och hämtar henne och behåller henne hos sig. Flickan i "Bjærgemand lokker mø" (DgFT 522) lockas in i berget under falska förespeglingar om den rikedom som väntar henne där, och först när det är för sent upptäcker hon att hon blivit lurad.

Det händer också att en människa som varit bergtagen en tid räddas eller själv kommer undan, ibland med hjälp av magiska medel. I "Agnete og havmanden" (DgFT 38) återvänder Agnete till jorden efter många år hos en havsman som hon har barn med (2). Den unge mannen i "Havfru-



1. "Necken" av Nils Andersson (1817–65) återger ett motiv som har varit vanligt i yngre sägentradition: näcken överräcker fiol och stråke till spelmannen, som har uppsökt honom. Foto Nordiska museet.

ens tærne" (DgF 380) lyckas lura havsfrun och få med sig sin syster som varit fången på havsbottnen. Mannen som räddar en bergtagen kvinna är överhuvudtaget ett mycket populärt motiv, framför allt i trollvisorna(3).

I "Peder Gudmandsøn og dværgerne" (DgFT 35) har Peder lärt sig runmagi av dvärgens dotter, och med sin nyvunna kunskap lyckas han besegra dvärgen som lurat in honom i berget (också med hjälp av runmagi) och kan vända hem till sin fästmö. Den blivande brudgummen i "Harpans kraft" (DgFT 40) spelar så betvingande på sin harpa att havstrollet som tagit hans brud tvingas att lämna henne ifrån sig(4):

Han spelade barken af björkarne,
han spelade tornen och kyrkorne.

Han spelade hornen af qvickaste fä,
Han spelade liten Kerstin i sitt knä.

Vanligast är ändå att huvudpersonen på något sätt klarar sig undan bergtagning redan från början, genom list eller tur och någon gång med hjälp av magi. I "Jomfru narrer dværgen" (DgFT 513) går det mycket enkelt till. En flicka har under hot tvingats följa med en bergman för att bli hans brud, men just när de kommer fram till berget vänder hon sin häst och rider hem igen. I ett par balladtyper (DgFT 46 och 488) räddas en ung man från bergtagning genom att hanen gal i rätt ögonblick och tillkännager att natten gått till ända. Huvudpersonen i "Herr Magnus og bjærgtrolden" (DgFT 48) behöver bara tacka nej till inviterna från bergtrollet (som motsvaras av en havsfru i alla norska och vissa svenska texter), medan riddar Olof i "Elveskud" (DgFT 47) råkar illa ut då han försöker samma utväg. Bergtagen blir han visserligen inte, men älvorna sätter en sjukdom på honom som gör att han dör så snart han hunnit hem. Trollvisornas hjältar klarar sig genom att besegra eller döda sina övernaturliga motståndare i strid.

3

Balladerna har, som tidigare nämnts, också åtskilliga exempel på gengångartro. Gengångarna uppträder nästan alltid i den gestalt de hade under livstiden. Ofta har de något ärende att uträtta hos sina efterlevande. Den döde i "Fæstemanden i graven" (DgFT 90) besöker sin fästmö för att trösta henne och för att be henne sluta sörja honom. Så länge hon gör det kan han inte få ro i sin grav(5):

För hvar och en tår som du fäller på jord,
Min kista hon blifver så full utaf blod.

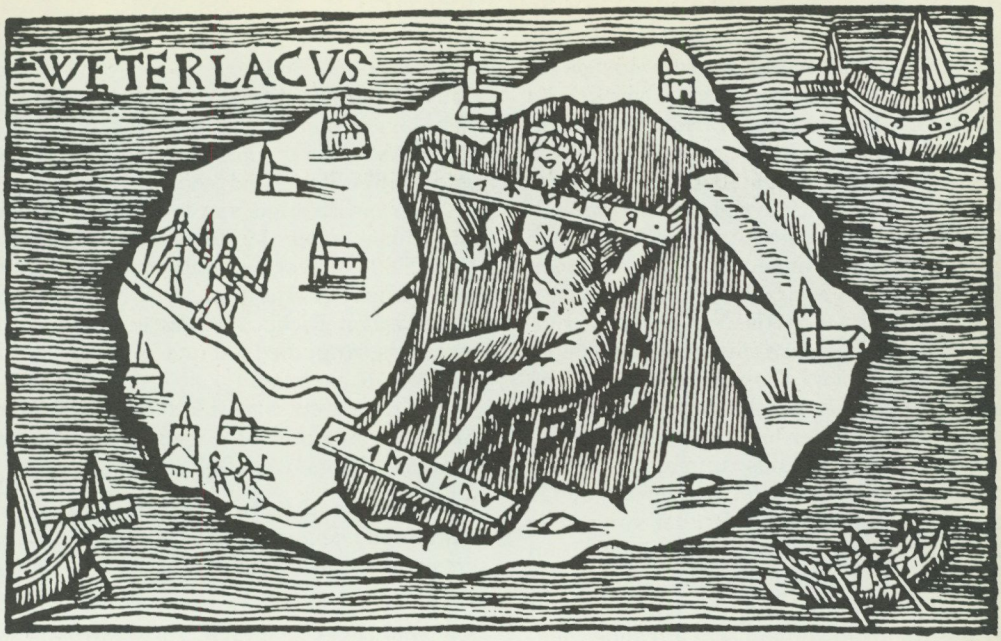
I några texter bär han för övrigt med sig sin kista på ryggen när han kommer till fästmön.

I "Fru Ingelil og hendes døtre" (DgFT 528) är det tre flickor som återkommer efter döden för att besöka och trösta sin mor. I "Moderen under mulde" (DgFT 89) är det däremot en död mor som hör sina små barn gråta och återvänder till jorden för en natt för att se efter dem. I alla tre fallen måste de döda återvända till dödsriket när tuppen gal på morgonen.

I "Rige herr Holgers hjemkomst" (DgFT 322) kommer Holger till sin hustru strax efter sin begravning för att varna henne för en förestående fara. I den svenska traditionen är hans ärende ett annat: han ber hustrun återlämna egendom som han orättmätigt kommit över under sin livstid. Samma ärende har herr Morten i en annan ballad (DgFT 92). Dess ord har nära överensstämmelse med folksägnernas berättelser om osaliga skälvrängare, som går igen därför att de orättmätigt tillskansat sig jord(6):

Jag fåer intet liggia
och Jagh fåer ingen Roo
För ähn Jagh haar warit [i] fouglesångh
bytt från mig den orätte Jord

Det händer också att de levande uppsöker de döda för att be dem om hjälp eller få något föremål som den döde fått med sig i graven och som de behöver för att lyckas med något företag som de ska ge sig in på.



2. Runmagi omtalas i medeltidsballaderna och i vissa äldre folksägner, t.ex. om Kettil Runske. Bilden ovan ur Olaus Magnus' "Historia om de nordiska folken" visar trollkarlen Gilbert sittande i en håla på Visingsö i Vättern, fjättrad till händer och fötter av Kettils runkavlar.

"Orm Ungersvend" (DgFT 11) söker upp sin döde far i hans grav för att få svärdet Berting, som han vill ha för att döda en jätte. Men han får inte svärdet med sig förrän han lovat fadern att också använda det till att hämnas hans död. I en färöisk ballad (7) uppsöker flickan Hervik sin döde far och ber om hans svärd just för att hämnas hans död med det, medan Ungen Svendal i balladen med samma namn (DgFT 70) får med sig en mängd magiska föremål från sin döda mor, som han väcker upp för att få hjälp.

4

Av alla de exempel på trosföreställningar och magiska bruk som förekommer i balladerna är runmagin det absolut vanligaste och det som är mest utmärkande för balladdiktningen. Jag tänkte därför beskriva denna företeelse mer ingående än de övriga beläggen på folktro. Utanför balladdiktningen stöter man mera sällan på beskrivningar av runmagi. I äldre källor som Edda-dikterna och sagalitteraturen träffar man emellertid på en hel del exempel. Runmagi är magi som utförs med hjälp av runor. Att man skriver en magisk formel med runor under en period då runalfabetet är den enda kända och allmänt använda skriften är självklart. Men tron på runornas magiska kraft har av allt att döma hållit sig kvar långt fram i tiden. Man har funnit åtskilliga runinskrifter från medeltiden som tytts som magiska formler, liksom amuletter med runtecken, och det har förekommit att man ristat skyddsrunor på diverse föremål ända in i sen tid. I Norge har en rest av tron på runmagi levt kvar till vårt sekel i uttrycken *runemeister, runekall* eller *runekjerring* för trollkunniga personer, och att utöva trolldom kallas ofta för

att *runa*. Men i stort sett är belägg på runmagi mycket ovanliga i sentida uppteckningar. Däremot finner man exempel på att en skildring av hur runmagi utövas kan ha en mycket likartad motsvarighet i en folktrosuppteckning. Effekten av magin är densamma men ordet runor nämns inte. Det förekommer för övrigt också inom balladgenren att runmagi-motivet faller bort utan att beskrivningen av hur trolldomen utövas ändras i andra avseenden.

I balladerna utnyttjas runmagin huvudsakligen på fyra olika sätt: som kärleksmagi, som vädermagi, för att framkalla sömn, och slutligen för att binda övernaturliga väsen och djur eller locka djur till sig.

I en del fall används runmagin av övernaturliga väsen, och det händer att de lär ut den till människor. Men det vanliga är att denna form av trolldom utövas av en människa mot en annan människa, och i de allra flesta fall i form av kärleksmagi. Det är nästan alltid en man som använder denna utväg för att få en kvinna förälskad i sig, och ofta har han först försökt fria eller förföra flickan men fått nej. Då ristar han runor på något föremål och kastar det i flickans knä eller in under hennes kläder. Det föremål som används till att rista formeln på är inte alltid specificerat. Ofta heter det bara (DgF 77 A 17):

Saa skreff hand thi rame runer,
hand kaste denom y iunfruens skiød:
ther sprang dy blodige thaare
vd aff hindis negle-rod.

Men ibland får vi veta att "Unngersuenndtt skriffuer runnenn paa lilliequist" (DgF 80 A 2). Av detta kan vi inte dra några andra slutsatser än att runorna ristades på trä; "liljekvist" tillhör, som vi ska finna, balladens formelspråk. I ett fall befinner sig mannen ombord på ett fartyg och vill locka en flicka att komma till honom (DgF 74 B 3):

Saa skreff hand dy ramme ronner,
kaste dem udt for lannde:
hand bad dem flyde thil lannde,
iomfru Blidelille thil hannde.

Blidelille kommer gående på stranden och hittar två rosor som ligger och flyter vid strandkanten. Hon tar upp dem och sticker dem i klänningsärmen. När hon kommer hem lägger hon dem på sin säng. Vid midnatt vaknar hon plötsligt och längtar så starkt efter Tidemand, som skrev runorna, att hon måste stiga upp ur sängen och gå till hans skepp. I "Ungersvends runer" (DgFT 80) skriver den unge mannen runor på en liljekvist eller lindekvist och ger dem till en tjänsteflicka, som lägger dem på sin matmors säng, med samma resultat som i föregående exempel.

Ytterligare ett sätt att komma åt sitt offer är att lägga runor på stigen eller spången som hon ska gå över (DgF 74 A 9):

Saa skrøff hand thi rame runer,
hand lagde denom paa dy spaannge:
alt som hun iumfru Blidelild
skulde offuer gange.

Så gör också dvärgen i "Jomfruen og dværgekongen" (DgFT 37) när han vill locka till sig en kvinna. I den kusliga balladen om "Kong Valdemar og hans søster" (DgFT 126) blir kungens syster förförd med hjälp av runmagi. Runorna läggs på en spång som hon ska gå över. I några varianter läggs de på hennes säng. Den förförda prinsessan blir med barn, och när hennes bror, kung Valdemar, upptäcker det piskar han ihjäl henne i en mycket realistiskt skildrad scen. Det är bara ett av många exempel på det tragiska öde som ofta drabbar den som blivit utsatt för runornas starka makt.

I "Kong Valdemar og hans søster" är det inte förföraren själv som beslutar sig för att ta till runmagi, som han uppenbarligen inte behärskar. Han har förgäves uppvaktat prinsessan en längre tid, men hon vill inte veta av honom. Till sist går han till sin syster, kung Valdemars drottning, och erkänner att han misslyckats i sina försök. Då säger hon (DgF 126 A 20–22):

Huad est du for en elskoffuenss mand:
men du di ramme ronner icke kannd!

Her stannder ieg, en kuinde:
well wille iegh di ronner finnde.

Iegh will skriffue dig roner i haand:
sielff skall du bere denem frem.

Detta är inte enda exemplet på att man kan anlita en runkunnig person om man inte själv har lärt sig runmagi. Herr Tidemand, som vill locka jungfru Blidelille ombord på sitt skepp (DgFT 74), frågar om ingen ombord på fartyget kan "di rame runer". Styrman kan runor, visar det sig, och hjälper Tidemand. I "Lokket med runer" (DgFT 526) har den unge mannen försökt förföra en flicka och misslyckats. En häxa med en runstav åtar sig mot löfte om en guldkedja som betalning att hjälpa honom få flickan (DgF 526 str 17):

Gamle Kælling slog over hende sin Runer-
ne-Stav,
saa det gjaldt i hendes uskyldige Sjæl.

Men här stöter vi på ett drag som verkar litet främmande för balladernas framställning av runmagin. Förklaringen ligger väl till största delen i att de förut citerade exemplen är närmare 300 år äldre. De kommer ur danska visböcker från 1500- och 1600-talen, medan "Lokket med runer" bara är känd i tre upptecknings från 1880-talet. Här anlitar mannen alltså en professionellt trollkunnig person, medan man annars är van att se runmagin som amatörens speciella utväg i en situation där det krävs trolldom. Ber han någon annan om hjälp så är det en släkting eller vän som råkar vara runkunnig. Det förekommer på ytterligare några ställen att den som utövar runmagi kallas för trollkvinna (det är alltid kvinnor), men dels brukar det då vara vädermagi som ska åstadkommas, dels är det inte tal om att ta emot betalning.

Kärleksrunornas effekt är stark, omedelbar, och omöjlig att undgå om man inte tar till någon ännu starkare mot-trolldom. Vi har redan sett hur en flicka som fått runor kastade i knät reagerar så kraftigt att blodet sipprar fram under naglarna (DgF 77, cit. ovan s. 132). Denna beskrivning återkommer på ett par andra ställen i samma formelstrof (DgFT 75 och 78).

Vad som sedan händer är att kvinnan uppsöker mannen om natten. I några fall får vi höra hur hon plötsligt vaknar vid midnatt och beskriver för sin goda vän eller tjänarinna hur hjärtat värker och hur hon känner sig som om hon legat bunden i järn (DgFT 74 B, 77, 79 B, 80). Och så måste hon ovillkorligen stiga upp och ge sig av till mannen, även om hon tror att det kommer att leda henne i fördärvet. I "Ridder Stigs runer" (8) har riddar Stig velat kasta runor på liten Kirstin och passar på medan han serverar vin vid bordet. Men förargligt nog hamnar runorna i stället under prinsessans klänning. Stig frågar sin fostermor till råds och undrar om han bör resa bort för att undgå följderna av sitt misstag. Men fostermodern säger att det inte är någon idé (DgF 76 A 16):

Dett du will ride till werssens ende:
i afften kommer hun for din sengi.

Hon vet mycket väl att när runornas magiska kraft väl har drabbat någon finns ingenting att göra. Det är oåterkalleligt, och att den i det här fallet har drabbat fel person ändrar inte på det förhållandet. Fostermodern råder Stig att ligga som en död i sin säng när prinsessan kommer till honom. Det lyckas han också göra, trots att prinsessan gör vad hon kan för att förföra honom. När saken kommer ut ger kungen Stig sin syster, prinsessan, till hustru som belöning för hans ridderliga uppförande.

I "Ridderens runeslag" (DgFT 73) säger herr Peder till sin vän Olof att han skulle kunna locka till sig vilken kvinna som helst med hjälp av sina runor, inklusive Olofs fästmö. Han går till väga på ett sätt som vi hittills inte träffat på: han spelar på harpa och blåser i lur. Olofs fästmö hör Peder spela och känner genast att hon måste gå till honom, trots att hon tydligen är medveten om riskerna. Hon törs inte ta med sig någon annan än sin lilla hund som

sällskap trots att hon är rädd att vara ute ensam om natten. Peder släpper inte in henne – för honom är det hela bara ett vad, och han vill inte bedra Olof. Inte heller vill han låta någon av sina män eskortera henne hem, och så måste hon gå ensam tillbaka igen (DgF 73 B 28):

Stolt Mette lild med hendis liden Hund:
De maatte selff gange igiennem den Lund.

På vägen möter hon Olof, och hon blir så förtvivlad vid tanken på att han ska ha förstått var hon varit att hon tar sitt liv.

Den magiska makten hos musik nämns på flera ställen i samband med runmagi. I "Herr Tønne af Alsø" (DgFT 34) sitter dvärgens dotter och spelar på en harpa när hon får syn på herr Tönne, som kommer ridande. Hon tänker locka honom till sig och börjar slå "ronne-slag" på harpan så att fåglarna glömmer att sjunga (DgF 34 B 9):

Der blombstris marck, der løffues riiss,
der kunde di roenner for-uennde:
her Tønni sin hest med sporen tog,
hand kunde dog ey undrende.

Runspel kan, förutom att väcka kärlek, också användas till andra ändamål (jfr t.ex. DgFT 40 "Harpans kraft", s. 130 ovan). Musikens makt är ett motiv som återkommer ofta i balladerna, men eftersom ett uttryckligt samband med runmagi oftast saknas får det snarast betraktas som ett motiv för sig.

Runornas makt att framkalla sömn finner man bara några belägg för i balladerna. Flickan i "Søvnrunerne" (DgFT 81) har slagit vad med en ung man om att hon ska kunna dela säng med honom en natt och fortfarande vara jungfru nästa morgon (9):

hon lade på sengen dhe lakanen blå
dhe rame runer skref hon der på

Ungersven satte sig i Sengen nidh
han sombna för än han lade sig.

Sedan blir det en lätt sak för flickan att vinna sitt vad, för den unge mannen sover i flera dygn och vaknar inte förrän hon väcker honom.

Elin i "Frændehævn" (DgFT 4) tänker hämnas på sin man, som dödat hennes bröder, genom att i sin tur döda hans söner, som är på tillfälligt besök. Som i det förra exemplet passar hon på när hon bäddar deras sängar, och hennes tillvägagångssätt beskrivs på samma vis (DgF 4 A 33):

Hun redde deris senge paa bolster bla,
saa skreff hun søffuene-runer der-paa.

Därpå dödar hon dem medan de sover.

Balladen "Kvindemorderen" (DgFT 183) handlar om en flicka som luras att rida bort med en uppvaktande kavaljer som visar sig vara en mångmördare. När han talar om för henne att han tänker döda henne som han dödat många kvinnor förut, kommer hon i några norska varianter att tänka på en utväg: "Kann inkje mi rúninne hjelpe meg" (10). Mördaren lägger sitt huvud i hennes knä, och "Runesvevnen på en rann" (11). I övriga norska samt svenska och danska varianter övertalas mördaren att låta flickan löska hans hår, och han somnar med huvudet i hennes knä utan några antydningar om att hon åstadkommit detta med avsikt. Balladen är spridd över stora delar av Europa, men det är bara i en enda variant från Storbrittanien som ett motiv liknande det norska antyds. Flickan får där mannen att lägga huvudet i hennes knä och "Wi a sma charm she lulld him fast asleep" (12).

Vädermagi omtalas på åtskilliga ställen i balladerna, men det är långtifrån alltid som det uttryckligen sägs att den åstadkoms med hjälp av runor. Vädermagi används alltid mot fartyg till havs. Antingen framkallar någon en storm i den förhoppningen att skeppet ska gå under och besättningen drunkna, eller åstadkommer man vindstilla så att skeppet inte kommer någon vart. Vädermagin misslyckas emellertid ganska ofta. Av någon anledning finns det just mot den magiska medel att ta till.

I "Jomfruen i bjærget" (DgFT 36) är en man ute och seglar när han får höra en sjungande kvinnoröst inifrån ett berg. Han skickar en pojke att hämta kvinnan, som

uppenbarligen bor i berget och alltså får antas vara av övernaturlig börd. Pojken lurar med sig kvinnan, och på vägen ner till stranden och skeppet delar hon med sig av sina kunskaper åt honom (DgF 36 B 11–12):

Aldt ded di gick ad veien frem,
hun lerde hanem ronern paa huidenn haand.

Hun kiende hanem weiredt adt vende
och blidenn bøer adt sende.

Kvinnan vill inte följa med ombord, utan i stället framkallar hon en storm och går tillbaka in i berget. Men pojken minns vad han lärt och räddar skeppet med besättning. Hur han går tillväga får vi tyvärr inte reda på.

I "Karl og Margrete" (DgFT 87) har Margrete lurats ombord på ett fartyg och är på väg att föras bort när hennes mor ingriper (DgF 87 A 25–26):

Ttha skall ieg thett wende,
thi skall ike børren faa:
førrind hun iumfru Mergrett
och thett hun thaalle maa.

Dett var greffindenn,
hun stod och saa der-paa:
hun giorde det med di ramme ronner,
di kunde icke børren faa.

Det blir vindstilla i flera dagar, skeppet kommer inte iväg, och Margrete sitter tyst hela tiden. Slutligen tycks styrman ha förstått vad som är fel. Han säger att de inte kommer att få någon vind förrän Margrete förmås att tala, och man lyckas lura henne att säga något. Genast får skeppet medvind.

Att havsfrun, eller sjöjungfrun, har makt över vädret har varit en allmänt spridd trosföreställning, som vi också träffar på i några ballader. I "Havfruens spådom" (DgFT 42) har kungen fängslat en havsfru för att hon sänkt sju skepp för honom. Och i "Herr Luno og havfruen" (DgFT 43) möter Luno en havsfru som säger åt honom att vända hem igen, annars ska hon förstöra hans skepp. Luno vill inte ge med sig för en havsfru, och hon börjar sätta sin hotelse i verket (DgF 43 str. 10–11):

Den første bylle, den haff-frw kaaste paa,
synder daa ginge bode seggell och raa.

Denn anden bylle, den haffru skød,
silcke-segell i haffuet flød.

Men havsfrun har gett sig på fel person, för Luno kan skriva runor (str. 14–15):

Hand skreff dy roner paa lili-quest,
hand band den haffru med stuor lest.

Hand skreff di roner paa lile-grenn,
hand bandt den haffru til en stienn.

Därmed är vi inne på det sista av runmagins användningsområden, det att binda övernaturliga väsen och betvinga djur.

I "Rådengård og ørnen" (DgFT 12) möter Rådengård en örn när han är ute och rider. Denna örn får nog snarast betecknas som ett övernaturligt väsen i örngestalt. Den hotar Rådengård att våldgästa hans gård och skada hans fästmö och systrar. Men riddaren lyckas skriva runor med vilka han binder örnen (DgF 12 A 11–12):

Thett wor riggenn Rauffuengaard,
hand buocker vndder liende-quist:
thaa skreff hand thi rame roner,
som hand for langenn weste.

Saa band hand ørnenn aff bieedderlund
saa hyggt offuer alle quest:
"Och hør du thett, thu grume ørrenn,
mynn kierist skalt thu nu mest."

I en norsk variant frågar örnen om Rådengård inte vill lösa "dei sterke jönnband, som heller saa hart paa meg" (13) – samma klagomål som vi hört från några av de kvinnor som utsatts för kärleksmagi. Bindningen med runor uppfattas alltså här som något fysiskt påtagligt.

Peder Gudmandsøn, som blivit bergtagen och lärt sig runor av dvärgens dotter (som för övrigt säger sig vara en bergtagen människa), använder runorna mot dvärgen för att bli fri: "hand kaster hannem ronner igien" (DgF 35 A 18) och lämnar därefter berget (DgF 35 A 32):

Nu liger den wilde duerrig,
di roener thuinger hannem till døede:
nu haffuer herre Peder Gudmandsen
fangit sin fæstemøe.

Exakt vad Peder har gjort dvärgen får man knappast klart för sig, men det troligaste är att han har bundit honom med runor. En annan tänkbar tolkning är att Peder kastat någon sjukdom på dvärgen, men det vore i så fall det enda exemplet på sjukdomsframkallande runor inom balladdiktningen.

Herr Nelus i "Brudefærden til hedenland" (DgFT 71) skall på friarfärd till ett främmande land. Han vill försöka få den hedniske kungens dotter till brud, men han har hört att det ska gå vita björnar vid kungsgården och att ingen kristen man kan komma förbi dem. Hans mor ger honom "en lilyquest, er sprungen aff lilly-rod" (DgF 71 A 5) och säger att björnarna kommer att falla ned för hans fötter. När Nelus kommer fram slår han björnarna med kvisten och de blir genast spaka. Eftersom vi här har att göra med den i runmagiska sammanhang vanliga liljekvisten törs vi nog räkna med att detta är tänkt som runmagi trots att inga runor nämns. I en annan variant (DgF 71 E) kastar Nelus runor på björnarna för att lugna dem. I den texten har han inte fått någon kvist med sig.

Nelus träffar kungadottern, som blir förtjust i honom och gärna vill ha honom. Hennes far är däremot inte så vänligt stämd och sätter friaren på prov: han måste locka samman alla skogens djur och alla havets fiskar innan han kan få flickan. Men hon hjälper honom (DgF 71 A 15–16):

Tthett wor hiedensk konings datter,
skreff runer vnder synn skiennd:
alle dy dyrr, y skoffuen er,
dy speller for kongen ind.

Tthett wor frøcken Malfred,
skrøff roner med huiden hand:
ald thi fesk, y haffuet war
thi lieger paa huiden sand.

Den norska balladtypen "Friarferdi til Gjøtland"(14) har också motivet med de vita björnarna som släpps loss mot den främmande friaren. Denne frågar om någon ombord på hans skepp kan rista runor och får ett jakande svar från en man som säger att han lärde sig runor när han var ung(15). Sedan hör vi inget mer om detta, och när friaren väl stiger i land hugger han ned vilddjuren med sitt svärd. Det är tydligt att man här inte förstått vad runmagin ska användas till.

I det just nämnda exemplet framgick det att den runkunnige mannen har lärt sig runor som ung. Eftersom han kallas "vnngenn Asbiørnn" kan man tänka sig att han lärt konsten som barn. Rådengård tar till runmagi "som hand for langen weste" (DgF 12 A 10), och i en norsk variant har han lärt sig runor av sin mor(16). När Tidemand vill locka Blidelille till sitt skepp får han hjälp av sin styrman som kan runor och "var saa liddenn, der hand dem nam" (DgF 74 A 5). Riddar Stig lärde sig runor för sju (eller fler) år sedan. Det är tydligt att konsten att bruka runmagi gärna bör ingå i en balladhjältes eller -hjältinnas uppfostran. På flera ställen beskrivs en kvinnas färdigheter ungefär som i följande strofer(17):

Hun kand alt med hender giøre,
som lere bør en quinde;
hun kand bog och runne-maall,
och røde guld kand hund spinde.

Hun kand alt det, vere maa,
som lere bør en quinde:
hun kand bog och rune-maall,
de vilde diur kand hun binde.

Om en man sägs på motsvarande sätt(18):

Han kunde Runer och kan kunde book
Och alle dhe konster han sigh företogh.

Att kunskap i runmagi ansågs som något önskvärt framgår också av att älvor försöker förmå en ung man att stanna hos dem i följande ordalag (DgF 46 Be str. 7–8):

Hør thu, fogerenn unnger-suend!
wilt thu hoss oss bliffue:
tha skall ieg kiennde thig roner och bog
och buode lesse och skriffue.

Ieg skall kiennde theg biørnnen at binde
och basin op thill thenn eg:
dragen met sit møgle guld
skall rømme aff land met thig.

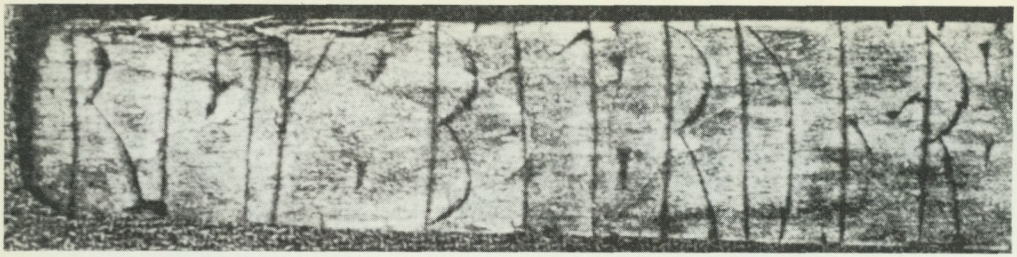
De belägg på runmagi man finner i medeltidsballaden uppvisar en ganska stor variationsrikedom, för att inte säga en viss förvirring. Man kastar runor, man skriver runor på liljekvist, man ristar runor, man skriver runor på vitan hand eller slår runslag på harpa. Ibland får man inte veta ens så mycket, utan det sägs bara att någon kan runor, och så använder han dem på något inte närmare specificerat sätt. Man får ett starkt intryck av att den som skrev eller sjöng visan faktiskt inte begrep riktigt vad runmagi egentligen var för något. Motivet är vanligast i 1500- och 1600-talens adelsvisböcker, och redan här märker man en viss osäkerhet inför motivets utformning. Av de elva balladtyper som har runmagi som enda huvudmotiv är det sex som enbart finns i äldre visböcker (DgFT 74–75, 77–80). En sjunde typ finns bara belagd i äldre visböcker i Danmark, Sverige och på Island, men upptecknades på 1800-talet i Norge (DgFT 76, "Ridder Stigs runer"). En åttonde typ har två äldre belägg, varav det ena har runmagi-motivet och det andra inte, samt tre texter från 1870-talet som alla saknar det. Det är "Ridderens runeslag" (se ovan s. 133), där en man skryter för en vän med att han kan få vilken kvinna som helst, och sedan lockar till sig vännens fästmö genom att spela på sin harpa och lur. Motivet med musikens trollmakt kan ju lätt tolkas som något helt naturligt: en person blir förälskad i någon för att han eller hon spelar så vackert. Det finns också mycket riktigt åtskilliga ballader på det temat, men de slutar normalt med bröllop, inte med självmord som i "Ridderens runeslag". Just den balladtypen blir trovärdig och begriplig först om man tänker sig att kvinnan vet att hon genom trolldom oåterkalleligen gripits av åtrå till en annan man än sin fästman och därför ser döden som enda utvägen. Möjligen har motivet ändå uppfattats på det viset i det här fallet, eftersom balladen levt kvar i traditionen och bibehållit det tragiska slutet. Annars vill man gärna tänka sig att den borde ha förändrats och fått ett slut som passade bättre till den handling som återstår när det övernaturliga draget är borta: en kvinna som vill bedra sin fästman med en man som hon fallit för därför att han spelar harpa så bra.

Strängt taget kan man säga att en sådan omdiktning faktiskt har gjorts, nämligen i den norska balladen "Valiknut" (19), som det också finns ett fragment av på svenska (20). Den handlar om en flicka som hör Valiknut spela på harpa. Hon går och knackar på hans dörr och tillbringar natten hos honom. På morgonen ber hon att få en morgongåva av honom, men han hotar att klå upp henne, och då springer hon sin väg. Detta är en ren skämtvisa med ett nonsensartat omkväde.

Balladen om riddar Stig och hans runor (se ovan s. 133) har också råkat ut för en omdiktning i mindre allvarlig riktning i "Per Svinaherde" (DgFT 527). Svinaherden går och sörjer över att han inte kan få prinsessan, men på natten kommer hon till hans rum, kliver upp i sängen till honom och gör sitt bästa för att förföra honom. Nästa morgon går svinaherden till kungen och klagar över att han inte får sova i fred för prinsessan. Hon blir då tillsagd att gifta sig med svinaherden, som genast avslöjar att han egentligen är en kungason. Till stora delar är handlingen identisk med den i "Ridder Stigs runer" och skildras i nästan samma strofer, men runmagin saknas och tonen är onekligen en annan. Bl.a. finner vi också här ett omkväde i skämtvisestil. Motivet med kvinnan som tvingar sig på en man har uppenbarligen uppfattats som mycket lustigt – något av upp-och-nervända världen. Det finns flera skämtvisor på det temat.

5

Vi vet att tron på runmagi med största säkerhet var levande ännu i slutet av 1100-talet. Åtskilliga runfynd från Bergen



3. "Ristek:bot:runar." Detalj av en runkavel från 1300-talet, funnen vid utgrävningar i Bergen. Runorna har ristats på alla fyra sidorna av en fyrkantig, i ena ändan avbruten träpinne. Den bevarade texten är ett exempel på runmagi av hedniskt ursprung, kanske med syfte att väcka kärlek: "Jag ristar botrunor, jag ristar bärgningsrunor, enfalt mot alverna, tvefalt mot trollen, trefalt mot tursarna – – – mot den skadliga 'skag'-valkyrian så att hon aldrig skall kunna fastän hon alltid vill. Skadevållande kona! Ditt liv – – – jag sänder på dig, jag sejdar på dig ulv-argskap och pina. Måtte olidlig pina och 'ioluns' elände fara på dig! Sitt du aldrig, sov du aldrig – – – Älska mig som dig själv! Berist rubus rabus et arantubus laus abus rosa gaua – – –". Efter Viking, band 27, 1964.

vittnar om det(21). Det är väl rimligt att anta att den ännu inte dött ut då balladgenren började bearbetas för nordiskt bruk knappt hundra år senare. Eftersom runmagin saknar motsvarighet utanför Norden och de nordiska balladdiktarna måste ha hämtat motivet någonstans kan man våga gissa att inspirationen kommit från en då gängse folktro. I våra tidigaste balladtexter, de som finns nedtecknade i 1500- och 1600-talens adelsvisböcker, finner vi motivet fullt utbildat och oftast återgivet i de formelbundna strofer som utmärker balladgenren. Under den här perioden är tron på runmagi antagligen inte särskilt spridd längre, men i balladerna lever den kvar. I detaljer, som i beskrivningen av hur magin utförs, märks redan en viss osäkerhet, men i det stora hela är skildringen av runmagin övertygande. Särskilt kärleksmagin, det vanligaste motivet, är ju högst påtagligt skildrad: det runmärkta föremålet som oftast kastas in under kvinnans kläder eller läggs i hennes säng och alltså bör komma i direkt kontakt med huden; den rent fysiska åtrå den uppväcker, och som verkar helt mekaniskt. Det spelar ingen roll om den råkar drabba fel person, eller om kvinnan inte alls tycker om mannen och har avvisat honom tidigare, hon måste ändå gå till hans säng. Det är helt följdriktigt att detta kan få katastrofala följder för hennes del, men det kan också sluta med giftermål.

Men man börjar märka en förändrad syn på motivet i vissa balladtyper där en man använder sig av runmagin enbart för att kunna förföra en kvinna och sedan lämna henne. Nästa steg är att runmagimotivet helt faller bort och bara förförelsemotivet återstår, som i "Valiknut". Vi har också sett att åtskilliga ballader, vilkas handling bygger enbart på ett runmagimotiv, försvinner helt ur traditionen efter 1600-talet. Det förekommer också att runmagi omnämns i texten men att motivet sedan tappas bort, säkert därför att man inte förstått anspelningen på runor. Allt detta pekar på att tron på runmagi, i varje fall i den form den har i balladerna, försvunnit från den allmänna föreställningsvärlden, något som bestyrks av bristen på belägg i andra källor. Men trots allt har den överlevt i balladdiktningen, om än i mindre omfattning än tidigare. Motivet har kommit att ingå i den fasta arsenal av formelartade uttryck och strofer som balladdiktningen till stor del

bygger på, och det förekommer t.o.m. att en ballad som diktas ganska sent efter förebild av en utländsk berättelse förses med ett runmagimotiv som förebilden saknar(22). Det har i viss mån kommit att bli så att när man ska skildra ett trolldomsmotiv i en ballad så bör det vara runor med. Runmagin har blivit en omskrivning för flera olika typer av magiska bruk, helt enkelt därför att det hör till balladernas litterära stil. Något liknande tycks ha skett i norsk folktradition, där uttrycket att *rune* står för trolldom i största allmänhet.

Det skulle vara mycket intressant om någon runolog ville ge sig i kast med de belägg på folklig tro på runmagi som balladerna kan uppvisa. Så vitt jag vet är det ingen som gjort det hittills(23). Det är synd – det är ändå ett ganska omfattande material, som kanske kunde hjälpa till att belysa tron på runornas magiska kraft.

Noter

1 Danmarks gamle Folkeviser I–XII, Khn 1853–1976 (= DgF). Förkortningen DgFT står för balladtyp med nummer i DgF.

2 Om visans troligen sena ursprung, se *Iørn Piø,* Overnaturlige væsner i nordisk balladetradition. II. DgFT 38 Agnete og havmanden. (Danske studier 1970, s. 24–51.) (Även som: Meddelanden från Svenskt visarkiv 27.)

3 Se t.ex. DgFT 41 och 44, *L. Heggstad & H. Grüner-Nielsen,* Utsyn yver gamall norsk folkevisedikting, Kra 1912 (=Utsyn), 4–8 och 19, *N. Djurhuus & C. Matras,* Føroya Kvæði. Corpus Carminum Færoensium, I–VI, Khn 1941–72 (= CCF), 59 och 65.

4 *E. G. Geijer & A. A. Afzelius,* Svenska folkvisor 3, Sthlm 1818, nr 91 [:II] str. [9, 10].

5 *Geijer & Afzelius,* a.a. 1, Sthlm 1814, nr 6 str. [14].

6 1500- och 1600-talens visböcker. Utg. af A. Noreen, H. Schück, J. A. Lundell, A. Grape. 2, Sthlm & Uppsala 1900–15, s. 280. Jfr *B. af Klintberg,* Svenska folksägner, Sthlm 1972, s. 33–34, 198–99.

7 CCF 16.

8 DgFT 76. Med titeln "Ridder Stigs runer" avses här bara vissa texter av DgF 76 "Ridder Stigs bryllup", nämligen A 1–46, B 1–27, C och D, samt texter med motsvarande innehåll i den övriga nordiska traditionen. Resterande texter av DgF 76 innehåller bara en skildring av ett bröllop och bör räknas som en typ för sig.

9 1500- och 1600-talens visböcker 3, Sthlm & Uppsala 1916–25, s. 348.

10 *H. O. Nygard,* The Ballad of Heer Halewijn. Hfors 1958 (FFC 169), s. 165.

11 *M. B. Landstad,* Norske Folkeviser. Chra 1853, nr 70, not till str 20.

12 *F. J. Child,* The English and Scottish Popular Ballads 1, Boston & New York 1882, nr 4 A 11. Nygard är emellertid misstänksam mot denna text, se a.a. s. 311 ff.

13 *Sophus Bugge,* Gamle norske Folkeviser. Chra 1858, nr 3 str. 13.

14 Utsyn 66.

15 *Ådel Gjøstein Blom & Olav Bø,* Norske balladar. Oslo 1973, nr 41 str. 12–13.

16 Bugge, a.a., nr 3 str. 11.

17 DgF 474 A 28, 31. Se också CCF 173 och *S. Grundtvig & J. Sigurðsson,* Íslenzk fornkvæði I–II, Khn 1854–85, nr 28, bägge varianter av DgFT 298.

18 1500- och 1600-talens visböcker 2 s. 291.

19 DgF IX s. 179.

20 *Bengt R. Jonsson,* Svensk balladtradition 1, Sthlm 1967, s. 772.

21 Se t.ex. art. Kjærlighetsmagi i Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid. Malmö 1956 ff.

22 *Vésteinn Ólason,* Alvara í gamni og íslensk fornkvaeði (Opuscula 5. Khvn 1975 [Bibliotheca Arnamagnæana 31.], s. 278–290.), s. 288 ff. Jag tackar docent Bengt R. Jonsson, som fäst min uppmärksamhet på denna uppsats.

23 Se t.ex. *Sigurd Agrell,* Senantik mysteriereligion och nordisk runmagi. Sthlm 1931. Dens., Lapptrummor och runmagi. Lund 1934. *Hans Brix,* Studier i nordisk runemagi. Khvn 1928. *Anders Bæksted,* Målruner og troldruner. Khvn 1952. (Nationalmuseets skrifter. Arkæologisk-Historisk Række 4.) *Magnus Olsen,* Om troldruner. Uppsala 1917. (Fordomtima . 2.) Art. Runmagi i Svensk uppslagsbok. 2 uppl. Malmö 1947–55. Art. Runemagi i Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid.

Summary

Nordic mediaeval ballads as sources for folkbelief research

The Nordic mediaeval ballad consists as a genre of more than 800 types, and in several ballad types folkbeliefs are of great importance. In one group of ballads, the "nature-mythical" ballads, man's relation to supernatural powers or beings constitutes the plot. We also have another group of ballads, in which knights and other heroes fight against giants and trolls. While in the former group the result of the meeting with the supernatural is often disastrous for man, in the second group the human heroes beat and destroy their supernatural antagonists. The difference between these two groups of ballads is much the same as between legends and folktales.

Not all supernatural beings found in folkbeliefs proper are represented in the ballad tradition. Generally speaking, fairies and water sprites are the dominating figures in ballads. The supernatural beings try to entice or charm human beings in order to get a wife or a husband. In some ballads we are told about revenants haunting their relatives.

The most frequent folkbelief motif in the ballads is, however, the magic of runes. The information on the magic of runes in the ballads is of great value, because it is almost completely missing in more recent folklore materials. Otherwise we have only a few allusions to this phenomenon in such nouns as the Norwegian "runemeister" (master of runes), designating persons with supernatural abilities.

From archaeological findings at Bergen we know that the belief in the magic power of runes still existed late in the 12th century. Probably the ballad-makers in the 13th and 14th century were inspired by a contemporary belief in the magic of runes. In the ballad-books from the 16th and 17th century the magic of runes is a part of the arsenal of stereotyped formulas which characterize the ballad as a genre. The purpose of rune magic in the ballads is 1) to evoke love, 2) to make people sleep, 3) to influence the weather, and 4) to bewitch supernatural beings or animals.

Eva Danielson, B. A.
Curator at the Swedish Center for Folk Song and Folk Music Research, Stockholm, Sweden

Sägnens struktur och funktion

Juha Pentikäinen

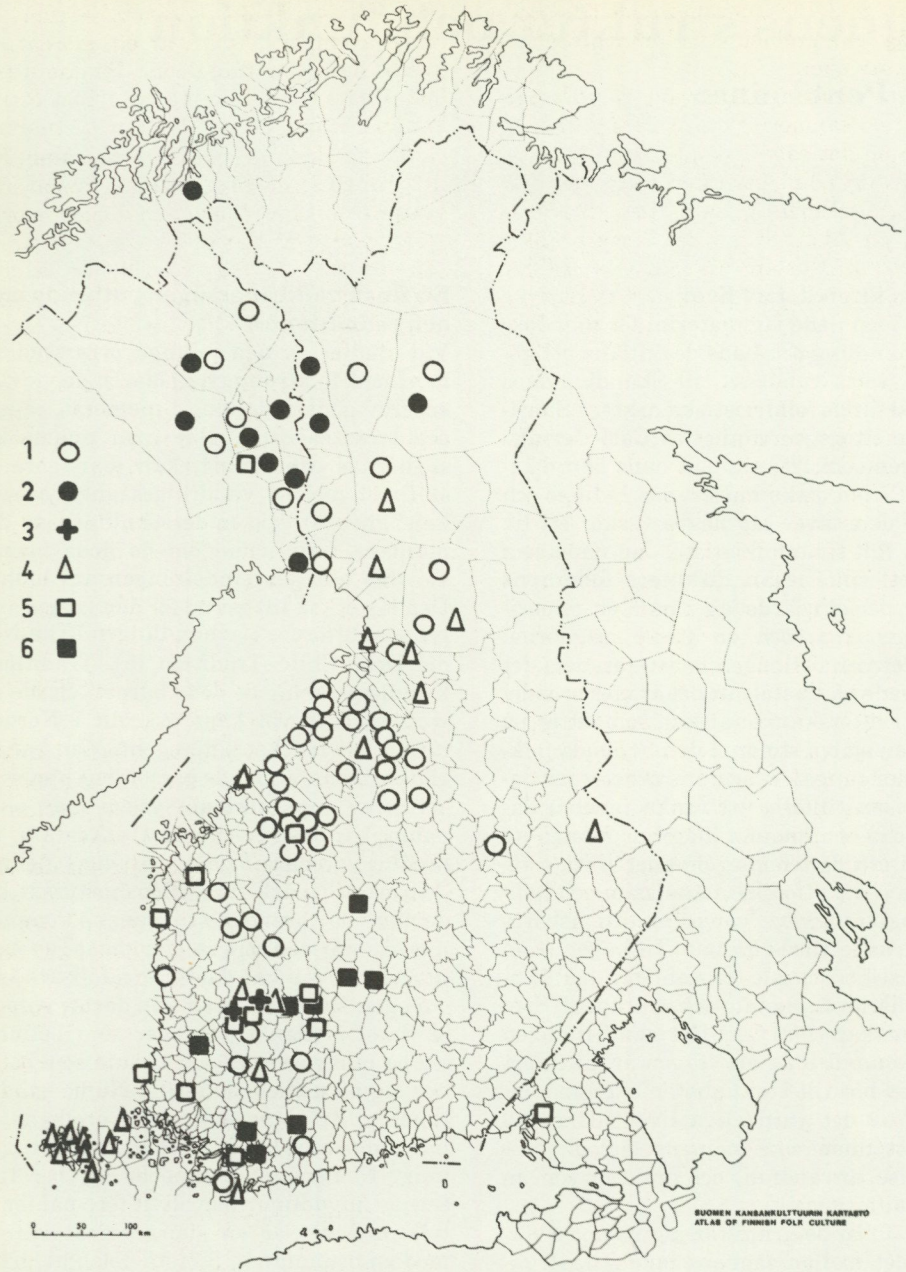
Sägnen är en del av livet

År 1965 samlade jag material för min doktorsavhandling och hade då tillfälle att göra en lärorik rundresa till Skandinaviens och Tysklands folkloristiska arkiv. I Stockholm emottogs jag vänligt av Carl-Herman Tillhagen som lät mig bo i hans hem i Lidingö. På Nordiska museet och Lidingö och mellan dem levde jag några veckor ett liv som "a full time folklorist". Jag hade som novis ett tillfälle att diskutera folklorens natur; speciellt lärde jag känna en minoritet, zigenarna, och en genre, sägnerna. Carl-Herman Tillhagen konstaterade, i det han visade på en stol, att det är mera värdefullt att utforska människan som sitter på stolen än själva stolen. I den berömda folkloristiska sängen i lärarens arbetsrum hade novisen tillfälle att tänka igenom dagens tema och komma ihåg hur många av hans företrädare hade glömt det viktigaste, nämligen att utforska människan och hennes omgivning. Det var på traditionsbäraren, menade Carl-Herman Tillhagen, som folkloristiken skulle koncentrera sig(1). – En replik lärde jag mig också utantill. Som sägenforskare har Carl-Herman Tillhagen alltid kommit ihåg att "sägen är diktning, men den hör till verkligheten". "Sägnen är en del av det vardagliga livet." Han vill närmast undersöka sägnens biologi, dess betydelse, användning och funktion som en del av allmogens liv.

I det följande granskar jag närmast förhållandet mellan sägnens innehåll, struktur och funktion. Materialet jag behandlar är hämtat från ett centralt sägenkomplex i finsk folklore, nämligen det som handlar om döda barn som ber om kläder(2).

En finsk vandringssägens utbredning och redaktioner

Vid studiet av den folkliga prosatraditionen med folktroinnehåll har man använt en grov genreindelning i memorat, sägner och trosutsagor(3). När man undersöker sägnernas utbredning, kan man göra en skillnad mellan vandringssägnen och lokalsägnen(4). Vid undersökningen av den nordiska traditionen om de döda barnen var den här genreindelningen användbar. Den låg också till grund för den korpusanalys som utfördes i avhandlingen "The Nordic Dead-Child Tradition"(5). Traditionskomplexet kring de döda barnen visade sig vara mycket väl känt överallt i Norden, men också mycket heterogent. Man har berättat memorat om de personliga upplevelserna av supranormala väsen med olika namn, till exempel myling, utkasting, utbörding, ropare, gast, byting, liekkiö, ihtiriekko, äpärä. Traditionshistoriskt hör de nämnda väsendena till samma komplex, men de har sedermera genomgått en egen utveckling och har därför som folktroväsen sin egen karaktär. Man kan därför göra en skillnad mellan traditioner som befinner sig på numenstadiet och sådana som befinner sig på nomenstadiet(6). Numenstadiet innebär att upplevelserna är otolkade, de har ännu inte fått sin traditionella uttydning. Nomenstadiet innebär att berättelsernas huvudfigur har blivit föremål för en tolkning: det är en supranormal varelse med en benämning. Största delen av materialet var sägner som inte innehöll några namn, men interpretationen var dock klar: den supranormala figuren var ett mördat, odöpt barn. I avhandlingen var tyngdpunkten i analysen lagd på traditionens reli-



1. Utbredningen av sägenredaktionerna. 1 = huvudredaktionen, 2 = norrbottniska redaktionen, 3 = lokal redaktion i Satakunda, 4 = den dramatiserade versionen, 5 = den västfinska redaktionen, 6 = den sydfinska redaktionen.

giösa innehåll. Frågorna hörande till vandringssägnens problematik lämnades utanför diskussionen.

Många vandringssägner om de döda barnen har en samnordisk utbredning. Ett undantag är det sägenkomplex som handlar om hur det döda barnet ber om kläder. Det syns vara allmänt känt i finsk tradition liksom på Åland och i det finskspråkiga Norrbotten. Kartan här intill visar utbredningen och de viktigaste redaktionerna.

1: Huvudredaktionen

Den redaktion som har den största utbredningen och det mest stereotypa innehållet kan exemplifieras av följande uppteckningar: "Det sas i min hemtrakt att om missfall kastades ut, började det ropa och skrika. Det sas att det var ett barn, det där kallades äpärä. Dom brukade skrämma barnen för äpärä och säga att äpärän stod och vred på riset och grät och sa: 'Vänta bara, det sticker på mina ben, jag vill ha strumpor och skor.'" (Norrbotten, Tärendö, ULMA 3504:9.) "Det var en gång två pigor på en gård som var ute för att plocka bär. Plötsligt hörde de en röst under en rishög: 'Mor ge mig skor och strumpor till foten, riset sticker i foten.' Pigorna berättade hemma om rösten som de hade hört. När man gick till rishögen, fann man ett barnskelett. Senare vart det uppenbarat, att skelettet hörde till ett barn, ett mördat barn som den ena pigan hade fött. Hon hade dödat sitt barn för tio år sedan. (Punkalaidun. SKS Eino Saari KRK 45:3. 1935.)

Sägnens kärna är en formelaktig replik: det dödade barnet ber att få strumpor och skor antingen av sin mamma eller pappa eller av de båda föräldrarna. Ofta hörs rösten i närheten av ett bekant spökställe. Man antar att orsaken till spökandet är att någon har mördat sitt barn och gömt det och att det är skelettet som spökar.

2: Den lokala norrbottniska redaktionen

I Norrbotten och norra Österbotten känner man en lokal tradition med en viss variation av huvudredaktionens replik, som i följande exempel: "Äpärä är ett mördat, utkastat barn som inte döpts. Jämmern från äpärä hörs runt omkring en, ljudet uttrycker äpäräs jämmer och klagan, tystnar aldrig förrän den får kristlig begravning. Folket tror på äpärä. Ett sådant utkastat barn gråter och säger: 'Far ge mig skor, mor ge mig strumpa på Karjalankangas (på Karjalaheden sticker granbarren mina fötter).'" (Norrbotten, Korpilombolo, ULMA 3504:8.)

"*Äpärä på Karvola-heden.* Där på Karvola-heden säger dom, att där har blivit en äpärä kastad. Man hör en röst där, som ropar: 'Far ge mig skor, mor ge mig strumpa, barren sticker i foten på Karvola-heden.' Karvola-heden, Karvolan kangas, är en tallhed nära Erkheikki by i Pajala socken." (Norrbotten, Pajala, ULMA 4481.)

Den här lokala redaktionen har en prägel av ortssägen. Den hänvisar till ett berömt spökställe i Pajala socken i Norrbotten.

3: Den lokala redaktionen i Satakunda: stenen tynger, riset sticker

I två socknar i Satakunda i västra Finland känner man en annan lokal redaktion, som kan exemplifieras av följande uppteckning: "I Viljakkala socken finns Hirvikoski backe i ändan av Hirvilahti vik. Fiskarna hör ofta under nätterna jämmer där och följande ord: 'Riset sticker, stenen tynger.' Det var förr i världen en flicka som gömde sitt döda barn bredvid nämnda plats. Hon lade barnets lik i gropen och ris på det och rullade en stor sten över stället."

Alla varianter hörande till lokaltraditionen beskriver samma barnmord, sägnen har också prägeln av ortssägen. Alla varianter är knutna till samma ort.

4: Den dramatiserade versionen: barnet ber om kläder och avslöjar sin mor

Framför allt på Åland samt vid kusten av Bottniska viken känner man en redaktion med dramatiserat innehåll: barnet inte bara ber om strumpor och skor, utan sägnens kärna ligger i avslöjandet av modern till

det dödade barnet. Ett exempel är följande variant från Sund, Åland: "Min mormor som var hemma från Brändö berättade om ett varsel som inträffat där. Det var en flicka som misstänktes att ha gjort av med ett barn men ingen visste det säkert. En kväll när några ungdomar var ute och rodde tillsammans med den flickan, hördes ett rop: 'Anna, min mor, som sitter mitt i båten och ror, ge mig både strumpor och skor!'" (SLS 560, Ragna Ahlbäck 1945.)

Min informant Marina Takalo kände också till den här vandringssägnen som hon hade hört i Kuusamo i norra Finland: "Man är på väg till kyrkan med båt och ror vid en hed. Då hörs det barngråt från heden: 'Oj, oj min mor, du går till kyrkan som Guds barn, du har grävt ned mig här, och ror ändå till kyrkan som en stolt människa.' Modern hade brutit samman"(7).

5: Den västfinska redaktionen:
vantar, strumpor, skor, jag fryser

I västra Finland känner man en redaktion som inte har så stereotyp formelreplik som de tidigare redaktionerna. Det hörs rop och oväsen; barnet ber om kläder då det fryser. Till exempel: en kvinna hade dödat sitt barn och grävt det i strandens sand. Hela sensommaren hade barnet ropat till sin mor: 'Min mor, hösten kommer, gör mig strumpor och kjollakan.' Kvinnan hade inte fått ro för sitt barn innan hon hade anmält att hon hade dödat sitt barn. (Saarijärvi. SKS Saarijärven yhteiskoulu 3912, 1932.)

6: Den sydfinska redaktionen:
vintern kommer, kläder behövs

"I ett hus hörs barngråt varje natt. Man undrar över det. En av husets folk har en dröm. Barnets röst säger i drömmen: 'Här är det kallt.' I drömmen visas det ställe varifrån rösten kommer. Det är från vinden vid skorstensmuren. Man går och tittar på platsen och finner barnets lik. Man undersöker saken. Det visar sig att husets dotter har fött ett oäkta barn, dödat det och gömt det på vinden." (Viipuri, SKS HAKS, Maire Selon 33771, 1946.)

Traditionshistorisk bakgrund

I min avhandling har jag visat att hela traditionskomplexet beträffande det dödade, odöpta barnet i Finland har skandinaviskt ursprung. Den gamla sedvänjan att sätta ut barn blev förbjuden i lag efter kristendomens ankomst. Den kristna missionstiden innebar en högkonjunktur för föreställningar om de supranormala väsen som betraktades som själar av de döda barnen. Sägnernas högkonjunktur infann sig flera århundraden senare, då barnamord blev ett av de brott som oftast ledde till dödsstraff. Sägnen om barnet som ber om kläder syns också ha västligt ursprung. Den är känd i de trakter på Finlands västkust som har haft mest aktiva skandinaviska kontakter över Bottniska viken. Redaktionen 4 syns vara äldre än redaktionen 1. Redaktionerna 2 och 3 är lokala redaktioner som härrör sig från redaktionen 1. Redaktionerna 5 och 6, som inte har ett så stereotypt innehåll, hänvisar till de äldsta elementen i sägenkomplexet: barnet ber om kläder, då det inte har en fullständig likklädsel. Det är ett dödsväsen utan status(8).

Väsentligt är, att det mördade odöpta barnet har blivit nedgrävt utan fullkomliga begravningsriter. Det har inte fått den sedvanliga likklädseln, de obligatoriska likstrumporna och skorna. Det är osaligt och spökar därför att det saknar status i dödsriket(9). I några sägenvarianter berättas det hur man slutade att höra röster efter det att man hade kastat antingen strumpor, skor eller andra delar av likklädseln på det ställe där det spökade. I en uppteckning omtalas att det hördes barnskrik bakom ett stenröse nära kyrkan. "Några sade att det hördes bakom kyrkogårdsmuren. Det var en som sade: 'Vad vill du?' Barnet svarade: 'Jag är utan lakan, ge mig ett rent och fint lakan.' Åhöraren bar dit ett rent lakan och lade det i röset så att det doldes av stenarna, gick dit morgonen efter för att se; då var lakanet borta och ingen hörde rösten, hörde barnskriket efter det." (Huittinen, SKS Emilie Lehmussaari KRK 128:5, 1935.)

"En fattig tjänstepiga hade grävt ner sitt



2. Andar efter mördade barn troddes oroa hästar. Ville körsvennen se gasten skulle han hålla en kniv mot hästens öga. Häggestad, Västergötland. Foto Nordiska museet.

döda barn i den här backen. Barnet var alltså utan välsignelse. Senare hördes där ofta barnskrik. En vandrare frågade, när han hörde barnskriket: 'Varför skriker du?' – 'Jag har ingenting på mig', sade barnet. Vandraren kastade sin näsduk åt det håll rösten hördes och läste Herrens välsignelse. Senare har man inte mera hört barnskriket från backen." (Hämeenkyrö, SKS HAKS Onerva Kivelä 27173, 1944.)

"Förr i tiden fanns det en äpärä i Vaaranperänoja vid sommarvägen mellan Korpilombolo kyrkby och Ahtanajärvi by. Denna äpärä ansågs vara ett i hemlighet av sina föräldrar, som voro ogifta, mördat barn. Fadern lär ha strypt barnet och sänkt liket i bäcken. Barnet var endast någon vecka gammalt och odöpt. Denna äpärä brukade anropa folk, "som nattetid gingo vägen fram", berättar den laestadianske predikanten och f.d. hemmansägaren Abraham Kero i Ahtanajärvi och fortsätter: "Den följande sommaren, 1886, två veckor efter midsommaren, dog min salig broder Gustafs en månad gamla barn, och jag skulle till kyrkbyn för att köpa liksvepning. Då jag sent på natten på återvägen passerade Vaaranperänoja hörde jag barnsnyftningar följa mig. Mellan snyftningarna ropade det gång på gång: 'Vitkaa, vitkaa (kasta, kasta).' Jag förstod genast att äpärä ville ha en bit av liksvepningen. Jag stannade och rev en remsa av tyget och kastade den i den riktning varifrån jag hörde gråten. Äpärä upphörde att snyfta och jag kunde fortsätta min väg.



3. En kristen jordfästning med prästens tre skovlar mull på kistan och församlingens psalmsång behövdes enligt folktron för att garantera den dödes salighet. Därför var det mördade barnet, vars lik gömts undan av modern, osaligt. Målningen ovan är en detalj av en väggbonad från 1782. Foto Nordiska museet.

Sedan dess lär ingen ha hört denna äpärä. Tydligen fick det stackars barnet ro efter detta." (Norrbotten, Korpilombolo, ULMA 8462, s. 3–4.)

Sägnens idé är att poängtera hur nödvändigt det är att utrusta liket med den obligatoriska klädseln. Det dödade barnet är utan status: det har en bristfällig likklädsel. Klädseln behövs för att det skall komma in i dödsriket. Enligt den fornfinska folktron behöver en död skor(10) under resan till dödsriket. Föreställningen om en bristfällig likklädsel som orsak till spökeriet syns vara känd på ett större område än den ifrågavarande sägnen. Så är sägner om döda barn som ber om kläder mycket sällsynta i rikssvensk tradition(11).

Enligt Bengt af Klintberg är följande skånska text den enda otryckta varianten i Nordiska museets folkminnessamling: "En annan spökhistoria var vid en bäck. Precis vid en bro hittade de ett naket barnlik. En kvinna som bodde i ett hus bredvid, Åhuset kallades det, störtes titt och tätt av barnskrik. Hon tyckte det var otrevligt och rådgjorde med en gammal barnmorska, som skulle förstå sig på spöken och sådant. – Jo, sade denna, du skall ta en barnsärk och hänga under bron, så tystnar nog barnet, för hon var naken då de slängde na i, hon vill ha nået på se. – Detta gjorde den andra kvinnan, och det blev tyst vid ån." (NM EU 45143, Spökhistorier 3.)

Mera känt är motivet 'den döde går igen och begär klädesplagg' i svenska gengångarsägner. Följande tre typer har alla relativt hög frekvens i vissa delar av Sverige: 1. Död, begravd på kyrkogården, går igen och

begär klädesplagg (strumpor, vantar etc.). Denna sägentyp är vanlig i södra och västra Sverige (12). 2. Drunknad, som plundrats på kläder, går igen och klagar över att han fryser, vill ha en tröja eller stövlar. Den är vanlig i Bohuslän (13). 3. Död barnsängskvinna, begravd på kyrkogården, går igen och begär ett plagg till ett barn som fötts i graven. – Vanlig i södra och västra Sverige (14).

Traditionshistoriskt har, som redan nämnts, sägnen "Det döda barnet ber om kläder" skandinaviskt ursprung. Den innehåller element som knyter sägnen till det allmänna traditionskomplexet beträffande de döda utan status. Sannolikt är att sägnen på Åland har fått sitt väsentliga innehåll och sin grundformel av dessa element och av de i den skandinaviska folkloren allmänna sägnerna på temat "Det mördade liket eller dödade barnet avslöjar mördaren". Likklädseln som det spökande barnet ber om har samma betydelse för det som ett namn eller välsignelsen. Barnet behöver en övergångsrit för att komma in i dödsriket eller – enligt kristen tradition – bli saligt. Att kasta ut delar av likklädseln innebär en "rite of aggregation", varigenom det får medlemskap i gruppen av familjens tidigare avlidna medlemmar.

Sägnens strukturkedjor

Ovanstående redaktionsanalys och traditionshistoriska granskning har närmast gjorts på den innehållsliga nivån. När man studerar en folkloristisk text, kan man göra skillnad mellan följande nivåer: språk, stil, innehåll och struktur. På den språkliga nivån *(texture)* studerar man den lingvistiska dimensionen. På den innehållsliga granskar man de väsentliga element i handlingen som kan översättas från ett språk till ett annat. På stilistisk nivå studeras bl.a. de formler som är typiska för folklig diktning, t.ex. sagans "Det var en gång". Strukturanalysen innebär att man skiljer ut från berättelseenheterna de strukturelement som är oavhängiga av innehållet. Man kan då göra en skillnad mellan till exempel den manifesta och den latenta strukturen (15).

I folkloristiken har strukturanalysen oftast använts i sago- och mytforskningen. Mera sällan har man försökt att finna de strukturkedjor som kanaliserar sägner.

När man studerar den folkloristiska strukturanalysen, måste man komma ihåg Propps syntagmatiska analys på grundval av undersagorna som ledde till att han fann 31 funktioner och framlade sina strukturanalytiska teser (16). Propps fyra teser är följande: 1. Funktionerna är sagornas konstanta element; de är oavhängiga av personen som utför dem. De är de beståndsdelar av vilka sagan är uppbyggd. 2. Antalet funktioner är i undersagan relativt litet. 3. Funktionernas inbördes ordning är alltid likadan. 4. Alla undersagor representerar en enda typ av struktur.

Propps sagoanalys har utvecklats bl.a. av A. J. Greimas, Eleasar Meletinsky, Claude Bremond och Alan Dundes. Dundes föreslog termen "motifeme" i stället för Propps "funktion". De franska strukturalisterna Greimas och Bremond har liksom Meletinsky försökt att anpassa Propps tankar till Lévi-Strauss' metod. När man definierar vissa funktioner som motsatser av samma grundenhet eller varianter av samma enhet, kan man komma till ett mindre antal funktioner än Propp. Så har Greimas, Meletinsky och Bremond varit mera intresserade av att beskriva det konkreta folklorematerialet än Propps tredelade funktionskedja, i synnerhet av de logisk-semantiska förhållanden som kanaliserar folklore. I synnerhet Bremonds analys innehåller idéer som skulle kunna passa för den egentliga narratologin (17).

I en analys av sägnens struktur är idéer av de nämnda forskarna användbara men inte direkt utan modifierade till sägenmaterialet.

En skillnad mellan sagan och sägnen är deras olika längd. Sägnerna är ofta mycket kortare än sagorna. Det är alltså färre strukturella enheter i handlingen i sägnerna än i sagorna. Några av de strukturella

kedjorna som använts i sagoanalysen syns användbara också i den strukturella behandlingen av sägnerna. Granskningen av förhållandet mellan struktur och funktion förefaller även kunna vara givande.

Trossägnens struktur: Brist – brist upphävs

Som konstaterades i det föregående handlar sägnen om den supranormala situation som det odöpta mördade barnet befinner sig i: det är utan status i dödsriket. Flera varianter, speciellt de som hör till redaktionerna 5 och 6, följer det här schemat. Till exempel: "Man hade hört barnskrik vid landsvägen nära Tupurla by i Kaisaniemi. Det hade jämrat: 'Jag har inget på mig.' Någon hade kastat sin näsduk mot skriket." (Mouhijärvi, SKS K. Laitakari 127, 1936.)

Samma strukturschema kan finnas i flera sägner på temat de döda utan status, inte bara döda barn. Ur religionshistorisk synpunkt kan man konstatera att det här schemat syns höra till det äldre stadiet i sägnens utveckling.

Varningssägnens struktur: Förbud – normöverträdelse – övernaturliga konsekvenser

Barnamordet var också en normöverträdelse som närmast var aktuell för kvinnor som födde barn utom äktenskapet. Flertalet sägenvarianter berättade av kvinnor följer varningssägnens strukturschema. Först i början beskriver man en norm, efter detta berättar man om normöverträdelsen och i slutet av sägnen om de supranormala eller profana straffrättsliga följderna av förbrytelsen. I redaktionerna 1, 2, 3 och 4 finns varianter som hör till det här strukturschemat. Ytterst vanligt är schemat i redaktionen 4, "Det dödade barnet avslöjar sin moder": "Det var en gång ett barn som spökade därför att det var dödat och inte hade blivit begravt i välsignad jord. Dåförtiden for man från Ranua till Simo kyrka därför att man inte hade en egen kyrka i Ranua. Det var en grupp av kyrkofolk som rodde ner på Simo å. Den gamla kvinnan i Pekkala gård hade varit med i samma båt och efter vad Pekkalas gammelmora berättade mig hade man börjat höra jämrande barnskrik från en skog. Man hade hört: 'Liisa Saukko är min moder. Strumpa, sko i min fot, riset sticker i foten.' Modern till detta barn hade varit i samma båt. Men dess moder hade förlorat medvetandet så att hon inte kunde andas. Detta barn var oäkta och därför hade modern dödat det. Det är en mycket gammal händelse därför att Pekkalas gammelmora har varit död länge, och när hon dog, var hon 90 år gammal." (Ranua, SKS A. Särkelä KRK 248:3, 1935.)

Traditionshistoriskt hör det här schemat till det yngre stadiet av sägnens utveckling; det bör ha uppstått då barnamordet var ett allmänt brott. Man varnade flickor för att gömma sitt missfall eller döda sina oäkta foster eller barn. Beträffande barnamordets aktualitet är det betecknande att det här strukturschemat har varit det mest populära bland de kvinnliga berättarna. De manliga berättarna har föredragit det följande strukturschemat.

Underhållningssägnens struktur: Förbud – normöverträdelse – konsekvenser eller brist – flyktförsök eller brist upphävs

Några varianter av sägnen har ett annat schema och en annan funktion. Sägnens kärna är inte varningen utan den skickliga lösningen av en supranormal företeelse. Huvudfiguren är den orädda person som löser det supranormala problemet. "I ett hus hör man barnskrik varje natt. Man undrar över det. Då har en bland husfolket en dröm och hör barnets röst säga: 'Här fryser jag så mycket.' I drömmen ser han det ställe varifrån rösten kommer. Det var på vinden vid skorstensmuren. På morgonen gick man att se på platsen och fann ett barnlik. Det visade sig att husets dotter hade fött ett oäkta barn, dödat det och gömt det på vinden vid spismuren." (Viipuri, SKS HAKS, Salme Huhti 33604, 1946.)

"Äpärä är ett lönnmördat och utkastat barn, odöpt är det också. Om det bör döpas, då man hör det, vet jag inte. Äpärä gråter och säger: 'Far ge mig sko, mor ge mig strumpa.' Och då man hör det, så skall man kasta till den något, en strumpa, vante eller trasa eller så, då stannar äpärä där bredvid och nöjer sig. Äpärä försöker omringa en, den går i en vid cirkel omkring en och man hör ett klagande ljud. När man hör det, så skall man vända sig åt det håll, varifrån ljudet kommer. Aldrig får man vända ryggen åt en äpärä, det är farligt. Om en äpärä får övertaget, kan man bli vansinnig. Än hör man ljudet från ett håll, än från ett annat, och slutligen är det framme vid en. Det enda sättet är då att svära vanliga svärord, de värsta man kan. Man skall aldrig välsigna en äpärä, för äpärä är aldrig välsignad. Man förbannar den hellre och så skall man säga till den att gå till den som rår om den." (Norrbotten, Jukkasjärvi, ULMA 7189, s. 19–20.)

Repliksägnens struktur: Den supranormala repliken – dess interpretation

Sägnens kärna är det supranormala väsendets replik. Den har fått en mycket stereotyp form som varierar lokalt såsom konstaterades i redaktionsanalysen. Sägnens livskraft syns närmast bero på den intressanta stereotypa repliken. Så har speciellt de yngre upptecknings-garna av sägnen en mycket enkel struktur, antingen bara repliken eller repliken och dess korta interpretation: "Mor gör mig strumpa, far gör mig sko, riset sticker i foten." (Raahe, SKS Henna Korpi KRK 211:4, 1935.) – "'Anna, min mor skall ge mig strumpor och skor', ropade det mördade barnet på ett ställe där en flicka dödat sitt barn." (Saltvik, SLS Ragna Ahlbäck 1945.)

Ortssägnens struktur: Spökeri på ett ställe – dess interpretation

En större grupp av sägner kunde kallas för ortssägner, därför att tyngdpunkten i interpretationen ligger i beskrivningen av ett spökställe: "Jag har hört att någon har gömt sitt missfall i den här Suutaris skog, och man har hört barnskrik därifrån och orden 'mor ge mig strumpa, far ge mig sko, riset sticker i foten.' – Piikkikangas är en hed bakom Perunka, man berättar att ett barnlik har grävts ned på den här heden. Någon har hört barnskrik från heden och orden: 'Moder, ge strumpa, fader, ge sko, riset sticker i den lilla foten.'" (Vihanti SKS M. A. Junttila KRK 208:73. 1935.) Det här strukturschemat är mycket tydligt i sägenredaktionerna 3 och 4.

Strukturkedjorna och funktionell variation

Under de senaste decennierna har strukturanalysen fått en central ställning som folkloristisk metod. Folkloristerna har främst tillämpat metoden i analysen av sago- och myttexter eller formellt fixerade gåtor och ordspråk. Strukturanalys av sägnerna har prövats i mindre utsträckning. När man har gjort strukturanalys har man ofta påpekat att metoden är självständig utan något förhållande till andra folkloristiska forskningsaspekter, t.ex. funktionsanalys.

Strukturanalysen av en sägen ovan har utförts ur mångdimensionell synpunkt. Jag har inte bara studerat strukturen utan även dess förhållande till funktionen. Funktionell variation syns ha sin motsvarighet i olika strukturscheman. Man kan göra en skillnad mellan fem strukturscheman, vart och ett med en egen funktion: trossägen, varningssägen, underhållningssägen, repliksägen, ortssägen.

När man gör en strukturanalys av sägnerna, är det också nyttigt att beakta de konstanta operationella rollerna, dvs. *dramatis personae* med Vladimir Propps term(18). Sägnernas dramatis personae är till exempel följande: 1. de som förorsakar disharmoni, till exempel normbrytare, 2. de som har upplevt en kris eller mött en supranormal företeelse, till exempel ett supranormalt väsen, med andra ord de som råkar ut för det disharmoniska tillfället. 3. "me-

diators" (enligt Elli Köngäs-Marandas och Pierre Marandas terminologi), de som återställer harmonin ("restorers of the state of equilibrium"), 4. supranormala väsen, 5. upplevare, ögonvittnen, observatörer av ett tillfälle.

I trossägnens strukturschema är den viktigaste personen "sägnens hero" – den som omorganiserar harmonin, som uträttar den övergångsrit som det dödade barnet saknar. I varningssägnens schema slutar sägnen negativt ur huvudpersonens synpunkt. Hon får antingen ett supranormalt eller världsligt straff, och hon kan inte göra något för att undvika följderna av normöverträdelsen. I underhållningssägnens schema är huvudpersonen en mediator, den person som löser det supranormala problemet och får spökeriet att sluta.

I ett annat sammanhang avser jag att på grundval av en enda individs repertoar undersöka hur funktionell variation manifesterar sig som olika strukturkedjor i olika genrer(19).

Noter

1 T.ex. *Carl-Herman Tillhagen,* Taikon erzählt. Zigeunermärchen und -geschichten. Bern 1948; dens., Traditionsbäraren (Nordisk seminar i folkedigtning 1, udg. af Laurits Bødker. København 1961).

2 *Lauri Simonsuuri,* Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen (FF Communications 182). Helsinki 1961, C 951, 956.

3 *Lauri Honko,* Memorates and the Study of Folk Beliefs (Journal of the Folklore Institute 1, 1964, s. 10–18). *Juha Pentikäinen,* Grenzprobleme zwischen Memorat und Sage (Temenos 3, 1968, s. 136–67).

4 *Lauri Honko,* Geisterglaube in Ingermanland 1 (FF Communications 185). Helsinki 1962, s. 134–35.

5 *Juha Pentikäinen,* The Nordic Dead-Child Tradition. A Study in Comparative Religion (FF Communications 202). Helsinki 1968, s. 109–12.

6 *Pentikäinen* op. cit. s. 124–27.

7 *Juha Pentikäinen,* Marina Takalon uskonto. Helsinki 1971, s. 310.

8 Jfr min artikel "The Dead without Status" (Temenos 4, 1969, s. 92–102, översatt till svenska 'De döda utan status' och utgiven av Institutet för folklivsforskning, Stockholm).

9 *Matti Varonen,* Vainajainpalvelus muinaisilla suomalaisilla. Helsinki 1895, s. 58. *Louise Hagberg,* När döden gästar. Stockholm 1937, s. 179–85.

10 *Martti Haavio,* "A running stream they dare na cross." (Essais Folkloriques par Martti Haavio, Studia Fennica 8, 1959, s. 125–42).

11 En gotländsk uppteckning i *P. A. Säve,* Gotländska sägner I:2. Uppsala 1960, nr 343.

12 Tryckta varianter bl.a. i *Carl-Martin Bergstrand,* Gammalt från Kind III. Säffle 1961, s. 132; dens., Gammalt från Ale härad. Årjäng 1965, s. 157; Finlands svenska folkdiktning II:3:2 nr 24:1–4; VII:1 s. 246–47 (6 uppt.).

13 Tryckta varianter bl.a. i *Carl-Martin Bergstrand,* Gammalt från Orust. Uddevalla 1962, s. 88–89, 112; dens., Gammalt från Tjörn. Uddevalla 1958, s. 135.

14 Tryckta varianter bl.a. i *Eva Wigström,* Folkdiktning 1. København 1880, s. 103, 149–50; *P. A. Säve,* Gotländska sägner I:2. Uppsala 1960, nr 360, 362, 364.

15 T.ex. *Pentikäinen,* Marina Takalon uskonto, s. 18–19.

16 *Vladimir Propp,* Morphology of the Folktale (Bibliographical and Special Series of the American Folklore Society 9). Bloomington 1958; dens., Morphology of the Folktale. Second Edition. Austin 1968. Artikeln "Undersagans transformationer" i Kurt Aspelin och Bengt A. Lundberg (utg.), Form och struktur. Stockholm 1971.

17 *Claude Bremond,* Postérité americaine de Propp (Communications 11, 1968) s. 153; *Claude Lévi-Strauss,* L'analyse morphologique des contes russes (International Journal of Slavic Linguistics and Poetics 3, 1960); *A. J. Greimas,* Semantique structurale. Paris 1966, s. 205–16; *Eleasar Meletinsky,* Zur strukturell-typologischen Erforschung des Volksmärchens (Deutsches Jahrbuch für Volkskunde 15, 1969) s. 26–27.

18 *Propp,* op. cit. s. 72–75.

19 Min undersökning 'Oral Repertoire and Worldview' är en religionstraditionsantropologisk undersökning av en traditionsbärare, Marina Takalo, som beräknas utkomma på engelska 1977.

Variantförteckning

Huvudredaktionen

Bromarv. Landtman 1919, 224.
Evijärvi. SKS M. Peltola 36. 1935. – A. Lahti.
Halsua. SKS E. Hotakainen KRK 177:7. 1935.
Ilmajoki. SKS E. Hakala KRK 176:31. 1935. – S. Renkola, 38 år.
Jalasjärvi. SKS L. Ojala KRK 186:83. 1935. – M. Ojala, 71 år.
SKS U. Yrjänäinen KRK 206:47. – M. Perälä, f. 1873.
SKS T. Salokannel KRK 197:808. 1935. – J. Viitanen, 19 år.
Jukkasjärvi. ULMA 7189.
ULMA 9969.
Gällivare, Ullatti. SKS S. Paulaharju 34291. 1935. – N. Engman, 60 år.
Karesuando, Kuttainen. SKS S. Paulaharju 32927. 1937. – M. Töyrä, 75 år.
Kalajoki. SKS H. Peltola 1929. Kopia SSA:1.
Kaustinen. SKS L. Järvelä 172. 1965.
Kittilä, Köngäs. SKS F. Jokela KRK 243:21. 1935.
Kiuruvesi. SKS L. Leskinen KT 95:23. 1936.
Kälviä. SKS O. E. Uusitalo KRK 204:26. 1936. – F. Maunumäki, 73 år.
Kärsämäki. SKS A. Ryhänen KRK 220:432. 1935. – A. Kallio.
Lestijärvi. SKS J. Laitala KRK 180:73. 1935. – M. Laitala, 54 år.
Lohtaja. SKS K. Hakunti 50. 1936. – T. Perttula, 81 år.
Merijärvi. SKS M. Schroderus KRK. Kopia.
Merikarvia. SKS L. Laiho 2860. 1936. – A. Vesti, 50 år.
Nilsiä. SKS E. Tikkanen KRK 121:11. 1935.
Nivala. SKS F. Raudaskoski KT 198:12. 1936.
Paavola. SKS A. Kuusirati 149. 1937.
Perho. SKS V. Laajala 484. 1937. – J. Laajala, f. 1864.
Peräseinäjoki. SKS A. Kallio KT 166:7. 1938. – K. Kallio, f. 1878.
Piippola. SKS T. Hilli KRK 186:45. 1935. – E. Hirvelä, f. 1902.
Pulkkila. SKS HAKS T. Gutzén 7935. 1939.
Punkalaidun. SKS E. Saari KRK 45:3. 1935. – S. Rantanen, 57 år.
Pyhäjärvi O. L. SKS L. Peltomaa KRK 216:8. 1935.
SKS A. Hirvimäki KRK 207:100. 1935. – H. Jokilehto, f. 1897.
SKS S. Malila KT 196:31. 1936. – G. Tuoriniemi, f. 1870.
SKS A. Hirvimäki KRK 207:29. – E. Lohvansuu.
Pyhäntä. SKS R. Hukkanen KT 62:60. 1936.
Raahe. SKS H. Korpi KRK 211:4. 1935.
Rantsila. SKS H. Savaloja KT 201:114. 1938.
SKS J. Toppila KRK 225:331. 1935. – S. Kärki, 61 år.
SKS A. Näsälä KT 246:12. 1941.
Ranua. SKS A. Särkelä KRK 248:7. 1935. – A. Kortesalmi, 28 år.
SKS A. Särkelä KRK 248:3. 1935. – S. Niemelä, 65 år.
Rovaniemi. SKS P. Alaranta 2181. 1951. – L. Alajärvi, f. 1906.
Saloinen. SKS H. Luomanmäki KRK 212:42. 1935. – A. Siuvatti.
Sodankylä. SKS E. Autio KT 219:4. 1938. – H. Erola, 56 år.
SKS J. Paulaharju 34287. 1937. – A. Koskela, 53 år.
Suoniemi. SKS E. Järventausta 1085. 1938. – K. Kivioja, f. 1893.
Tornio. SKS S. Tuohea KRK 248:2. 1935. – I. Tuohea, 51 år.
Tyrväntö. SKS T: Vaulo 9. 1965. – V. Nenonen, f. 1904.
Tärendö. ULMA 3504:9.
Veteli. SKS V. Tuomaala 2659–2660. 1949. – V. Laasanen, f. 1895.
Vihanti. SKS M. A. Junttila 620. 1954. – M. Hölpänkangas, f. 1882.
SKS M. A. Junttila 577. 1952. – R. Tuovila, f. 1877.
SKS M. A. Junttila 531. 1949. – R. Ukonaho, f. 1887.
SKS M. A. Junttila 520. 1949. – T. Sakko, f. 1878.
SKS M. A. Junttila KRK 208:73. 1935. – O. Myllylä, 42 år.
SKS V. Vikki KRK 229:94. 1935.
Vihti. SKS K. Ranta 308. 1936. – I. Lönnberg.
Vimpeli. SKS I. Tuomela KRK 202:7. 1935. – H. Tuomela, 57 år.
Virrat. SKS O. Hietanen 459. 1936. – H. Mäkitalo, f. 1887.
Ylikiiminki. SKS L. Korhonen KRK 211:505. 1935. – M. Pelkonen, 71 år.
Ylitornio. SKS E. Anunti KRK 243:4. 1935. – A. Walikangas, 46 år.
SKS O. Maijanen KRK 246:6. 1935. A. Anunti, 50 år.
Övertorneå. ULMA 9194, 56, 60, 62.

Den lokala norrbottniska redaktionen

Jukkasjärvi. ULMA 9969, 35.
ULMA 9969, 37.

Jyykeä, Jyykeänperä. SKSÄ J. Hautala, L. Simonsuuri L 685 d. 1952. – L. Rasmussen, 75 år.

Gällivare. SKS S. Paulaharju 26704. 1935. – S. Palo, 78 år.
SKS S. Paulaharju 32917. 1937. – J. Jansson, 80 år.

Kolari. SKS M. Utterström KRK 248:4. 1936. – SKS H. Keränen KRK 245:39. 1935.

Korpilombolo. ULMA 3504:8.

Muonio. SKS S. Paulaharju b) 8046. 1930. Mp. 1922. – F. Kallio, 70 år.

Nedertorneå. ULMA 3504:11.

Pajala: ULMA 3504:7.
ULMA 4481, 13.

Sodankylä. SKS E. Autio KT 219:4. 1938. – H. Erola, 56 år.

Tärendö. ULMA 9280, 10.

Övertorneå. ULMA 7194, 1.

Den lokala redaktionen i Satakunda: stenen tynger, riset sticker

Hämeenkyrö, SKS M. Mattila 5896. 1937. – T. Ojala f. 1852.

Viljakkala, SKS M. Mattila 834. 1932. – T. Myllymäki, 63 år.
SKS M. Mattila 872. 1932. – A. Selin, 76 år.
SKS M. Mattila 3410. 1935. – K. Lahtinen, 60 år.
SKS M. Mattila 4430. 1936. – M. Tarpila, 75 år.
SKS M. Mattila 4334. 1936. – O. Mikkola, 71 år.

Den dramatiserade versionen: barnet ber om kläder och avslöjar sin mor

Brändö. SLS 560 R. Ahlbäck 1945. – M. Karlsson.

Finström. SLS 581 R. Ahlbäck 1945. – H. Söderlund, f. 1874.

Föglö. SLS 560 R. Ahlbäck 1942. – M. Eklund.

Haapavesi. SKS E. Kattainen KRK 209:51. 1935. – R. Kattainen, f. 1870.

Hammarland. SLS 581 R. Ahlbäck 1945. – H. Fredriksson, f. 1875.

Haukipudas. SKS M. Koponen KT 190:11. 1936.

Ikaalinen. SKS M. Mattila 3555. – K. Markkula, 80 år.
SKS T. Jaakkola KT 166:5. 1937. – J. Jaakkola, f. 1864.

Jomala. SLS 581 R. Ahlbäck 1945. – J. Eriksson, f. 1865.

Korpå. SLS E. Palmqvist 1946. – A. Andersson.

Kumlinge. FMK 143 H. Renlund 1945. – I. M. Ekström f. 1872.
FMK 143 H. Renlund 1945. – J. Hellberg, f. 1871.

Luoto. SLS 581 R. Ahlbäck 1945. – O. Mattson, f. 1861.

Pielisjärvi. SKS J. V. Saarelainen KRK 170:216, 1935.

Pudasjärvi. SKS V. Koivukangas KT 211:7. 1937.
SKS A. Kekäläinen KT 209:11. 1936.

Rovaniemi. SKS P. Alaranta 2181. 1951. – L. Alajärvi, f. 1906.

Saltvik. SLS 581 R. Ahlbäck 1945. – I. Jansson, f. 1885.
SLS 581 R. Ahlbäck 1945. – V. Josefsson, f. 1860.

Simo. SKS H. Sankala KRK 247:13. 1935. – S. Sankala, 68 år.

Sund. SLS R. Ahlbäck 1945. – A. Gustafsson, f. 1850.

Teisko. SKS A. Ahlgren 51. 1937. – M. Toimela, f. 1861.

Tenala. V. E. V. Wessman 1932, 85.
SLS 583 B. Eriksson 1945.

Urjala. SKS Suonpään Opintokerho (O. Lehtinen) KRK 67:207, 1935.

Utajärvi. SKS E. Pelkonen KRK 216:36. 1935. – J. Kokko, 23 år.

Ylikiiminki. SKS L. Korhonen KT 191:74. 1936. – I. Lehto, 60 år.
SKS L. Korhonen KRK 211:505. 1935. – M. Pelkonen, 71 år.

Den västfinska redaktionen: vantar, strumpor, skor, jag fryser

Hämeenkyrö. SKS HAKS O. Kivelä 27173. 1944. – S. Kivelä, f. 1901.

Karjala T. L. SKS M. Mattila KT 8:199. 1937. – S. Maalinen.

Korpilombolo. ULMA 8462, 3–4.

Laihia. M. Latva, Kummittelija, Kotiseutu 1915, 140. Jyväskylä 1914.

Mouhijärvi. SKS K. Laitakari 127. 1936.

Närpiö. SLS 582 O. Ahlbäck. 1945. – J. A. Södergrann, f. 1877.

Orivesi. SKS H. Hörtsänä 94. 1953. – E. Lauttanen.

Perniö. SKS V. Saariluoma 771. 1915. – A. Lahti.

Pyhämaa. SKS L. Laiho 3212. 1936. – H. Merinummi, 61 år.

Sahalahti. SKS L. Arra 235. 1965. – f. 1886.

Veteli. SKS V. Tuomaala 2727. 1949. – H. Vähäkainu, f. 1887.

Viipuri. SKS HAKS M. Salonen 33771. 1946. – S. Mäkinen, f. 1891.
SKS HAKS S. Huhti 33604. 1946. – S. Mäkinen, f. 1891.

Den sydfinska redaktionen: vintern kommer, kläder behövs
Jämsä. SKS L. Lilius b) 189. 1888.
Kisko. SKS HAKS L. Salminen 7124. 1938. – S. Laiho, f. 1855.
Kokemäki. SKS E. Mäenpää KRK 62:285, 1935.
Kuorevesi. SKS H. Soimamäki KT 56:19. 1938.
Länsi-Teisko. SKS K. Vesa KT 34:5. 1936.
Orivesi. SKS T. E. Maunula 124 b. 1938.
Pertteli. SKS K. Aitamäki TK 4:516. 1961. – T. Nummelin f. 1886.
Pyhäjärvi U. L. SKS M. Saarto 919. 1945. – M. Petterson, f. 1883.
Saarijärvi. SKS Saarijärven Yhteiskoulu 2958. 1932. – E. Rautio, 48 år.
SKS Saarijärven Yhteiskoulu 3912. 1932. – M. Rautio, 48 år.

Arkiv i variantlistan

FMK = Folkmålskommissionen, Helsinki
NM EU = Nordiska museet, Etnologiska undersökningen, Stockholm
SKS = Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkisto (= Finska Litteratursällskapets folkdiktsarkiv), Helsinki
SKSÄ = Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran äänitearkisto (bandarkivet vid SKS), Helsinki
SLS = Svenska Litteratursällskapet, Helsinki
ULMA = Dialekt- och Folkminnesarkivet, Uppsala

Summary

Structure and function of the legend

To begin with, the author recalls Carl-Herman Tillhagen's advice that the folklorist should concentrate on studying the bearer of tradition. In the present essay, he examines the relationship between contents, structure and function of the legend. The material used is a central complex of legends in Finnish folklore, namely that which deals with dead children who ask for clothes. It can suitably be divided into six editions.

The main edition, which is the most widely spread and has the most stereotyped contents, contains, as its core, a formula in which the child asks for stockings and shoes either from its mother or father or from both parents, e.g.: "Mother give me shoes and stockings for my feet, the twigs are pricking them." The local editions 2 and 3 – the former from North Bothnia and northern Ostrobothnia, and the latter from two parishes in western Finland – are derived from edition 1. Edition 4 is a more dramatized version in which the child not only asks for shoes and stockings but also exposes its mother. This edition is mainly found on Åland and along the coast of the Gulf of Bothnia. The contents of editions 5 and 6 are not so stereotyped and are located in western and southern Finland respectively. Both these editions refer to the oldest elements in the legend complex: the child asks for clothes since its grave-clothes are incomplete.

From the tradition-historical point of view, the entire complex of Finnish traditions concerning dead, unbaptized children is of Scandinavian origin. This indicates that version 4 should be the oldest. The traditional custom of abandoning children was forbidden in law after the arrival of Christianity. The Christian missionary period meant an upward trend for concepts of the supernatural beings which were regarded as the souls of the dead children. The legends became widespread several hundred years later when infanticide became one of the crimes which most frequently lead to capital punishment. The legend of the child who asks for clothes also seems to have a western origin. It contains elements which link the legend to the general complex of traditions concerning the dead without status. The murdered child has not been given the usual grave-clothes, the obligatory shoes and stockings. Its deficient clothing must be supplemented if the child is to be able to enter the realm of the dead.

In folkloristics, structural analysis has most frequently been used in folktale and myth research. But, in a modified form, structural analysis of legend material would also appear

to be productive, particularly if the relationship between structure and function is scrutinized.

In the legend material on the murdered child who asks for clothes, the following structural patterns seem to be common: *The belief legend* has the structural pattern *lack – lack liquidated.* The murdered child has insufficient grave-clothes and must have these supplemented to obtain its status in the realm of the dead. If the tradition is regarded from the religious-historical viewpoint, it can be seen that this structural pattern appears to belong to the older stage of the development of the legend. The leading character is the person who carries out the rite of passage which the dead being lacks.

The warning legend has the structural pattern: *interdiction – violation – supernatural consequences.* Most legend versions told by women follow the structure of the warning legend. First of all a norm is presented, then a violation of the norm and finally the supernatural or secular penal consequences of the crime. Editions 1, 2, 3 and 4 all have versions which belong to this structure. From the tradition-historical viewpoint, the framework belongs to the younger stage of the development of the legend and it probably arose when infanticide became a common crime. In this structure, the legend ends negatively from the viewpoint of the main character, the exposed mother.

The entertainment legend has the following structural pattern: *interdiction – violation – consequences* or *lack – attempted escape* or *lack liquidated.* The core of the legend is not a warning but the skilful solution of a supernatural problem. The principle character is a mediator, the person who arrives at a solution.

The core of the *formula legend* is the utterance, often in a stereotyped form, of the supernatural being. The vitality of the legend seems to be mainly dependent on the interesting utterance. More recent recordings, in particular, have an extremely simple structure, consisting either of the formula only or of the formula and a brief interpretation of it.

One group of legends may be called *local legends,* and the core of these legends is the interpretation of haunted places.

Juha Pentikäinen, Ph. D.
Professor of Comparative Religion,
University of Helsinki, Finland

Är traditionerna om stalo historiskt grundade?

Rolf Kjellström

I de mellersta svenska lappmarkerna finns ett slags kulturlämningar: runda till ovala tomtningar med ett till synes något försänkt bottenplan omgärdat av ringformad vall. Dessa tomtningar har påträffats från Frostvikens socken i söder till Jokkmokks socken i norr(1). I ortstraditionen har dessa lämningar givits olika namn, framför allt anknytande till "jähna" eller "stalo", som t.ex. jähna- eller stalo-gravar, stalotomt och staloring. Ernst Manker, som givit oss så mycket primär kunskap om lappmarkernas kulturlämningar, har publicerat den mest omfattande studien i ämnet, i vilken han benämner de här aktuella lämningarna stalotomter(2).

Man är rätt överens om, att stalotomterna utgör lämningar efter något slags byggnad, förmodligen bostad(3). Däremot kan det ej anses klarlagt, vilka bebyggarna har varit på dessa tomtningar. En med denna sammanhängande och för lappmarkens historia mycket viktig fråga gäller, om dessa bebyggare var samer eller ej. Med tanke på de ovannämnda kulturlämningarnas anknytning till namnet stalo ter det sig naturligt att granska samernas rikhaltiga traditionsmaterial om stalo för att härigenom möjligen försöka få en uppfattning om stalotomternas bebyggare.

Namnet stalo

Själva namnet "stalo" eller "stallo" har av forskare satts i samband med samiskans 'stalle', stål, härlett från urnordiskans 'stala' eller 'stalan'(4). Namnets innebörd har enhetligt tolkats så, att det betyder "den i järn klädde" eller "den stålklädde"(5). Man har stannat inför denna tolkning dels med utgångspunkt från ordets härledning, dels på grund av i stalotraditionerna omtalade "järnskjortor" och "järnpälsar"(6). Utgående från att stalo har med stål att göra satte en sagesman namnet i samband med 'eldstål'(7), vars uppträdande på den lapska scenen säkerligen ej var utan betydelse. Det torde emellertid snarare ha att göra med, som Einar Wallquist föreslagit, att det folk, som stalo representerade, i vidare mening introducerade järn och stål för lapparna(8).

Traditioner som källmaterial

En viktig metodologisk fråga sammanhänger med frågan hur traditioner rent allmänt kan utnyttjas. I vilken mån belyses den kultur som i traditionerna får sin beskrivning och i vilken grad återspeglar traditionerna ett faktiskt beteende och relevanta förhållanden? Detta är viktiga principiella frågor, som också denna uppsats har som målsättning att försöka bidraga med svar till, även om svaret låter vänta på sig till dess framför allt arkeologisk expertis har kommit med facit avseende stalotomterna. Men det kan ha sitt värde att försöka uttyda traditionerna *innan* åldersdateringar och moderna grävningsresultat föreligger(9).

Bengt af Klintberg har fäst min uppmärksamhet på det förhållandet, att den muntliga traditionens värde som historisk källa har bedömts olika(10). Om den skandinaviska historiska sägentraditionen skriver Brynjulf Alver att dess värde främst ligger i de upplysningar som den ger om folkets subjektiva uppfattning av det förflutna, medan man däremot

inte skall vänta sig att där finna historiska hårddata(11). Denna synpunkt torde framför allt äga sin giltighet när man studerar skriftkulturer, där historien har bevarats såväl i skrivna dokument som i muntlig tradition. Som Jan Vansina har påvisat i sin betydelsefulla undersökning "Oral Tradition" ställer sig saken annorlunda i skriftlösa kulturer, där man i långt större utsträckning har bemödat sig om att bevara historiska fakta i muntlig tradition (12). Samerna, som har utgjort ett relativt isolerat nomadfolk med en skriftlös kultur, förefaller rent allmänt att ha bevarat historiska skeenden muntligt bättre än den skandinaviska bondebefolkningen.

Den fråga som återstår att ta ställning till är nu: är traditionerna om stalo historiskt grundade? Man kan ju också tänka sig att de utgör en helt och hållet mytologisk tradition. Traditionerna om stalofolket skulle t.ex. kunna jämföras med de sydligare svenska traditionerna om troll och jättar. Dessa traditioner ansågs under 1800-talet av många forskare, däribland G. O. Hyltén-Cavallius, ha historisk grund: de var minnen av tidigare folkslag som efterträtts av den nuvarande skandinaviska folkstammen(13). Denna tolkning är numera sedan länge övergiven: folktron om troll och jättar ses i dag som en rent mytologisk tradition. Enligt min mening är stalotraditionerna dock inte jämförbara med traditionerna om troll, jättar eller andra övernaturliga väsen. Som kommer att framgå av det följande innehåller de drag, som inte kan vara uppdiktade utan måste återgå på historiska kontakter med ett annat folk än samerna. I denna undersökning utgår jag därför från hypotesen att traditionerna om stalo är historiskt grundade, och min uppgift blir att se i vad mån traditionsmaterialet stöder denna hypotes.

Detta innebär inte, att allt i traditionerna kan användas som källmaterial. För det förhåller sig naturligtvis så att stalotraditionerna, liksom flera andra traditioner, förutom att vara ett slags förmodad folklig historieskrivning också är folkdiktning(14). Dessutom ingår i traditionsmaterialet en hel del främmande element, som ibland kan vara svåra att urskilja från de mer ursprungliga(15). Ett annat källkritiskt problem, som man bör vara medveten om, är att sägentraditioner är etnocentriska och speglar det samhälle i vilket de har uppstått. Traditionerna om trollen i södra och mellersta Sverige handlar i utpräglad grad om deras bakning, bryggning och andra för ett jordbrukarsamhälle typiska sysslor, medan de norrländska traditionerna om vittrorna är starkt präglad av fäbodkulturen: vittrorna har t.ex. boskap som de för till och från fäbodarna(16). På samma sätt bör de uppgifter om stalo som överensstämmer med samernas egen livsföring tillmätas mindre historiskt källvärde än de uppgifter som saknar motsvarigheter i samernas kultur. I det följande kommer jag dock att redovisa vissa upplysningar om stalo så fullständigt som möjligt, för att därefter kunna ta ställning till vilka av dessa uppgifter som är historiskt relevanta.

Stalotraditioner

Traditionerna om stalo finns i alla samiska områden: från Härjedalen i söder till Kola-halvön i nordost(17). Dessa traditioner brukar betraktas som mycket gamla samt ursprungliga och vilande på lapsk grund(18). Nu föreligger stora regionala skillnader i materialet. Lars Levi Laestadius anser t.ex. att stalotraditionerna är bäst utbildade inom Lule och Pite lappmarker. Härvid torde Laestadius göra jämförelser framför allt med mer nordligt belägna trakter, och han nämner t.ex. att i Karesuando är traditionerna om stalo mer fåtaliga men dessutom "nog dunkla och ofullständiga". I Torne lappmark är, menar Laestadius, stalotraditionerna rent generellt blandade med andra sagor, vilket ännu mer är fallet hos finnmarkens lappar, hos vilka stalotraditionerna antagit en delvis mytologisk karaktär(19).

Också Drake uppmärksammar stalotraditionernas förändringar i rummet och nämner, att stalo blir mer "människolik" ju längre söderut man kommer – och tänker



1. Stalotomter liggande i rad vid Bævervannet, Norge. Foto Rolf Kjellström 1974.

tydligen då på södra Västerbotten som en sådan gräns. Visserligen är också här, menar Drake, traditionen omspunnen med sagor, men med skönjbara konturer av en människa (20).

Även mot bakgrund av senare insamlat traditionsmaterial förefaller det uppenbart, att Västerbotten utgör kärnområdet med avseende på stalotraditionernas förekomst och ursprunglighet. Denna uppsats baseras därför i första hand på material från Åsele lappmark, där stalotraditionen varit vanligt förekommande (21) och också tillvaratagits tack vare ett synnerligen förtjänstfullt insamlingsarbete framför allt av Nils Eriksson (22). Material från övriga Sverige finns också medtaget liksom det av Qvigstad återgivna från Nordnorge, medan finskt material däremot saknas.

I det följande kommer jag att försöka urskilja vilken bild det ovannämnda traditionsmaterialet ger av stalogestalten, varvid dock i första hand endast sådana uppgifter medtages vilka kan tänkas ha någon betydelse för förståelsen av stalo som eventuell bebyggare av stalotomterna. Detta innebär bl.a. att en hel del stoff, t.ex. av mytologisk och övernaturlig karaktär, utelämnas. En sådan mer sammanfattande redovisning av stalotraditionerna har emellertid lämnats av Anne-Marie Karlsson och Johan Nilsson respektive Adolf Steen (23). Av det där redovisade episka traditionsstoffet framgår bl.a. att ett vanligt sägenmotiv är en kraftmätning mellan en stalo och en lapp, där den senare ofta segrar genom list. I dessa sägner har stalo flera övernaturliga drag: han kan göra sig osynlig, så att man

hör honom vissla utan att se honom själv, han har en hund som kan återuppväcka livet på sin dräpte herre genom att slicka hans sår, och han har en kniv som lappen skall akta sig för att ta i handen, för den vänds då mot honom själv. Vanliga är sägnerna om äktenskap mellan medlemmar av en stalofamilj och en samefamilj. Den ingifta personen lyckas fly, sedan det visat sig att stalo är människoätare. Stalofiguren har även använts som ett pedagogiskt skrämselväsen, som fångar och äter upp olydiga barn. En liknande karaktär har de julestaloar som visar sig under julen och som är mycket farliga. Slutligen uppträder stalo i den dumme jättens roll i sagor som uppenbarligen har nått samerna från skandinavisk tradition.

Traditionernas beskrivning av stalo

Stalos utseende, kläder och andra ägodelar. Stalo beskrivs som stor, kraftig och stark men dum och lättlurad(24). Detta är de genomgående dragen. Det nämns också, att stalo har skägg och långt hår(25) och är rädd för ormar(26). Stalos hustru skildras som elak och arg(27). I en uppteckning beskrivs stalo "som bra mycket människa", eftersom lössen kunde bita på dem(28).

Av vapen och redskap är framför allt yxan omnämnd(29). Den har olika form och storlekar. En typ, tväryxa, identifieras med stalofolket, då den kallas just "stalon aksjo". Då yxan kom till användning vid urholkning av tråg, kom den på svenska att benämnas tråg- eller holkyxa. Käkkla eller kälkel är en annan beteckning(30). Kniv omnämns i norska uppteckningar(31). Andra vapen var spjutet(32), som kom till användning bl.a. vid jakt på björn, och träklubba(33).

I samband med fångsten använde stalo sig också av giller och flakar(34). Vidare fångade han bäver och fisk med nät(35). En varningsklocka omtalas också, vilken varslade fångsten(36). I samband med fiske nämns från Västerbotten ett redskap, isbill(37), med vilket stalo högg hål i isen.

Sugrör av järn(38), liksom kittel(39) och bly(40) nämns också. Av kommunikationsmedel nämns framför allt båt(41), men även kälke(42). Från Jokkmokk är ryggsäck nämnd(43).

Av de klädesplagg och jämförbara utrustningsdetaljer som omnämns i samband med stalo är järnskjorta eller järnpäls det som väckt mest uppmärksamhet. Detta plagg ansågs ha den värdefulla egenskapen, att varken kulor, spjut eller yxa kunde bita på det(44). Detta plagg omnämns i traditioner från Åsele och Lule lappmarker. I traditionsmaterialet från Nordnorge återges å andra sidan flera klädesdetaljer som saknas i det svenska materialet som t.ex. förgyllda bröstknappar, kläde, silverknappar, silversirater och guldpiggar på knäna(45). Från Åsele och Pite lappmarker omtalas också glasögon(46).

I flera traditioner omtalas stalos ägodelar och värdesaker. Det kan röra sig om silver, guld, kista med silverdaler, skatter, silverpengar, penningsäckar och över huvud taget värdefullt gods(47). I en uppteckning påpekas särskilt att stalo var rik(48).

Stalos näringar. Stalo framträder i flera traditioner som tjuv av lapparnas renar(49). Men stalo hade också själv renar. I en uppteckning från Mausjaur, en skogslapsk by i Arvidsjaurs socken, nämns t.ex. en stalo som hade några sarvas, alltså tydligen några (få?) tama renar(50). I vissa fall omtalas stalo som innehavare av ett stort antal renar(51). Att döma av en uppteckning skulle dessa ha varit storvuxna(52).

Jakt på vildren omvittnas av den samiske traditionskännaren och författaren Johan Turi, som dessutom bidrager med en uppgift om att stalo använde en skällren för att locka andra renar till sig(53). Den i traditionerna mest omtalade jakten gäller bäver. Fällor gillrades av stalo, som också fångade bäver med nät. Fångstanordningen kunde vara försedd med en klocka som indikerade fångst(54). Björn jagades med spjut(55). Lapparnas flakar kunde tjuvvittjas av stalo(56). I detta sammanhang bidrager Turi med ytterligare en intressant



2. Stalo och hans hustru i en akja. Lavering av Johan Turi.

uppgift, nämligen att stalofolket sinsemellan kom överens om, att inte gå på varandras områden (57).

Fiske praktiserades och just nätfiske är känt i uppteckningar från Arvidsjaurs och Arjeplogs socknar. Röding är namngiven som bytesfisk i en tradition (58).

Flera uppteckningar nämner att stalo hade husdjur. Framför allt omtalas hunden. Jokkmokkssamen Anta Pirak bidrager med en intressant uppgift, nämligen att den användes vid älgjakt (59). I det svenska materialet nämns också getter och får (60) och i ett fall, från Jukkasjärvi socken, nötkreatur (61). I det norska materialet omnämns får (62), kor (63) och häst (64). Fjösgamme är också nämnd (65).

Någon tradition antyder eventuellt att lapparna utsattes för ett slags ekonomisk press, t.ex. i form av skatteindrivning, från det samhälle som stalo representerade. Det heter bl.a. i en av Brännström gjord uppteckning från Arvidsjaurs socken: "Och Staloarna de gjorde så, att de for från plats till plats och tog guld och allt annat dyrbart som lapparna hade och lade det i högar." Också i Qvigstads uppteckningar nämns att stalo tog gods från folk (66).

Stalos bostad och bosättning. Någon närmare precisering av bostaden görs i allmänhet inte. Oftast omnämns bostaden som kåta eller – i de norska uppteckningarna – gamme (67). Några uppteckningar antyder att kåtan var väldigt stor (68) – det gäller också jähnas bostäder (69) – och i en

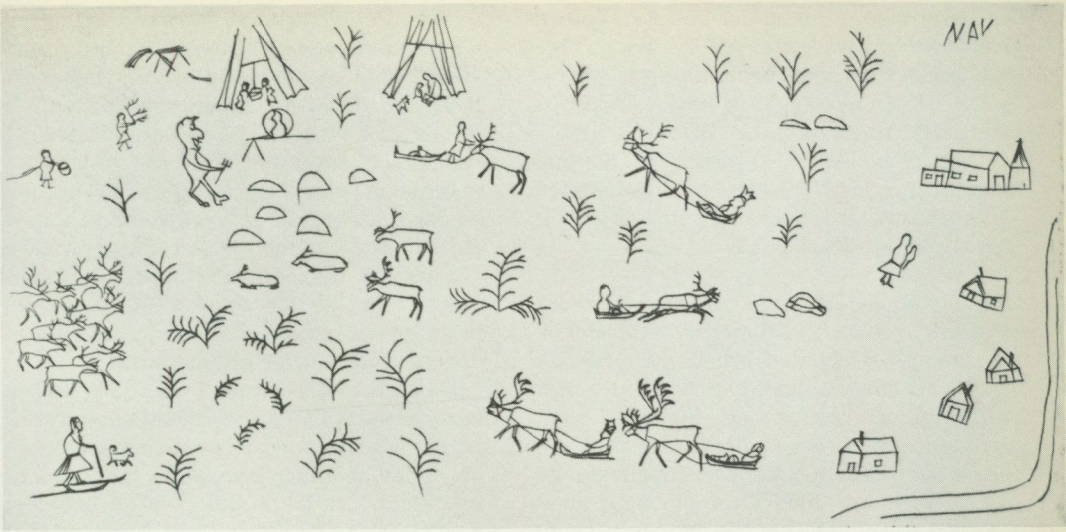


3. Julstalo. På julnatten kommer stalo och hans dräng med en lång musraid till lapparnas boplatser. Om oljud och dålig ordning råder i lägret och om det saknas färskvatten i kåtan, låtsas stalo att han behöver hjälp med musraiden. Han ber barnen om hjälp, rövar bort dem och äter upp dem. På bilden till höger syns stalo med horn i pannan och med de fyra vindarnas mössa på huvudet ledande musraiden i band. Den storvuxne drängen har också han horn i pannan. Till vänster på bilden skymtar ett lappbarn i kåtaöppningen och vattenkitteln hänger över härden. Framför kåtan ligger rikligt med ved och bakom syns en enkel förvaringsbyggnad. På himmelen ser man månen, stjärnor och stjärnbild (Karlavagnen) samt norrsken. Ur Hagemann 1948. Ristning på kopparplatta av Anders N. Valkeapää 1932.

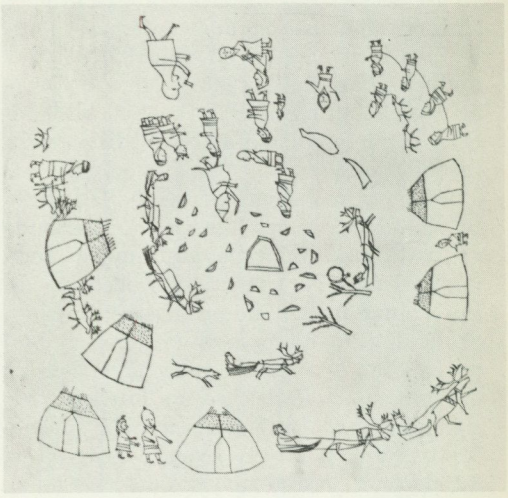
annan återges vissa kåtadetaljer med lapska beteckningar(70). Rökhålet nämns(71). Osäkerheten om bostadstypen framskymtar i en uppteckning, där det heter: "... i kåtan, eller kanske var den en jordkula ..."(72). Några uppteckningar ger dock något mer beskrivande upplysningar om bostaden. I en uppteckning från Arjeplog skildras bostaden som en jordkoja med en jordgång genom vilken man fick krypa(73). Ytterligare en tradition omtalar bostaden som nedsänkt i jorden, och liksom ett björnide försedd med två ingångar(74). En annan uppteckning från Rans sameby i Sorsele socken omtalar att stalo hade sin bostad "bara i jorden"(75). En annan typ av bostäder utgjorde grottor och ihåligheter i fjällen(76). I något fall omtalas stalofolkets bostad som hus eller koja(77).

Ospecificerade uppgifter i upptecknin-garna om stalos bosättning anknyter till fjällområdet. Det heter t.ex. i en uppteckning, att stalo bodde "långt, långt bort i fjällen"(78). Skog nämns i en annan uppteckning(79). I uppteckningar lämnade uppgifter om stalos bosättning eller vistande å särskilt angivna platser eller områden redovisas i särskild tabell och karta.

Stalos egentliga hemvist – om man nu ej bodde permanent i fjällen – framträder otydligt i traditionerna. Qvigstad återger



4. Julstalos straff. Händelserna på julafton har på denna ristning framställts i enstaka, utspridda episoder. Anmärkningsvärd är scenen med de olydiga barnen överst till vänster på bilden: Den uppmärksamme stalo i månen har upptäckt barnens hyss och får makt till att visa sig på träställningen framför kåtan; därpå uppstiger stalo i djävulsskepnad med tretandat ljuster till månen och påbörjar sin bestraffning. Högra delen av bilden upptas av färder till och från kyrkplatsen. I mitten syns den förstenade renhjorden. Ur Hagemann 1964. Ristning av Nils Valkeapää, 1931.



5. Julstalos straff. Ristningen visar vad som hände på julafton: Begivenheterna börjar längst ned till höger med att föräldrarna far till kyrkplatsen. Ovanför kåtorna har fyra barn bundit ihop sig som en raid, och ett barn leder också en raid med två hundar. Överst i mitten dödar ett barn ett annat. Däremellan står förövaren med händerna uppe. Till vänster härom kommer julstalo med en yxa för att döda barnen. I vänstra bildraden når pigan med hjorden kåtaplatsen – och till höger därom blir den hjälpsökande pigan förföljd av en stor varg. I spiralens vidare förlopp ser man stalo i månen vid björken gripa tag i pigans halsduk. Längre bort ses förstenade renar och pulka, pigan med det överlevande barnet berättar om händelsen för föräldrarna, föräldrarnas återresa, och julstalo med en stor kniv beredd att döda dem. I mitten syns den förstenade kåtaplatsen och hjorden. Ur Hagemann 1964. Ristning på kopparplatta av Anders N. Valkeapää, 1932.

en berättelse, i vilken det beskrivs hur en man från Gällivare återkommer från Norge och uppger att han hört stalo på "andra sidan"(80). I en av Lars Levi Laestadius återgiven tradition heter det om stalofolket, att de bodde långt "vester ut". Samma uppfattning lär förre lappordningsmannen Nils Antaris Grufvisare ha gett uttryck för liksom kvikkjokksbor(81).

Relationer mellan stalo och lapparna. En stor del av stalotraditionerna skildrar möten mellan stalofolket och lapparna(82). I vissa fall har man råkat på varandra mer tillfälligt och oväntat, då lapparna varit ovetande om att det skulle finnas stalofolk på platsen(83). Men stalo och lappen kunde också vara väl medvetna om varandras närvaro och ibland kom de att bo i varandras grannskap t.ex. vid Tjeggelvas i Arjeplogs socken(84). Åtskilliga traditioner skildrar motsättningar och antagonism stalofolket och lappar emellan(85). Därför undvek lapparna de platser, där de visste, att stalofolket bodde(86). En orsak till konflikt kunde att döma av en tradition vara fiskevatten(87).

Även om motsättningarna mellan stalofolket och lapparna har en framträdande roll i stalotraditionerna, så finns det ändå några traditioner som antyder ett mer vänligt sinnat förhållande parterna emellan. Stalofolk kunde t.ex. bo i närheten av lapparna utan att åstadkomma något ont för dem(88). Det talas också om hur stalo besökte lapparna och till och med spelade "petter" med dem(89). Även i förvärvslivet kunde man göra gemensam sak. En stalo, som var ungkarl, följde t.ex. ibland med lapparna. Och i en annan tradition nämns hur stalo och lappen gick tillsammans för att fiska(90). De mest uppenbara tecknen på ett vänligt förhållande stalofolket och lapparna emellan kom till uttryck vid giftermål. Sådana giftermål skildras ofta i upptecknin garna från Västerbotten. Mestadels gäller det i så fall giftermål mellan en lappman och en stalokvinna(91), men det motsatta nämns också(92).

Traditionerna ger föga upplysningar om vilken tid stalofolket verkade. I några västerbottensupptecknin garna nämns att stalo bodde på en viss plats när lapparna kom dit, och från nordnorge nämns att fjällappar kom att bo på platser tidigare bebodda av stalo(93). Om de storvuxna människor som kallas jähna – vilkas bostadslämningar torde vara identiska med stalotomter – nämns i upptecknin garna från Vilhelmina socken, att de bodde i Susendalen i Norge för mycket länge sedan, nämligen innan "sotedöden", digerdöden, utplånade befolkningen(94).

De staloar som lapparna träffar på förefaller ej utgöra några större sällskap. I stället rör det sig mestadels om enstaka personer eller möjligen två eller tre tillsammans(95). Om jähna ges dock ett exempel med flera familjer(96). Stalo kunde ha familj, men det var ont om stalokvinnor(97).

Att döma av några traditioner förstod stalo lapska(98), men hade också ett eget språk(99).

Tolkning av traditionernas uppgifter om stalo

I föregående kapitel har en redovisning lämnats för en del av innehållet i traditionerna om stalo. I detta kapitel vill jag mer subjektivt försöka tolka innebörden av dessa traditioner, samtidigt som andra forskares ansträngningar i samma syfte redovisas.

Utseende, kläder och andra ägodelar. Stalo förefaller att – i jämförelse med lapparna – ha varit storvuxen och stark. Han sägs ibland ha skägg, något som förr var sällsynt bland lapparna men däremot karakteristiskt för männen bl.a. i vikingatidens samhälle(100). Bland vapnen och redskapen var yxa mest karakteristiskt, men spjut och kniv kom också till användning. Fasta fångstanordningar fanns. Bland kläderna tilldrar sig järnskjortan eller järnpälsen ett speciellt intresse, då, som nämnts tidigare, forskare satt detta plagg i relation till benämningen på folket(101). Arkeologiska belägg rörande ringbrynjor,

lamellförsedda läderskjortor eller liknande plagg finns på nordisk botten redan från 300-talet i Danmark. I Sverige och Norge finns plagget belagt från yngre järnåldern och har sedan funnits kvar in i medeltiden (102).

Näringar. Stalo utövade fångst i lappmarkerna. Han fiskade, bl.a. med nät, men framför allt var han jägare. Vildren jagades bl.a. med lockren och det är också möjligt att man såväl ägde som skötte renar själva (103). I så fall får man förmoda, att de tama renar som tjänstgjorde som lockrenar också utnyttjades i samband med transporter.

Det jaktbyte som emellertid traditionerna ägnar mest uppmärksamhet är bävern. Dess omfattning i traditionerna kan mycket väl vara motiverad med tanke på den betydelse som pälshandeln – och inte minst då handeln med bäverskinn – redan tidigt hade i lappmarkerna och över huvud taget (104). Om detta till trots bäverfångsten fått en oproportionerligt stor plats i de lapska traditionerna kan det möjligen hänga samman med, att denna jakt av lapparna från början kan ha betraktats som mer anmärkningsvärd och avvikande från annan jakt, som de själva praktiserade.

Av tamdjur förefaller stalo ha haft framför allt hund på svensk botten men kan också ha haft tamren, får, get, häst och ko. Den större dokumentationen – dock utan någon statistisk relevans – som ges beträffande nötboskap i de norska uppteckningar och avsaknaden av densamma i hela det omfattande traditionsmaterialet från Åsele lappmark kan möjligen förklaras så: om stalofolket hade sina permanenta bostäder på den norska sidan av fjällen kunde övrig befolkning där lära känna dem som jordbrukare och boskapsskötare, medan stalofolket under sina fångstexpeditioner på svenska sidan av fjällen ej medförde andra husdjur än hunden, och den lapska befolkningen där fick i stället lära känna stalofolket som fångstmän.

Flera forskare har uppfattat stalofolket som skatteindrivare. Qvigstad och Sandberg ser i stalofiguren representanter för ett mer ordnat samfund, som också har försökt att pålägga lapparna skatt till förmån för de myndighetspersoner som stalo representerar. Helland är också inne på liknande tankegångar och Vorren synes ej heller främmande för tanken att till föreställningarna kring stalo knyta vissa överhetspersoner med historisk bakgrund. Intressant nog anför Vorren en sagesman, som när han skulle återge en stalotradition, till och med kallade stalo för sorenskriveren, alltså skatteindrivaren (105). Stalo kom troligen också förr eller senare att bedriva handel med lapparna. Bl.a. Westin har fäst uppmärksamheten på den viktiga handelsaspekten under vikingatiden i lappmarkerna (106). Det förefaller möjligt att skatteindrivning och handel kunde kombineras med andra näringar. Det är ej osannolikt att t.ex. fångstutövning kom att utövas av stalofolket parallellt med att det i andra syften sökte kontakt med lappmarkernas övriga bebyggare.

Bostad och bosättning. Stalofolkets bostad inne i fjällen synes ibland ha varit av enkelt slag som naturligt formade grottor eller håligheter vilka i och för sig har kunnat förbättras till mer eller mindre lämpliga bostäder av tillfällig art. På stalotomterna har emellertid stått en byggnad av mer permanent slag. Manker menar för sin del att på stalotomtvallen har stått en tältbyggnad av bågstångskåtans typ (107). Det är mycket möjligt att byggnaden påmint om lapparnas kåtor, men det har troligen snarare rört sig om kåtaliknande byggnader än kåtor i gängse mening. I allmänhet har byggnaden vid basen varit något större än de kåtor som lapparna senare kom att bygga. Traditionernas uppgifter om stora bostäder ter sig intressanta med tanke på att stalotomterna generellt får betraktas som större och även i annat avseende avvikande från vanliga kåtatomter. De få men mer specificerade uppgifter som lämnas i traditionerna tilldrar sig också särskilt intresse, då de anknyter till de tomtningar som förbindes med stalo och jähna. Tre upp-

teckningar talar nämligen om i jorden befintliga bostäder, och i två av dessa omnämns eller antyds i jorden nedsänkta jordgångar, genom vilka man fick krypa in i bostaden. Eftersom stalotomterna synes ha försänkt bottenplan kan mycket väl traditionernas beskrivning av stalobostaden överensstämma med den byggnad som stått på stalotomterna.

Om nu inte stalofolket har bott året om i fjällen, vilket enligt O. P. Pettersson vissa traditioner antyder(108), synes de fåtaliga uppgifter som föreligger var stalofolket hade sin permanenta hemvist – sett ur svensk synpunkt – att peka västerut mot Norge. De permanenta bostäderna föreställer jag mig i så fall ha varit vid den norska kusten och speciellt i de djupa fjordar som tränger in i det norska landskapet(109). Här har funnits underlag för boskapsskötsel och åkerbruk, samtidigt som man i fjällen haft möjlighet till fångst inom rimligt avstånd. Under sin vistelse på svensk botten har dock stalofolket hållit sig till trakter i anslutning till hög- eller lågfjällen. Drake anser det heller inte uteslutet att även om stalofolket höll till i lappmarken så kunde det mycket väl ha sina egentliga boplatser långt ifrån stalotomterna. Fellman ger också uttryck för den uppfattningen, att stalofolket för det mesta ansågs ha kommit från havssidan. Castrén nämner för sin del att stalofolket förmodades ha flytt till havsöarna efter kristendomens införande. Detta är dock ett motiv som kan ha lånats in från skandinavisk sägentradition; detsamma berättas där om jättarna(110).

Relationer mellan stalo och lapparna. Ett tydligt framträdande drag i stalotraditionerna är den antagonism och fientlighet som dominerar stalofolkets och lapparnas förhållanden. Det förefaller som om de båda grupperna varit bittra fiender. Även i fall där prov på vänskapliga relationer gives, förefaller ändå viss misstänksamhet från lapparnas sida ha funnits. Qvigstad och Sandberg menar att stalofolket jämte tjuderna utmålas som de mest förhatliga motståndarna i det lapska traditionsmaterialet(111). Om nu verkligen lapparna lärde känna stalofolket i en eventuell funktion som skatteindrivare, som flera hävdat, och att de därvid ställde hårda krav på lapparna i detta avseende, torde en negativ hållning från lapparnas sida vis-à-vis stalo vara lätt att förstå. Förmodligen har emellertid konflikterna folken emellan gällt något helt annat, nämligen fångstområdena, framför allt då jaktmarkerna men eventuellt också fiskevattnen(112). I detta sammanhang är Turis uppgift om att stalofolket respekterade varandras fångstområden(113) av speciellt intresse. I och för sig kan man förstå fördelarna med att kunna återvända till samma fångstområde år efter år och på så sätt genom sina samlade erfarenheter maximalt kunna utnyttja landets resurser i önskat avseende. Men å andra sidan: skulle inte de enorma fångstområdena räcka till för den relativt ringa befolkning, det trots allt måste ha rört sig om? Landets resurser kan knappast heller ha varit så ringa att det samhälle som stalo representerade självt måste fördela olika områden allt efter behov – i stil med vad var fallet hos skoltsamerna(114).

Lapparnas traditioner tyder alltså på konfrontationer av något slag, och troligen har stalo med våld hävdat sina områden i de fall de kränkts av lapparna. Men varför har stalo i så fall varit så angelägen om att hävda nyttjanderätten till sina speciella områden? Det vet man inte, men själv tror jag att det har att göra med investeringar gjorda i området – investeringar gjorda med mycket stor arbetsinsats: fångstgropar och fångstgropsystem.

Fångstgroparna i fjällen – och även i skogslandet – har t.ex. av Manker identifierats som varande samiska, och något annat har knappast ifrågasatts(115). Vem som än gjort dessa kan man konstatera, att i dessa fångstgropssystem ligger en enorm arbetsinsats förborgad – detta även mätt med nutidens icke-maskinella grävredskap. Det förefaller osannolikt, att lapparna ensamma – enligt uppgift med primitiva grävredskap(116) – skulle ha grävt alla de omfattande system av fångstgropar som

finns registrerade. Inte minst under senare år har nämligen en stor rikedom i detta avseende kunnat ådagaläggas tack vare riksantikvarieämbetets inventeringar, vid vilka fångstgroparna, enligt K.-G. Selinge, ej har kunnat hänföras till någon speciell etnisk grupp(117). Rent tekniskt är det troligt, att det krävts mer effektiva grävredskap än t.ex. hornskovlar för att åstadkomma alla de fångstgropar som lappmarkerna gömmer.

Det torde vara på mycket lång sikt som ett fångstgropssystem kunde refundera de stora investeringar som krävts med avseende på arbetsinsatsen. Det är mot denna bakgrund man torde se utgrävarnas krav på kontinuerlig dispositionsrätt av fångstanläggningarna.

Även om stalofolket har grävt fångstgropssystem i de lappmarker som här berörs, behöver det ej utgöra hinder för att lapparna så småningom övertog användandet av dem, när stalofolket av olika anledningar slutat att göra expeditioner upp till stalotomternas område. Det är också möjligt, att lapparna grävde vissa fångstgropssystem själva.

Teorien framförd ovan skulle naturligtvis styrkas om det kunde konstateras ett samband mellan belägenheten av stalotomter och fångstgropar. O. P. Pettersson har för övrigt förmodat att ett sådant samband föreligger(118). Jag delar denna uppfattning och tror att kommande inventeringar kommer att kunna påvisa det aktuella sambandet. Men redan nu förefaller det som en tendens kan skönjas: Manker har vid Bonnässjön i närheten av Vindelkroken registrerat såväl fångstgropar som stalotomter. Själva har vi helt nyligen (juli 1976) registrerat såväl fångstgropssystem som stalotomter vid Rumsevajja, VNV Björkvattnet i Tärna socken, samt (1975) vid Mavasjaure, Arjeplogs socken. Dessutom påträffades ett system av åtta stalotomter norr om Mavasjaure i vars närhet också fångstgropar lär förekomma. Det kan också nämnas, att vid Biellojaure, Gråtanbäcken och Arevattnet har fångstanläggningar registrerats samtidigt som härifrån inkommit uppgifter om befintliga stalotomter som dock ej ännu kunnat undersökas i fältet. Med tanke på alla traditioner knutna till orten Stalon är den registrerade fångstanläggningen där av intresse.

Av speciellt intresse är också den av Manker undersökta fångstgropanläggningen vid Sallohaure i Jokkmokks socken, då jag i samband med Nordiska museets intensivundersökningar 1975 kunde registrera flera stalotomter i direkt anslutning till fångstanläggningen(119). Dessa tomtningar är de nordligast belägna av de hittills gjorda fynden. I detta sammanhang bör det även nämnas, att själva namnet 'Sallohaure' säkerligen går tillbaka till 'Stallohaure' från vilket t:et alltså fallit bort(120). Här har vi alltså en geografisk stalobenämning på en sjö, vid vilken såväl stalotomter som fångstgropar förekommer.

Det behöver emellertid ej vara ett ovillkorligt samband mellan fångstgropar och stalotomter, för det som jag bedömer av vikt är fångstsituationen i stort. T.ex. i de fall där naturliga hinder föreligger, som vid Skrappmebäcken, NNV Ammarnäs, blir det ej lika nödvändigt med ett komplett fångstgropssystem. Men vid Låutak i Sareks nationalpark har jag observerat hur en idealisk fångstsituation har kompletterats med någon enstaka fångstgrop. Intressant nog kan det nämnas att fångstgropar av ortsbefolkningen ibland benämnts stalogropar(121).

Även om relationerna mellan stalofolket och lapparna till en början var fientliga får man räkna med att förbindelserna senare normaliserades, så att snart nog handelsmässiga och vänskapliga förhållanden dem emellan kom att råda och så att även giftermål folken emellan kom att ingås.

Med utgångspunkt från traditionerna är det svårt att försöka ange tidpunkten för lapparnas möte med stalo. Helt säkert har stalofolket haft sin egen historia såväl före som efter mötena med lapparna, men det är tiden för de dramatiska mötena mellan stalo och lapparna som har satt sina spår i lapparnas traditioner.

Om man i traditionsanalysen medtager uppteckningarna om jähna, vars lämningar är identiska med stalotomterna, får man ett bestämt intryck av att lapparna kom till stalo- eller jähnatomternas område senare än dessa tomtningars bebyggare (122). Detta förefaller rimligt inte bara med utgångspunkt från stalofolkets hävdande av sina fångstområden utan också därför att lapparna på svensk sida ej hade samma behov av fångstområden i fjällen som befolkningen boende vid den relativt smala landremsan mellan fjordarna och fjällkedjan. Så länge de svenska lapparna i Sverige hade tillräckligt med vilt i skogarna samt en föga utvecklad renskötsel fanns det knappast någon större anledning att draga upp till fjällens kargare natur.

Någon tradition talar om bosättning (avser jähna) *före* digerdöden på 1300-talet. Med utgångspunkt från arkeologiska dateringar av sådana järnbrynjor o.dyl., vilka omtalas i traditionerna, skulle man kunna gissa på yngre järnålder eller äldre medeltid. Dessutom har fynd i stalotomtning av Manker hänförts till järnåldern (123).

Det kan också nämnas, att Laestadius anför ett exempel från Jukkasjärvi, där en kvinna räknade sina anor till stalo i 24 led. Laestadius beräknade då, och utgick från att det går tre släktled per 100 år, att den stalo från vilken kvinnan trodde sig härstamma skulle ha levt omkring år 1000 efter vår tideräknings början (124).

Flera forskare vill i lapparnas traditioner se en historisk bakgrund. Laestadius kommer till denna ståndpunkt bl.a. därför att han finner några traditioner så till den grad detaljerade, att han anser att något historiskt bör ligga till grund. Beträffande stalofolkets identitet tror Laestadius att det rör sig om vikingar eller till lappmarkerna förrymda "rövare" av norsk eller svensk härkomst (125). Även Fellman knyter stalofolket till vikingatiden (126). Qvigstad och Sandberg tycker sig igenkänna skepnader från den gamla nordiska hjältetiden i stalotraditionerna eller också harneskklädda hjältar av rysk nationalitet (127). O. P. Pettersson knyter stalotomterna och stalotraditionerna till ett tidigare historiskt skede – kanske tusentals år tillbaka i tiden. Han hävdar att stalofolket ej är lappar utan i stället nordbor, svenskar och/eller norrmän (128).

Sambandet mellan stalotomter och stalotraditioner

Som antytts i inledningen har syftet med uppsatsen varit att:

A Försöka lära känna stalo, som han framträder i samernas traditioner

B Sätta detta material i relation till uppgifterna om de s.k. stalotomterna (eller jähna-tomterna)

C På basis av erfarenheter av A–B ovan försöka besvara en viktig fråga rörande stalotomterna – och kanske hela lappmarkens historia – nämligen: var stalo same eller lattie (sydlapsk beteckning på icke-same)?

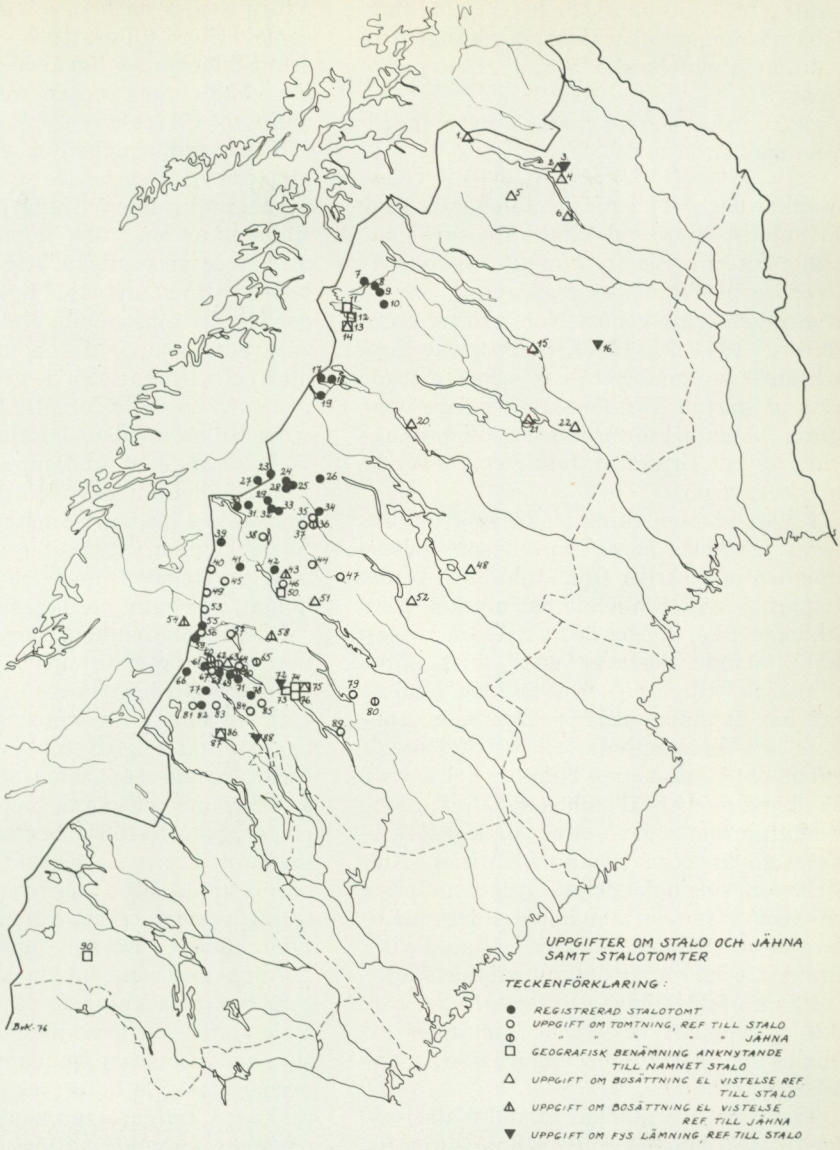
D På basis av erfarenheter i A–C ovan senare försöka göra jämförelser med resultat från moderna, arkeologiska undersökningar av stalotomter för att därmed försöka konstatera, i vilken grad samernas traditionsmaterial om stalo kan betraktas som en slags folklig historieskrivning och användas som källmaterial.

A kan uppnås utan inblandning av stalotomtmaterialet. Övriga syften bygger emellertid på två förutsättningar, nämligen att:

a stalotraditionsmaterialet förmedlar attityder och skeenden med viss historisk relevans

b det föreligger ett samband mellan bebyggarna av stalotomterna och stalofolket, som det beskrivs i traditionerna.

Ingendera av dessa förutsättningar kan idag bekräftas i denna uppsats, utan det får anstå till senare forskning. Men några tendenser kan kanske ändå skönjas. Det kan i detta sammanhang nämnas, att Manker i sin avhandling om fångstgropar och stalotomter avvisar ett sammanhang mellan stalotomter och stalotradition. Däremot sätter Drake staloringarna, som hon kallar



stalotomterna, i samband med stalotraditionen (129). För att få en uppfattning om ett eventuellt sammanhang mellan olika företeelser knutna till stalo har jag sammanställt en karta och översikt. Härvid har endast svenska uppteckningar och andra källor använts. Kartan, som är ritad av kollegan Brita von Knorring, visar:

a stalotomter, vilka publicerats i Mankers avhandling, samt senare av Nordiska museet registrerade tomtningar

b uppgifter om stalotomter i litteratur eller tradition

c uppgifter om jähnatomter i tradition

d uppgifter om fysiska lämningar av annan art än stalotomter anvisade i litteratur eller tradition

e hänvisningar till trakter, där enligt tra-

dition stalofolk skulle ha bott eller vistats
f hänvisningar till trakter, där enligt tradition jähnafolk skulle ha bott eller vistats
g geografiska begrepp med anknytning till namnet stalo

Manker har publicerat de stalotomter som inventerats fram till 1960 i sin skrift om stalotomterna. Senare har ytterligare stalotomter påträffats och registrerats, och de som inventerats genom Nordiska museets försorg (1974 och 1975), i samarbete med riksantikvarieämbetet, har också markerats på kartan. Det föreligger vidare uppgifter om en del förmodade stalotomter såväl i tryckt litteratur som i opublicerade uppteckningar.

I Västerbotten finns traditioner om ett slags jättefolk, jähna (jätte), som sagesmännen ofta skiljer från stalo. Men traditionernas stalo och jähna har mycket stora likheter. Bl.a. uppges de ha haft kåtor eller kåtaliknande bostäder efter vilka lämningarna, "ringarna", syns än idag. I några fall har dessutom sådana lämningar utpekats och lägesangivits, och det ges också exempel på att samma lämning har satts i samband med såväl stalo som jähna. Lämningarna som sådana efter jähna respektive stalo är utan tvekan identiska. Nils Eriksson, som upptecknat mycket material såväl om stalo som jähna, finner det ej omotiverat att jämställa stalo och jähna. Drake finner att det rör sig om samma sak (130).

I några fall lämnas i litteratur eller tradition uppgifter också om lämningar av annan art än vad tomtningarna representerar, t.ex. en yxa.

Traditionerna utpekar ibland platser eller trakter där stalo eller jähna skulle ha bott eller vistats. Vissa av dessa är ej exakt angivna i traditionsmaterialet utan anges t.ex. bara med "här" eller dylikt. I dessa fall har sagesmannens referensområde angivits. I översikten framgår vilka uppgifter som har denna karaktär.

En del geografiska begrepp har namn som anknyter till namnet stalo. Det kan gälla en sten – som vid Stalojokk vid Virihaure – eller en holme – som t.ex. Stalosuoloi i Stora Lulevattnet – eller ett berg – som Stalonberget liggande vid en by, Stalon i Vilhelmina socken, vars namn också anknyter till stalo.

Vad beträffar uppgifter om stalos bosättning och vistande har de en något östlig och även nordlig förskjutning jämfört med de stalotomter om vilka information finnes, medan de geografiska begreppen som anknyter till namnet stalo ligger norr och söder om de registrerade stalotomterna. Såväl traditionsuppgifterna om stalos bosättning och vistande som de geografiska namnen går i norr till Torneträskområdet och i söder till nordligaste Jämtland med Stalloviellakåtan som undantag belägen norr Anarisfjället längre söderut i Jämtland. På basis av det insamlade materialet förefaller Åsele lappmark att utgöra kärnområdet med utvikelser främst till Pite och Lule lappmarker samt nordligaste Jämtland.

I detta sammanhang bör också poängteras, att stalotomtningarna ännu inte är fullständigt registrerade. Även om ett betydande antal stalotomter under senare år har kunnat registreras i samband med Nordiska museets i samarbete med riksantikvarieämbetet gjorda lappmarksinventeringar, göms fortfarande ett stort antal stalotomter i lappmarkerna. Det förefaller därför troligt, att de närmaste årens inventeringar kommer att kunna medföra nya fynd, kanske t.ex. norr om den nuvarande nordliga gränsen i Jokkmokks socken.

Själva beteckningen på tomtningarna, stalotomter och även jähnatomter, tyder i sig på ett förmodat samband med traditionernas stalo. Detta intryck förstärks – med tanke på tidigare resonemang om stalos näringar – av den på vissa håll förekommande beteckningen stalogropar för fångstgropar.

Beträffande frågan om stalo var same eller ej, tyder traditionsmaterialet enligt mitt förmenande entydigt på att stalo ej var av lapsk härkomst. Främst av den anledningen att samerna i sina egna traditioner aldrig skulle utmåla sina eventuella förfäder som "nära på det värsta samerna viss-

6. I en miljö som denna berättade man kanske om Stalo. Foto i Nordiska museet.



7. Träsnitt av Emilie Demant Hatt till en lapsk saga om den dumme jätten Stalo.

te"(131). Nensén uppger t.o.m. att svenskar kunde kallas för stalo(132). Detta innebär också, under förutsättning att traditionernas stalo verkligen bebott stalotomterna, att stalotomternas bebyggare ej var same utan lattie.

Många av de tolkningar och de teorier som har framförts i denna uppsats får – och jag vill betona det – ses som ännu ofullständiga. Kommande fältarbeten får dementera eller bekräfta deras riktighet. Det som anförts ovan vill jag dock se som indicier på ett förmodat samband mellan det befintliga stalotomtmaterialet och traditionsmaterialet om stalo, så att traditionernas stalo verkligen utgjorde bebyggaren på stalotomterna. Den starka förankring i de svenska lappmarkerna, främst då Åsele lappmark, som utmärker stalotraditionerna sammanhänger sannolikt med, att här har funnits en historiskt förankrad kulturform, vilken just givit upphov till en sådan rik traditionsbildning som fortlevt, bl.a. därför att till denna kulturform har hört kulturlämningar, vilka ännu idag kan beskådas i lappmarkerna.

Uppgifter om Stalo och Jähna samt stalotomter

Plats eller område	*Uppgiftens innehåll*	*Referens*
1. Pålno, Torne träsk, Jukkasjärvi sn	bosättning, ref till stalo	Turi, s 203
2. Salmi, Torne träsk, Jukkasjärvi sn	bosättning, ref till stalo	Wanhainen, s 182
3. Taallujärvi, Torne träsk, Jukkasjärvi sn	fys. lämningar, ref till stalo	Wanhainen, s 184
4. Stallojaure, Torne träsk, Jukkasjärvi sn	vistelse, ref till stalo	Turi, s 200–201
5. Rautasluspe, Jukkasjärvi sn	bosättning, ref till stalo	Manker 1947, s 447
6. Kurravaare, Jukkasjärvi sn	bosättning, ref till stalo	Wanhainen, s 182
7. Sallohaure, Jokkmokks sn	registrerad stalotomt	Nordiska museets fältinventeringar 1975
8. Låutakjauratj, Jokkmokks sn	registrerad stalotomt	Nordiska museets fältinventeringar 1975
9. Låutak, Jokkmokks sn	registrerad stalotomt	Manker 1960, s 274 f
10. Rapukmålke, Jokkmokks sn	registrerad stalotomt	Nordiska museets fältinventeringar 1975
11. Stalosuoloi (= Staloholmen) el. Stuorsuoloi, Virihaure, Jokkmokks sn	–	Grundström, s 168
12. Staloluokta, Jokkmokks sn	–	SVERIGE, III, atlasregister
13. Stalok, Jokkmokks sn	–	SVERIGE, III, atlasregister
14. Stallokallo, Stalokjokk, Jokkmokks sn	bosättning, ref till stalo	Kolmodin, s 35
15. Stalosuoloi el Bierna, Jokkmokks sn	vistelse, ref till stalo	Grundström, s. 162–163
16. Gällivare, Gällivare sn	yxa, ref till stalo	Högström, s 184 f
17. Mavasjaure, Arjeplogs sn	registrerad stalotomt	Nordiska museets fältinventeringar 1975
18. Mavasjaure, Arjeplogs sn	registrerad stalotomt	Nordiska museets fältinventeringar 1975

19. Ikesjaure, Arjeplogs sn	registrerad stalotomt	Nordiska museets fältinventeringar 1975
20. Tjeggelvas, Arjeplogs sn	vistelse, ref till stalo	Lundmark, ULMA 17 015, s 16; Nilsson, ULMA 11 628, s 44
21. Purkijaur, Jokkmokks sn	vistelse, ref till stalo	Drake, s 314
22. Slakka, Jokkmokks sn	vistelse, ref till stalo	Ullenius, ULMA 5515, s 36
23. Bonnäs, Sorsele sn	registrerad stalotomt	Manker 1960, s. 263 f
24. Varenuodjokk, Sorsele sn	registrerad stalotomt	Manker 1960, s 265 f
25. Dalavardo, Sorsele sn	registrerad stalotomt	Nordiska museets fältinventeringar 1975
26. Svaipavalle, Arjeplogs sn	registrerad stalotomt	Manker 1960, s 259 f
27. Baevervandet, Norge	registrerad stalotomt	Nordiska museets fältinventeringar 1975
28. Varenuodjokk, Sorsele sn	registrerad stalotomt	Manker 1960, s 266 f
29. Rikarjaure, Tärna sn	registrerad stalotomt	Nordiska museets fältinventeringar 1975
30. Brantsfjället, Tärna sn	registrerad stalotomt	Manker 1960, s 248 f
31. Skafsbäcken, Sorsele sn	registrerad stalotomt	Manker 1960, 252 f
32. Skidbäcken, Tärna sn	registrerad stalotomt	Nordiska museets fältinventeringar 1975
33. Skidbäcken, Tärna sn	registrerad stalotomt	Nordiska museets fältinventeringar 1975
34. Skrappmebäcken, Sorsele sn	registrerad stalotomt	Nordiska museets fältinventeringar 1975
35. Kromotjåkko, Gautsträsks kapell, Sorsele sn	uppgift om stalotomt	Manker 1960, s 231 efter Pettersson
36. Tjårron, Gautsträsks kapell, Sorsele sn	tomtningar, ref till stalo	Odstedt, ULMA 18 704, s 42
37. Nuolpen, Lilla Tjultträsk, Sorsele sn	uppgift om stalotomt	Manker 1960, s 231 efter Pettersson
38. Sausaliden, Tärnasjön, Sorsele sn	uppgift om stalotomt	Manker 1960, s 232
39. Rönäs by, Tärna sn	registrerad stalotomt	Nordiska museets fältinventeringar 1975
40. Risbäcken, Atoklippen, Tärna sn	uppgift om stalotomt	Manker 1960, s 230 efter Pettersson
41. Björkvattnet, Tärna sn	registrerad stalotomt	Nordiska museets fältinventeringar 1975, 1976
42. Tjämsjaure, Tärna sn	registrerad stalotomt	Nordiska museets fältinventeringar 1975
43. – (sagesman: Boksjö, Tärna sn)	bosättning, ref till jättar	Eriksson, ULMA 16 987, s 10
44. Grönås, Överstjuktan, Tärna sn	uppgift om stalotomt	Manker 1960, s 232 efter Pettersson
45. Rajasjokk, Ropen, Tärna sn	uppgift om stalotomt	Manker 1960, s 230 efter Pettersson
46. Vasksjön, Tärna sn	uppgift om stalotomt	Manker 1960, s 232 efter Pettersson
47. Fjällsjönäs, Stensele sn	uppgift om stalotomt	Manker 1960, s 232 efter Pettersson
48. Bouthel, S Långträsk, Arjeplogs sn	vistelse, ref till stalo	Brännström, ULMA 5585, s 8
49. Arevattnet, Tärna sn	uppgift om stalotomt	Manker 1960, s 276
50. Stalofjäll, Tärna sn	–	SVERIGE III, atlasregister
51. – (sagesman: Magasjö, Tärna sn)	vistelse, ref till stalo	Eriksson, ULMA 6473, s 1
52. Stalovare, Sorsele sn	vistelse, ref till stalo	Ullenius, ULMA 5515, s 52
53. Vapstälven, Vilhelmina sn	uppgift om stalotomt	Manker 1960, s 232 efter Pettersson

54. Susendalen, Norge	bosättning, ref till jähna	Eriksson, ULMA 7434, s 21 ULMA 18 923, s 541
55. Darbmosjön, Vilhelmina sn	registrerad stalotomt	Manker 1960, s 276 och s 235 efter Tomasson
56. Raurovardo, Vilhelmina sn	uppgift om stalotomt	Manker 1960, s 276
57. Ransarudden, Ransaren, Vilhelmina sn	uppgift om stalotomt	Pettersson 1944, s 336
58. Henriksfjäll, Vilhemina sn	bosättning, ref till järsigas	Eriksson, ULMA 11 248, s 61
59. Remdalen, Vilhelmina sn	registrerad stalotomt	Manker 1960, s 272
60. – (sagesman: S Fjällfjäll, Vilhelmina sn)	tomtningar, ref till jähna	Eriksson, ULMA 7017, s 1
61. Dåriesbakko, Vilhemina sn	registrerad stalotomt	Manker 1960, s 273 f
62. Vilmesmakke, Klimpfjäll, Vilhelmina sn	tomtningar, ref till jähna	Eriksson, ULMA 7017, s 5
– (sagesman: Klimpfjäll, Vilhelmina sn)	tomtningar, ref till jättelappar	Eriksson, ULMA 18923, s 160–161
63. Lövberg, Vilhelmina sn	bosättning, ref till stalo	Eriksson, ULMA 10 791, s 1; ULMA 18 923, s 182; ULMA 21 019:26, s 44
64. Ransarälven, Fatmomakke kapell, Vilhelmina sn	uppgift om stalotomt	Manker 1960, s 232 efter Pettersson
65. – (sagesman: Marsfjället, Vilhelmina sn)	tomtningar, ref till jähna	Eriksson, ULMA 7017, s 3
66. Gavastjokk, Frostviken sn	registrerad stalotomt	Manker 1960, s 269 f
67. Krowarjokk, Vilhelmina sn	uppgift om stalotomt	Manker 1960, s 231 efter Pettersson
68. Nieritjåkko, Vilhelmina sn	registrerad stalotomt	Manker 1960, s 254 f
69. Rupsenbäcken, Vilhelmina sn	registrerad stalotomt	Manker 1960, s 239 f efter Tomasson
70. Rupsenbäcken, Vilhelmina sn	tomtningar, ref till jähna	Eriksson, ULMA 18 923, s 207
71. Fiskonbäcken, Vilhelmina sn	registrerad stalotomt	Manker 1960, s 240 f efter Tomasson
72. Njakafjället, Vilhelmina sn	fys. lämning, ref till stalo	Manker 1947, s 497
73. Stalonsjön, Vilhelmina sn	–	SVERIGE, III, atlasregister
74. Stalon, Vilhelmina sn	–	SVERIGE, III, atlasregister
75. Stalonberget, Vilhelmina sn	boende, ref till stalo	Eriksson, ULMA 7434, s 23; ULMA 18 923, s 85
Stalonberget, Vilhelmina sn	–	SVERIGE, III, atlasregister
76. Stalonäset, Vilhelmina sn	–	SVERIGE, III, atlasregister
77. Maskien, Frostvikens sn	registrerad stalotomt	Manker 1960, s 267 f
78. Satsfjället, Vilhelmina sn	registrerad stalotomt	Manker 1960, s 276 f
79. Gråtanbäcken, Sorsele sn	uppgift om stalotomt	Pettersson 1944, s 336
80. – (sagesman: Råberg, Sorsele sn)	tomtningar, ref till jähna	Eriksson, ULMA 10 791, s 8
81. Värjaren, Frostvikens sn	uppgift om stalotomt	Åhrén, Nordiska museets lapska arkiv, 987
82. Oratjokk, Frostvikens sn	registrerad stalotomt	Manker 1960, s 270 f
83. Valle, Frostvikens sn	uppgift om stalotomt	Manker 1960, s 276
84. Stenbäck, Dorotea sn	uppgift om stalotomt	Manker 1960, s 276
85. Gittsfjället, Vilhelmina sn	uppgift om stalotomter	Manker 1960, s 276
86. Stalonjaure, Frostvikens sn	bosättning, ref till stalo el. jätte	Johansson, ULMA 3145:10, s 20
87. Stalonjaure, Frostvikens sn	–	SVERIGE, III, atlasregister
88. Pijerajer, Dorotea sn	fys. lämningar, ref till stalo	Drake, s 315
89. Lövliden, Vilhelmina sn	uppgift om stalotomt	Pettersson 1944, s 336
90. Stalloviellakåtan, Undersåkers sn	–	SVERIGE, III, atlasregister

Noter

1 Manker 1960, s. 278.
2 Drake, s. 317, 318; Eriksson, ULMA 7017, s. 1, 3, 5; ULMA 10791, s. 8; ULMA 18923, s. 160–161, 207; Manker 1960, s. 229; Tomasson 1919, s. 18 f.
3 Drake, s. 317; Eriksson, ULMA 7017, s. 1, 3, 5–6; ULMA 10791, s. 8; ULMA 18923, s. 160–161, 207; Manker 1960, s. 229 efter Pettersson; Tomasson 1919, s. 19.
4 Lid, s 52, 61.
5 Aikio; Helland, s. 274; Steen 1963, s. 15; Manker 1960, s. 217 efter Lindahl-Öhrling.
6 Eriksson, ULMA 10791, s. 15; ULMA 18923, s. 202; ULMA 21019:26, s. 63; Fries, s. 75; Laestadius 1959, s. 132, 142.
7 Nordiska museets lappmarksinventeringar 1976. Meddelande av Einar Grundström.
8 Personligt meddelande av Einar Wallquist 4.6.1976.
9 De utgrävningar av stalotomter som kommit till stånd utfördes av G. Hallström för några decennier sedan, innan moderna dateringsmetoder kommit i bruk.
10 Alver s. 114 ff; Vansina, s. 8 ff; pers. meddel. af Klintberg 1976.
11 Alver, s. 134.
12 Vansina, s. 6 et passim.
13 Bringéus, s. 145 ff.
14 Jensen, s. 42; Kjellström 1973, s. 21–22; Laestadius 1833, s. 468.
15 Laestadius 1833, s. 462; Manker 1960, s. 224; Vorren 1955, s. 18.
16 af Klintberg, s. 26, 28.
17 Lid, s. 51; Vorren, manuskript.
18 von Düben, s. 341; Folkevennen, s. 354; Laestadius 1959, s. 151; Manker 1947, s. 239.
19 Laestadius 1959, s. 148, 150.
20 Drake, s. 318.
21 Drake, s. 318.
22 Erikssons uppteckningar förvaras på ULMA.
23 Karlsson och Nilsson; Steen 1967; jfr även Qvigstad 1925, nr 134–143.
24 Brännström, ULMA 4373 A, s. 29; ULMA 5505, s. 9, 11, 13; Demant Hatt 1922, s. 57–58, 63; Eriksson, ULMA 6473, s. 1; Jansson, ULMA 13144, s. 10; Kolmodin, s. 35; Lundmark, ULMA 17015, s. 10; Nilsson, ULMA 11628, s. 45; Odstedt, ULMA 18704, s. 41; Ohlson, ULMA 7189, s. 10; Qvigstad 1927, s. 489; Skårpa, LA 978; Turi, s. 205; Wanhainen, s. 182.
25 Eriksson, ULMA 7017, s. 1; ULMA 7434, s. 14; Ohlson, ULMA 7189, s. 10; Turi, s. 204.
26 Brännström, ULMA 5585, s. 12; Demant Hatt 1922, s. 61; Drake, s. 310; Eriksson, ULMA 7017, s. 10.
27 Lundmark, ULMA 17015, s. 12; Laestadius 1959, s. 139.
28 Lundmark, ULMA 17015, s. 17.
29 Brännström, ULMA 5585, s. 15; Demant Hatt 1922, s. 59; Drake, s. 312, 315; Eriksson, ULMA 7434, s. 16, ULMA 21019:26, s. 13; Högström, s. 184; Laestadius 1959, s. 139, 149; Qvigstad 1928, s. 243, 651 och 1929, s. 429; Ullenius, ULMA 5515, s. 36.
30 Brännström, ULMA 5585, s. 15; Drake, s. 312; Eriksson, ULMA 6473, s. 2; ULMA 16987, s. 4, 5, 14; Kolmodin, s. 37; Laestadius 1959, s. 139; Lagercrantz, s. 15; Ullenius, ULMA 5515, s. 36.
31 Qvigstad och Sandberg, s. 63; Qvigstad 1927, s. 497; 1928, s. 631, 663.
32 Eriksson, ULMA 7434, s. 22; ULMA 18923, s. 84; ULMA 21019:26, s. 20; Kolmodin, s. 37; Laestadius 1959, s. 147; Nilsson, ULMA 11628, s. 27, 37, 40; Ohlson, ULMA 7189, s. 2.
33 Drake, s. 315.
34 Nilsson, ULMA 11628, s. 24, 26; Wanhainen, s. 182.
35 Brännström, ULMA 5585, s. 9; Drake, s. 310; Lundmark, ULMA 17015, s. 18; Laestadius 1833, s. 466; Laestadius 1959, s. 148; Nilsson, ULMA 11628, s. 55.
36 Lundmark, ULMA 17015, s. 18.
37 Drake, s. 314; Laestadius 1959, s. 136.
38 Laestadius 1959, s. 144; Pirak, s. 222; Qvigstad 1928, s. 263; 1929, s. 421; Turi, s. 201, 203; se även Ohlson, ULMA 7189, s. 6 och Demant Hatt 1922, s. 59.
39 Eriksson, ULMA 21019:26, s. 46, 67.
40 Lundmark, ULMA 17015, s. 14; Manker 1947, s. 237.
41 Brännström, ULMA 4373 A, s. 29; ULMA 5585, s. 10; Demant Hatt 1922, s. 59; Eriksson, ULMA 10791, s. 20; ULMA 18923, s. 157, 196; ULMA 21019:26, s. 66; Qvigstad 1929, s. 429; Skårpa, LA 978.
42 Drake, s. 315.
43 Ullenius, ULMA 5515, s. 36.
44 Drake, s. 311; Eriksson, ULMA 10791, s. 15–16; ULMA 18923, s. 202; ULMA 21019:26, s. 63; Laestadius 1959, s. 142.
45 Qvigstad 1927, s. 497, 505; 1928, s. 637, 663; 1929, s. 415; se även Helland, s. 275.
46 Drake, s. 311; Eriksson, ULMA 10791, s. 17; ULMA 18923, s. 203; ULMA 21019:26, s. 64;

Kolmodin, s. 37.

47 Drake, s. 312, 314; Eriksson, ULMA 7017, s. 11; ULMA 7434, s. 17, 23, 24; ULMA 10791, s. 18; ULMA 18923, s. 23, 85, 86, 159, 205; ULMA 21019:26, s. 9, 16; Kolmodin, s. 36, 37; Laestadius 1959, s. 137; Nilsson, ULMA 11628, s. 28; Ohlson, ULMA 7189, s. 7; Pirak, s. 223; Qvigstad och Sandberg, s. 64; Qvigstad 1927, s. 489; 1928, s. 243, 247, 267, 655, 659, 667; 1929, s. 423, 431, 541, 547; Ullenius, ULMA 5515, s. 36.

48 Qvigstad 1929, s. 413.

49 Demant Hatt 1922, s. 63; Drake, s. 311; Eriksson, ULMA 10793, s. 12; ULMA 18923, s. 198; Johansson, ULMA 3145:10, s. 20; Lundmark, ULMA 17015, s. 10; Laestadius 1959, s. 140; Ohlson, ULMA 7189, s. 2; Pirak, s. 221.

50 Brännström, ULMA 4373 A, s. 24; Demant Hatt 1922, s. 64; Eriksson, ULMA 18923, s. 199, 205; ULMA 21019:26, s. 61; Nilsson, ULMA 11628, s. 53; Turi, s. 203.

51 Demant Hatt 1922, s. 63; Eriksson, ULMA 10791, s. 12.

52 Eriksson, ULMA 10791, s. 19.

53 Turi, s. 201, 203, 205.

54 Drake, s. 310; Eriksson, ULMA 7434, s. 24; ULMA 18923, s. 86, 140; ULMA 21019:26, s. 13; Laestadius 1833, s. 466–467; Laestadius 1959, s. 148.

55 Eriksson, ULMA 7434, s. 22; ULMA 18923, s. 84; Turi, s. 205.

56 Brännström, ULMA 4373 A, s. 26.

57 Turi, s. 200.

58 Brännström, ULMA 5585, s. 9; Johansson, ULMA 3145:10, s. 20; Lundmark, ULMA 17915, s. 18; Nilsson, ULMA 11628, s. 55; Qvigstad 1929, s. 425, 535; Turi, s. 201; Wanhainen, s. 184.

59 Eriksson, ULMA 21019:26, s. 71; Laestadius 1959, s. 149; Mark, s. 221; Pirak, s. 222; Qvigstad och Sandberg, s. 64; Qvigstad 1927, s. 489, 499, 505; 1928, s. 259, 631, 641, 667; 1929, s. 421; Turi, s. 204.

60 Laestadius 1833, s. 463 f; Wanhainen, s. 182.

61 Wanhainen, s. 182.

62 Qvigstad 1928, s. 253, 263.

63 Qvigstad 1928, s. 261; 1929, s. 429.

64 Qvigstad 1928, s. 249; 1929, s. 429.

65 Qvigstad 1928, s. 263.

66 Brännström, ULMA 5585, s. 13; Qvigstad 1929, s. 421.

67 Brännström, ULMA 4373 A, s. 23; ULMA 5585, s. 9; Demant Hatt 1922, s. 64; Drake, s. 312, 313, 315; Eriksson, ULMA 7017, s. 9; ULMA 10791, s. 12, 20; ULMA 16126:1, s. 8; ULMA 16987, s. 4, 12; ULMA 18923, s. 196, 199; ULMA 21019:26, s. 61, 66; Lundmark, ULMA 17015, s. 14; Nilsson, ULMA 11628, s. 27, 40, 42; Ohlson, ULMA 7189, s. 1; Qvigstad 1927, s. 491; 1928, s. 253, 263, 639, 651, 655, 667; 1929, s. 421, 423, 535, 539, 547; Turi, s. 202.

68 Eriksson, ULMA 16126:1, s. 5; ULMA 18923, s. 468; jfr Eriksson 1976, s. 1.

69 Eriksson, ULMA 7017, s. 1, 3; ULMA 10791, s. 8.

70 Brännström, ULMA 5585, s. 15.

71 Laestadius 1959, s. 139.

72 Lundmark, ULMA 17015, s. 10–11.

73 Nilsson, ULMA 11628, s. 26.

74 Drake, s. 311.

75 Odstedt, ULMA 18704, s. 41.

76 Eriksson, ULMA 7017, s. 8; ULMA 7434, s. 14, 16; ULMA 18923, s. 86, 139; ULMA 21019:26, s. 12.

77 Nilsson, ULMA 11628, s. 26, 46, 55.

78 Eriksson, ULMA 18923, s. 199; ULMA 21019:26, s. 61; se även Qvigstad 1929, s. 573.

79 Brännström, ULMA 4373 A, s. 23.

80 Qvigstad 1929, s. 547.

81 Laestadius 1959, s. 141; pers. meddel. Karl-Aage Schwartzkopf 1975.

82 Se t.ex. Drake, s. 313; Laestadius 1959, s. 144; Lundmark, ULMA 17015, s. 11; Qvigstad 1928, s. 663; Turi, s. 201–202.

83 Eriksson, ULMA 10791, s. 1; ULMA 21019:26, s. 21, 44; Qvigstad 1927, s. 491; 1928, s. 663.

84 Lundmark, ULMA 17015, s. 16; Nilsson, ULMA 11628, s. 44; Ohlson, ULMA 7189, s. 1; Qvigstad 1928, s. 657; Turi, s. 204.

85 Se t.ex. Eriksson, ULMA 6473, s. 1; Laestadius 1959, s. 131; Skårpa, LA 978.

86 Turi, s. 201.

87 Qvigstad 1928, s. 247–249.

88 Qvigstad 1929, s. 427.

89 Nilsson, ULMA 11628, s. 56; Qvigstad 1929, s. 431; Turi, s. 202.

90 Qvigstad 1929, s. 425; Turi, s. 205.

91 Brännström, ULMA 4373 A, s. 30; Demant Hatt 1922, s. 63, 66; Drake, s. 313; Eriksson, ULMA 7434, s. 18 f; ULMA 16126, s. 1, 5 f; ULMA 18923, s. 469; ULMA 18924, s. 606; Kolmodin, s. 36; Laestadius 1959, s. 145; Lundmark, ULMA 17015, s. 14; Nilsson, ULMA 11628, s. 27; Qvigstad 1929, s. 531.

92 Drake, s. 312–313; Laestadius 1959, s. 149;

Nilsson, ULMA 11628, s. 53; Qvigstad 1928, s. 639.

93 Eriksson, ULMA 6473, s. 1; ULMA 18923, s. 182; ULMA 21019:26, s. 44; Qvigstad 1928, s. 643.

94 Drake, s. 317–318 efter Helland; Eriksson, ULMA 7434, s. 21; ULMA 18923, s. 541; ULMA 21019:26, s. 23.

95 Nilsson, ULMA 11628, s. 51; Qvigstad 1928, s. 419; 1929, s. 427.

96 Eriksson, ULMA 7017, s. 6.

97 Demant Hatt 1910, s. 246; Turi, s. 205.

98 Eriksson, ULMA 16987, s. 14; Laestadius 1959, s. 137.

99 Eriksson, ULMA 16126:1, s. 9; ULMA 18923, s. 472.

100 Almgren m.fl., s. 206; Manker 1947, s. 41.

101 Fries, s. 75; Laestadius 1959, s. 132.

102 Pers. meddel. Sverker Janson 1976.

103 Jfr Ottars beskrivning i t.ex. Simonsen, s. 6 och Steckzén, s. 254–255; jfr Pettersson 1941, s. 8.

104 Pers. meddel. A. Nesheim 9.6.1976; Steckzén, kap VII och VIII; Storå, manuskript; jfr Brusewitz, s. 26, 206–207.

105 Helland, s. 274; Qvigstad och Sandberg, s. 62; Vorren 1965, s. 15; manuskript.

106 Westin, s. 493 f.

107 Manker 1960, s. 285.

108 Pettersson 1944, s. 337.

109 Kjellström 1975, s. 114.

110 Castrén, s. 18; Drake, s. 318; Fellman, s. 164; jfr af Klintberg, s. 26, 125.

111 Laestadius 1959, s. 131; Pettersson 1941, s. 8; Qvigstad och Sandberg, s. 61; Wanhainen, s. 102.

112 Intressekollision mellan stalo och lappar antyds av Drake, s. 318.

113 Turi, s. 200.

114 Ruong, s. 35.

115 Se t.ex. Manker 1960, s. 7.

116 Manker 1960, s. 208.

117 Pers. meddel. Lars Löthman och K.-G. Selinge 1975 och 1976.

118 Pettersson 1944, s. 337.

119 Se översikt samt Manker 1960. Beträffande Biellojaure hänvisas till Nordiska museets lappmarksinventeringar 1975, beträffande Sallohaure till museets intensivundersökningar 1975 i Jokkmokks socken samt beträffande Rumsevaĵja till Nordiska museets och Riksantikvarieämbetets arkeologisk-etnologiska undersökning 1976.

120 Nordiska museets lappmarksinventeringar 1976. Meddelande av Einar Grundström.

121 Pers. meddel. Inger Paine 1975; Manker 1960, s. 19.

122 Eriksson, ULMA 7117, s. 5; ULMA 11248, s. 61; ULMA 16987, s. 10.

123 Manker 1960, s. 277.

124 Laestadius 1959, s. 132.

125 Laestadius 1959, s. 127, 132, 144, 150.

126 Fellman, s. 164.

127 Qvigstad och Sandberg, s. 62.

128 Pettersson 1944, s. 336.

129 Drake, s. 318; Manker 1960, s. 286.

130 Drake, s. 315; pers. meddel. Nils Eriksson 27.5.1976.

131 Eriksson 1976, s. 23.

132 Drake, s. 318.

Arkivalier

Brännström, E., ULMA 4373 A, 5585
Eriksson, N., ULMA 6473, 7017, 7434, 10791, 11248, 16126:1, 16987, 18923, 18924, 21019:26
Jansson, V., ULMA 13144
Johansson, L., ULMA 3145:10
Lundmark, E., ULMA 17015
Nilsson, N., ULMA 11628
Odstedt, A., ULMA 11507
Odstedt, E., ULMA 18704
Ohlson, A., ULMA 7189
Pettersson, O. P., LA 407
Skårpa, E., LA 978
Ullenius, J. G., ULMA 5515
Åhrén, J., LA 987

LA = Nordiska museets lapska arkiv
ULMA = Dialekt- o. folkminnesarkivet, Uppsala

Övriga manuskript

Eriksson, Nils, 1976, Manuskript.

Storå, Nils, 1973, De ryska klostren och Kola-samernas rätt till jakt och fiske. Manuskript till symposium rörande "Samernes og sameområdenes rettslige stilling historisk belyst".

Tegengren, Helmer, 1973, Samernas i Kemi lappmark rätt till bäverfänge. Manuskript till symposium rörande "Samernes og sameområdenes rettslige stilling historisk belyst".

Vorren, Örnulv, Manuskript till radioföredrag "Om stallo".

Litteratur

Aikio, Matti, 1907, Stallo – den staalklædte. (Tromsøposten, 8 nov.).

Almgren, Bertil, m.fl., 1967, Vikingen. Göteborg.

Alver, Brynjulf, 1973, Historiska sägner och historisk sanning. (Tro, sanning, sägen. Tre bidrag till en folkloristisk metodik, utg. av B. af Klintberg, Stockholm, 114–134).

Bringéus, Nils-Arvid, 1966, Gunnar Olof Hyltén-Cavallius som etnolog. En studie kring Wärend och wirdarne. Stockholm.

Brusewitz, Gunnar, 1967, Jakt. Stockholm.

Castrén, M. A., 1852, Nordiska resor och forskningar I. Helsingfors.

Demant Hatt, Emilie, 1910, Kommentarer till Turi, Muittalus samid birra. En bog om lappernes liv. København.

–, 1922, Ved ilden. København & Stockholm.

Drake, Sigrid, 1918, Västerbottenslapparna under förra hälften av 1800-talet. Uppsala.

Düben, Gustaf von, 1873, Om Lappland och lapparne, företrädesvis de svenske. Stockholm.

Fellman, Jacob, 1906, Anteckningar under min vistelse i Lappmarken II. Utg. av I. Fellman. Helsingfors.

Fries, J. A., 1871, Lappiske Eventyr og Folkesagn. Christiania.

Folkevennen, 1879, Om lappernes Tro paa "Stallo" i vore Dage. af S (=G. Sandberg). (Folkevennen 1879, 354–370).

Grundström, Hilmer, 1928, Sägner och folktro bland lappar och nybyggare i Jokkmokk. (Norrbotten 1928, 149–169).

Hagemann, Gustav, 1948 och 1964, Lappen zeichnen Ihr Leben. Düsseldorf.

Helland, Amund, 1906, Topografisk-statistisk Beskrivelse over Finmarkens Amt II. Kristiania.

Högström, Pehr, 1747, Beskrifning öfwer de til Sweriges Krona lydande Lappmarker. Stockholm.

Itkonen, T. I., 1946, Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen. (Mémoires de la société finno-ougrienne 87).

Jensen, Bent, 1965, Eskimoisk Festlighed. København.

Karlsson, Anne-Marie och Nilsson, Johan, 1973, Stalo – ett samiskt traditionskomplex. Stencilerad uppsats framlagd vid seminariet i etnologi vid Stockholms universitet.

Kjellström, Rolf, 1973, Eskimo marriage. (Nordiska museets handlingar 80).

–, 1975, Vem var egentligen Stalo? (Rig 58, 113–115).

Klintberg, Bengt af, 1972, Svenska folksägner. Stockholm.

Kolmodin, T., 1914, Folktro, seder och sägner från Pite lappmark. Uppsala.

Lagercrantz, Eliel, 1957, Lappische Volksdichtung. (Mémoires de la société finno-ougrienne 112).

Lid, Nils, 1933, Jolesveinar og grøderikdomsgudar. Oslo.

Laestadius, Lars Levi, 1959, Fragmenter i lappska mythologien. (Svenska Landsmål B 61).

Laestadius, Petrus, 1833, Fortsättning af Journalen öfver missionsresor i Lappmarken, innefattande åren 1828–1832. Stockholm.

Manker, Ernst, 1947, De svenska fjällapparna. Stockholm.

–, 1960, Fångstgropar och stalotomter. (Acta Lapponica XV).

Mark, Julius, 1932, Einige mythische Gestalten bei den Utsjoki-Lappen. (Gelehrte estnische Gesellschaft, Verhandlungen 26).

Pettersson, O. P., 1941, Gamla byar i Vilhelmina I. Stockholm.

–, 1944, Gamla byar i Vilhelmina II. Stockholm.

Pirak, Anta, 1937, En nomad och hans liv. Stockholm.

Qvigstad, J. och Sandberg, G., 1887, Lappiske eventyr og folkesagn. Kristiania.

Qvigstad, J., 1925, Lappische Märchen- und Sagenvarianten. (FF Communications 60).

–, 1927, Lappiske eventyr og sagn I. Institutet for sammenlignende kulturforskning, ser. B:3. Oslo.

–, 1928. Lappiske eventyr og sagn II. Institutet for sammenlignende kulturforskning, ser. B:10. Oslo.

–, 1929. Lappiske eventyr og sagn III. Institutet for sammenlignende kulturforskning, ser. B:12. Oslo.

Ruong, Israel, 1971, Samerna. Stockholm.

Simonsen, Povl, 1957, Ottar fra Hålogaland. (Ottar 14).

Steckzén, Birger, 1964, Birkarlar och lappar. En studie i birkarleväsendets, lappbefolkningens och skinnhandelns historia. (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar, Historiska serien 9).

Steen, Adolf, 1963, Sagn og mytologi i de samiske stedsnavn i Finnmark. Kristiansand.

–, 1967, Stallo. Kristiansand.

Sverige, land och folk, 1966, Sverige, land och folk III. Atlas med register. Stockholm.

Tomasson, Torkel, 1919, Jähnai-kåterikkeh = Jättarnas kojkomter. (Samefolkets egen tidning 1919:3).

–, 1929–30, Bidrag till kännedomen om de s.k.

stalotomterna. (Samefolkets egen tidning 1929:4 och 1930:1–2).
Turi, Johan, 1910, Muittalus Samid birra. En bog om lappernes liv. København.
Vansina, Jan, 1965, Oral tradition. A study in historical methodology. London.
Vorren, Ørnulv, 1955, Stallosagn og stalloknapp. (Ottar 7, 17–19).
–, 1965, Stallos plystrepipe. (Ottar 45, 12–16).
Wanhainen, W. L., 1970, Liv och arbete i Norrbottens finnbygder. Översatt och bearbetat av W. Snell. (Tornedalica 10).
Westin, Gunnar, 1965, Some views concerning the importance of north Norway for upper Norrland at the end of the prehistoric era. (Hunting and fishing, ed. by H. Hvarfner, 493–500).

Summary

Do the traditions about Stalo have a historical foundation?

In central Swedish Lappland there is a kind of cultural remains called "Stalo lots", round to oval plots of ground with an apparently somewhat sunken ground plan surrounded by an annular bank. It is agreed that these lots are the remains of some kind of building, probably dwelling places. On the other hand it cannot be established who the builders were or whether they were Lapps or not.

The name "Stalo" or "Stallo" has been interpreted as meaning "the iron (or steel) clad one". It is however more probable that the name can be explained by the fact that the people who were designated Stalo introduced iron and steel among the Lapps.

The Lapps have had until quite recently very rich traditional material, not least about Stalo. It is also evident that certain historically relevant events have been preserved in oral narrative with surprising accuracy. It then appears possible that a portion of the traditions about Stalo may also have a historical foundation. If this were the case, the traditions about Stalo might possibly be able to contribute to our knowledge about the builders of the Stalo lots.

There are traditions about Stalo in all the Lappish areas from Härjedalen in the south to the Kola Peninsula in the north-east. Today there are great regional differences in the material. Not infrequently the Stalo traditions have a mythological or supernatural content – aspects which are not dealt with in this article – but Västerbotten appears to be the nuclear area as concerns both occurrence and originality. The traditions from the Åsele area are at the base of the material which has been drawn on for this article.

In the traditions Stalo appears as big and strong. He is – unlike the Lapps – bearded. His weapons are the knife, axe and spear. Among his clothes a kind of iron jerkin is of special interest, as researchers have associated this item of clothing with the name of the people. Stalo's livlihood appears to have been primarily hunting with some fishing. Wild reindeer were hunted but it is above all beaver-hunting which dominates the traditions in this respect. Nor can it be completely excluded that Stalo and his people exerted some kind of economic pressure on the Lapps. The dwelling-places appear to have been similar to the Lapps' conical huts.

A dominant feature of the Stalo traditions is the antagonism characterizing the relations between the Stalo people and the Lapps. If the Lapps were subjected to taxation by Stalo this is understandable. But it is also possible that the antagonism was over the right to hunting-grounds, or more precisely to the investments which had been made there in the

form of intensive labour: pits and systems of pits for trapping animals. It was the right to use these systems which Stalo was eager to retain. It is probable that future investigations will be able to establish an association between the location of Stalo lots and pits or a trapping situation of some other kind.

In order to discover a possible association between various phenomena connected with Stalo a map and a survey have been drawn up. The very name of the plots, "Stalo lots", points to an association with the Stalo of tradition. This impression is reinforced by the fact that pits for capture are called "Stalo pits" in certain localities.

In my opinion the traditions also suggest that Stalo was not of Lappish origin. The principal reason is that Lapps in their own tradition would never depict their forefathers as "about the worst thing a Lapp could imagine". One item of information also establishes that even Swedes could be called Stalo. This would then entail, providing that the Stalo of the traditions did actually inhabit the Stalo lots, that the builders of the latter were not "same" (Lap) but "lattie" (lappish word designating Scandinavians).

Many of the interpretations and theories proposed in this article should, it must be emphasized, still be viewed as provisional. Future fieldworkers will deny or confirm their correctness. I would however regard the observations made above as indices of an assumed association between the existing Stalo lot material and the tradition material about Stalo, with the Stalo of tradition as the actual builders of the Stalo lots. The strong anchoring in the *Swedish* Lappish areas, primarily the Åsele Lappmark, which characterize the Stalo traditions is most probably associated with the earlier presence there of a historically anchored culture form, which in turn lies at the origin of this rich formation of traditions. These traditions have survived in part because part of this culture form were remains which can still be observed in the Lappish areas.

Rolf Kjellström, Ph. D.
Curator at the Lappish Section of the
Nordiska Museet, Stockholm
Professor pro tem. of non-European Ethnology,
University of Uppsala, Sweden

Den tomme stolen og døde-måltidet

Odd Nordland

Jeanne, kona til Tschugurka, var alvorleg sjuk. På ettervinteren var ho så dårleg at ho berre kunne kome seg ut av camping-vogna på Ankertorget når ho hadde noen å stø seg til. Ho var framleis stor og før, men føtene svikta.

Slutten av eit vinteropphald er alltid påfreistande for sigøynarane. Snø og glatte vegar hindrar ferdsle og handel. Det er nå det er godt å ha gull i smykke og i brudebelte. Ein sigøynar får ikkje kjøpe hus på den frie marknaden, så det ein kan låne på, når nauda står for døra, det er gullet. I mars er oftast alt gull ein sigøynar eig, hos pantelånaren. Der ligg det i påvente av at eigarmannen eller kvinna skal handle igjen, skal tene pengar, når våren kjem.

Sjukdom er under slike tilhøve eit hardt slag: Noen må stelle den sjuke. Det går ut over hushald og handel. På ei golvflate på 9 kvm. er det lite privatliv å få, og alle følgjer med i den sjuke si liding, blir oppskremde og nervøse av det.

Samstundes må alle avdrag og avbetalingar gå sin gang, på bil, på campingvogn, – og månadene går utan inntekter. Huslyden Tschugurka fekk alle desse vanskane med ein gong, og nokre andre i tillegg. Det organiserte arbeidet for sigøynarane i Norge var nett begynt, og med lite mannskap og utan større røynsle i det samansette som sigøynarsamfunnet er, var det ikkje stort vi makta.

I juni drog Jeanne til Gøteborg. Ho hadde skyldfolk der, og dessutan ein dokter som ho gjekk hos. Ho kjende seg noe betre mot sommaren og drog vidare for å vitje ei søster i Belgia. Der døydde ho, og ho vart gravlagd i Charleroi under stor deltaking frå skyldfolk både frå Belgia, Nederland, Frankrike og frå dei nordiske landa. Midt i sorga var Tschugurka byrg av gravferda, det var eit stort følgje. Det var mange som heldt av hans Jeanne.

Det let seg ikkje nekte for at Jeanne hadde hatt det vondt på slutten. Alle i sigøynarlægeret på Ankertorget i Oslo visste det. Dei hadde hjelpt til det dei kunne, men mot sjukdomen og døden var det lite å stille opp.

Sjukdom og død har sigøynarane stor otte for. Er noen sjuke av nær familie, er det ein av grunnane til at ein bryt opp og flyttar. Ein bør være nær den sjuke, vite om det som hender, vere til stades og gi hjelp og trøst.

Det er mange grunnar til at dette er viktigare for sigøynarane enn for oss fastbuande. Den som ikkje kan skrive, må ha samband på andre måtar, og telefon kan bli dyrt og uvisst. Det er betre å vere på plassen. Dessutan meiner eg å ha oppfatta at sigøynarane har eit vidare innhald i omgrepet „skuld", enn vi vanleg elles har. Den som er tolk i ei rettsak og saka blir tapt, han har „skuld" og kan krevjast til ansvar av sine frendar, om han er sigøynar. Den som ikkje er til stades når frenden døyr, om det er ein nær frende, han har også „skuld". Den som var nær i miljøet når operasjonen mislukkast, særleg om han hadde slik status at han kunne rå til eller frå, han får også „skuld".

Vi kan diskutere om slike oppfatningar har si årsak i at vi her har å gjere med sterke band mellom frendar i ei nærgruppe, om det er uklår oppfatning av samanhengar mellom årsak og verknad, eller om det er ein argumentasjon som er sprunge ut av sorg og fortviling i grupper som lever i eit

særleg sårbart økonomisk system. Ein kan bruke „skuld"-argumentasjonen, logisk eller ikkje, som eit middel til å skaffe seg hjelp eller føremonner.

Det er rimeleg å tru at vi har å gjere med eit slags pseudoargument som gjer det mogleg å stille krav i naud, og som gjer det mogleg for kollektivet å syte for at hjelp blir gitt, sjølv med svært så sparsame ressursar.

Det er elles berre ut frå den overlag sterke kjensla av samhald og solidaritet og særlege måtar å argumentere på i naud at ein kan forklåre at ein statslaus sigøynar, utan pengar, ute av stand til å røre seg, kan bli transportert opp og ned gjennom heile Europa for å finne eit sjukehus der dei vil ta imot han. Midt i katastrofen støtta sigøynar-gruppene i mange land opp om den huslyden som var ramma.

Sigøynargruppa på Ankertorget hadde utan eigenleg å kunne hjelpe stort, sett Jeanne bli sjuk. Dei hadde vel også forstått at det ikkje var så lenge att. Men natta etter at dei hadde fått melding om att Jeanne var død, såg fleire av kvinnene på Ankertorget at Jeanne kom og gjekk i sigøynarlægeret, heilt kledd i kvitt.

Det kom til så stor otte og oppskaking i campingvognene at det same natta to gonger var lækjar der for å sjå til nervøse menneske. Noen ringde også til den katolske soknepresten i St. Hallvard kyrkjelyd. Han kom ned i lægeret, bad for den avdøde og roa folk nedatt.

Eg la den gongen ikkje så stor vekt på denne hendinga. Det vart hevda i lægeret at Jeanne kom for å sjå etter dei to små puddelhundane sine som ho var så glad i. Seinare har det kome for dagen at nett denne natta, den tredje etter dødsfallet, er særleg viktig og farleg. Då kjem den døde att for å sjå etter eigedelane sine. Her er ei rekning i periodar inne i biletet, og når det er dødsfall i nordiske sigøynargrupper, har det hendt meir enn ein gong at den tredje natta er ei voke-natt der huslydane sit saman over sterk kaffi til dagen og lyset kjem. Ei farleg natt då den døde går heim.

Tschugurka hadde nok kjent at han hadde noe nytte av det nye norske arbeidet for sigøynarane. Ut på hausten hadde han eit særleg ønske som han i all stille kom med for leiaren av sigøynararbeidet i Oslo kommune. Han ville at noen av dei *gajos*, som hadde kjent Jeanne, skulle vere gjestene hans ved eit minnemåltid for henne. Dei som vart invitert måtte svare sikkert om dei kom eller ikkje, for det skulle vere eit fast tal: enten 9 eller 11.

Dette måltidet skulle haldast på 6-månaders-dagen for Jeannes død. Det var eit høgtidsamt måltid. Saman med invitasjonen fekk vi som var gjester også ei munnleg rettleiing frå dei som ordna med den praktiske sida av arrangementet: Vi skulle mest mogleg ete opp det som var sett fram til måltidet. Det skulle ikkje takkast for maten, slik det elles er skikken i Norge. Då dette var eit minne-måltid, skulle vi ha på oss klede som høvde til høgtida.

Oppdekkinga til høgtida gjekk for seg på det indre kontoret i sosialavdelinga som har med sigøynarsakene å gjere. Det var eit veldekka bord med kylling, rødvin, frukt, brød til å bryte av, ost, kjeks, endåtil ei flaske konjakk. Verten var i mørk dress, men som så ofte elles når sigøynarar er vertskap, t.d. ved bryllaup eller truloving, så sat ikkje verten til bords med gjestene. Han sat på ein stol for seg sjølv, nokre meter frå bordet, og såg til at alt gjekk rett for seg.

Gjestene helste opp i handa då dei kom, sette seg til bords og tok for seg av rettane. Vi tala saman, og etter kvart kom også samtalen inn på henne som vi var samla for å minnast. Eg spurde enkemannen om det var skikk og bruk å seie noen ord, og det var det, sa Tschugurka. Jeanne hadde eg kjent personleg, og eg gav i få ord eit bilete av henne slik vi hadde kjent henne, som kone, mor og ven. Det var tydeleg at Tschugurka sette pris på å høyre denne omtalen av den fråverande.

Medan eg freista sette saman eit lite bilete av Jeanne, gjekk det plutseleg opp for meg kvifor vi skulle vere 9 eller 11 gjester. Det var ikkje markert noen tom plass for Jeanne, men det var tydeleg det som var



1. Med sitt omflakkande tilvære representerte sigøynarane ei kulturform som var ulik den vi elles finn i Norden. Difor har dei også møtt mange vanskar som minoritetsgruppe. Foto omkr. 1910 i Nordiska museet.

meininga: Det var eit dødemåltid, og den avdøde skulle vere den tiande eller tolvte til bords mellom gjestene. Vi hadde å gjere med ei slik høgtid der vi elles kjenner til at den døde heidersgjesten får sin plass markert ved „den tomme stolen". Vi kjenner dette frå klassisk hellensk skikk. I nytida er det kanhende mest kjent frå den amerikanske „War Memorial Day", der den tomme stolen får sin plass ved sida av gravstøtta til den falne.

Vi fekk igjen oppmoding til å ta for oss av rettane, for dette var det berre vi som kunne ete av. Korleis det? var eg dristig nok til å spørje. Jau, vart det noe igjen av dette måltidet, skulle det samlast i duken og kastast i sjøen eller i rennande vatn.

Her var liksom berre å ta til side det eine førehenget etter det andre. Bakom det vi var med på, var det noe anna. Sørgemåltidet var noe meir enn eit vanleg høgtidsmål. Det var eit *sakral-måltid.* Av dette kunne vi ete, vi og den vi eigenleg var saman med, ingen andre. Det vi gjorde var *potent,* mektig, lada med noe. Vart det noe igjen, høyrde det andre til, var det andre som skulle ha. Berre vi og maktene måtte få av dette.

På ein augneblink syntest eg at vi 11 som sat der framfor den høgtidssame enkemannen ikkje lenger sat til bords, men kanhende heller ved altarringen. Vi var med i eit langt djupare fellesskap enn det at ein sørgjande mann, ein mann frå ein minoritetskultur, gav ein tilfelleleg flokk hjelparar og medkjemparar eit måltid mat, bortgøymd på eit kontor i ein sosial etat.

Det steig opp for meg ei forteljing om ei dansk sigøynarkone av slekta Rosenhagen. Ho hadde mist mannen sin, som ho var nær knytt til. Året etter dødsfallet – ho hadde vore kledd i sorg heile det året, eitt år, 6 veker og 6 dagar – stoggar ho følgjet ho reiser med på ei bru ein stad i Jylland. Det var flaum, og elva under brua gjekk høg. Etter ei stund kjem enka ut av camping-vogna i sine vanlege klede. Sørgekleda har ho i ein bylt under armen. Ho går til rekkverket, og der flyt sørgekleda av stad med straumen. Over rennande vatn kjem maktene ikkje igjen.

Dessutan mintest eg det ein engelsk kollega, universitetslektoren, fortalde som eit barndomsminne frå den åpne sletta ein stad i Wales. Den gamle sigøynaren var død. Om ettermiddagen brann vogna hans med alt han hadde av verktøy og eigedelar. Somme sa til ungane at den døde låg i vogna også, og ingen visste noe sikkert. Det sigøynarane visste, var at ingen måtte bruke det den døde hadde hatt som sitt. Her var det ingen ting som høyrde han til lenger, ingen ting å sjå heimatt etter.

„Gjer de alltid slik, held minnemåltid"? spurde eg forsiktig over bordet. Svaret kom som om det var vel gjenomtenkt og førebudd lenge. Eg kjem aldri til å gløyme det: „Berre når ein har elska mykje!" Tschugurka er betre heime i sitt romanes og i sitt franske tungemål, men her var det tilsikta, fine valørar i dei orda han brukte. Eg hadde ikkje noe spørsmål å legge til. Biletet av angsten i Tschugurkas andlet der han leidde på den sjuke kona kom for mig, dei mange borna som følgde den sjuke mor si med otte i augene, den nærleik huslyden skapte ved å dra seg saman rundt den sjuke. William Golding har skildra den hjelpelause varme som stamme-mennesket skaper for den sjuke ved å nærme seg fysisk, skape varme med kroppane sine. Her var det psykisk nærleik, stumme spørsmål.

Sidan prøvde eg meg igjen: „Kva er det eigenleg du gjer, når du bed oss med på dette måltidet?" – „Ja, det kan eg ikkje seie på norsk", sa Tschugurka. „Je veux manger ma femme dehors". Det kan vere uvisst korleis ein skal omsetje dette, men Tschugurka kunne godkjenne både: „Eg et mi kone frå meg", og „Eg et med kona mi utanfor." Og, som sagt, skikken var vel kjend, men berre når dei to ektemakane hadde vore særleg knytte til kvarandre.

Etter kvart gjekk det opp for meg at vi berre var ei av dei gruppene av „nærståande" som i dette høvet var med på minnemåltid for Jeanne. Her var måltid på vekedagen, på månadsdagen, halvårsdagen og årsdagen for dødsfallet. Til alle desse minnehøgtidene høyrde det til å be inn vener og skyldfolk, nærare eller lenger ute i ringen.



2. Ulike kulturars forhold til døden kan skape mange mistydingar. Biletet viser ein politimann som vil hindre at sonen til den avdøde sigøynaren sender ei flaske øl med den døde på dødsferda. Skikken å sende mat, drikke eller personlege eigedelar med den døde, var også kjend i vår eigen kultur for ikkje så mange ti-år tilbake. Foto: Åke Borglund 1959. Fotoet vart kåra som „Årets bild" i „Pressfotografernas klubbs" årlege tevling.

At ein ring av „gajos" nå var med på denne høgtida, såg eg på som eit viktig teikn på ny kontakt mellom minoritetskulturen og storsamfunnet. Frå Tschugurka si side var det eit teikn på *stor* tillit. Vi mistydde han ikkje der.

Stundom spør vi oss kva som er eigenlege, opphavlege drag i kultur og truer hos ei nomadegruppe som sigøynarane. Har dei lånt så mykje frå dei folk dei reiste mellom, at det berre er skal på skal kring lauken? Eller kan vi også her vente å finne noe som relativt sett er „det eldste", eller sannsynlegvis mellom „det mest grunnleggjande"? Spørsmålet dukkar opp utan at vi set oss i bås med temmeleg meiningslaus gransking etter „opphavet" til noe så samansett som kultur- og sosial-systemet til ei vandrande minoritetsgruppe.

I røynda er dette eit lærerikt spørsmål å

stille, ikkje minst for oss som elles har det relativt stabile Norden å granske i. Når det gjeld sigøynarane, er det vel „marimé"-, „tabu"-omgrepet, alt som er bunde til sex og til fødsel og død som er på eit fundamentalt plan i kulturen dei har.

Men viktigare enn dette er vel noe som vi folkeminnegranskarar elles har lett for å oversjå: alt som har å gjere med „kollektivet", „solidariteten", „styringsteknikkane", sjølvopphaldet for det som er eller signalerer at du er sigøynar og vil vere det. Di meir eg opplever sigøynarane sitt samfunn, di meir skjønar eg av den bakgrunn som fekk fransk sosialantropologi til å tale om det tidlege samfunn og naturfolks binding til kollektivet, „det pre-logiske".

Utan eit tilhøve til sigøynar-kollektivet, er du som einskildindivid utan eksistens. Utanfor denne gruppa tel du ikkje, har du ingen fast bustad, har du lite av sjølsagde rettar. På alle måtar blir du vist innover att til dine stammefrendar. Du er ikkje til utan dei. Å vere sigøynar er støtt å vite dette, støtt å ta omsyn til dette, og å handle etter dette. Få menneske i vårt industrisamfunn er av isolasjon og trong vist så intenst til si nærgruppe som sigøynarane er det. Mangt let seg best forklare om ein ikkje gløymer dette sosiale faktum.

Døde-måltidet. Ingen kjenner det utanom sigøynar-krinsen, ikkje på denne måten. Vi kjenner til måltid på dødsdag, vi veit om måltid på gravene, t.d. på Balkan. Men samværet med den døde på denne måten, det kjenner vi elles ikkje til. I den sterke bindinga innover i nærgruppa og mellom ektemakar ligg vilkåret for at noe så alderdomleg skulle kunne halde seg. Dette må vere eit svært opphavleg drag i kulturen til dette vandre-folket.

Mange ville ha gitt mye for å vere med på noe slikt som det som her er fortalt. Det er eit teikn på vaknande kontakt mellom det nordiske storsamfunnet og ein minoritetskultur, når noe slikt nå blir mogleg. Ein av dei som har gjort denne kontakten mogleg er Carl-Herman Tillhagen. For mange, mange av sigøynarane i Norden er Tillhagen meir enn eit namn. Dei år han har lagt ned i Arbetsmarknadsstyrelsen og for sigøynarsaka er ofra for ei stor sosial oppgåve på fagleg grunnlag. Nå haustar vi andre fagleg frukt av sider av Tillhagens arbeid som få veit om. Dei som veit om det, takkar!

Summary

The empty chair and the meal of the dead

Following the death and burial of a married Norwegian gypsy woman who was travelling in Belgium, the inhabitants of a gypsy camp in Oslo were struck by unrest. Their fright of the spirit of the deceased was so severe that both clergy and medical assistance were called upon.

The widower approached his friends in the Norwegian gypsy administration to arrange a memorial meal for his wife on the six months' day of her death. The attendance was to be restricted to nine or eleven persons, and the food remaining from the meal was to be thrown into the sea or running water. The memorial meal was said by the widower to be held only when the married couple had "loved much", and he termed his act "eating separation from his wife".

The author reminds of the custom of having an empty chair at memorial meals (the number nine or eleven + the deceased), known from classic Greece and from the War Memorial Day in the USA. Gypsy memorial meals are eaten with different groups of friends and family on the week-day of the death, the six months' day, anniversary, etc.

Odd Nordland, Ph. D.
Docent of Nordic History of Religion and Culture, University of Oslo, Norway

Trivsbiten

En studie i kulturell adaptation

Nils-Arvid Bringéus

Från min barndom erinrar jag mig att mor eller mormor ibland lockade oss syskon att äta upp den sista biten av smörgåsen genom att kalla den för trivsbiten. "Ät upp den sista biten också, det är trivsbiten", hette det. Eller: "Ät upp trivsbiten, så blir du stor och stark!"

Kanske är det själva ordet som bidragit till att trivsbiten stannat i minnet. Att den fått ny aktualitet sammanhänger med att mina studier av matvanor och måltidsseder även kommit att omfatta det ritualiserade beteendet, folktron och folkdikten.

Företeelsen kan synas alltför obetydlig för att bli föremål för ett seriöst studium. Men å andra sidan är det en fördel att vid en etnologisk analys kunna utgå från en enkel, men samtidigt allmän och alldaglig kulturyttring.

Bakgrund

Föreställningen om trivsbiten bottnar dels i det faktiska förhållandet att det kan vara svårt för små barn att äta upp de sista matbitarna, dels i en samhällsnorm som säger att man bör äta upp den mat man fått. Ett sätt att lösa problemet är att ändra normen och låta barnen äta så mycket de vill och lämna resten. För den äldsta levande generationen var detta otänkbart.

Även för yngre föräldrar var det svårt att se barnen lämna bordet utan att ha ätit upp, när det fanns så många svältande människor i världen. Därför bad man barnen att tänka på de fattiga kineserna och snällt äta upp. Att ingen fattig kines ändå kunde få glädje av de överblivna matbitarna spelade mindre roll i sammanhanget. Bristen på mat i världen blev för många en anledning att hålla fast normen att mat är något som man inte skall vårdslösas med.

Om man vill upprätthålla normen att man skall äta upp den mat man fått så kan man istället försöka hjälpa barnen att få ner det sista. När det gäller direkta matvägrare förekommer det att man tillsätter färgämnen som gör maten mera attraktiv. Detta utsätts vi ju ständigt själva omedvetet för av livsmedelsfabrikanterna.

Inte all mat är lika svåråten. Barns förkärlek för det som är sött har gjort efterrätten till en "morot" som ofta kommer till användning för att få barn att äta upp. "Äter du inte upp, får du ingen efterrätt!" Liksom Mary Poppins "spoon full of sugar" förutsätter att det finns socker så förutsätter efterrättstricket att det serveras efterrätt. Undersökningar av måltidsvanor visar att den söta efterrätten i svensk husmanskost är en sen företeelse.

Även då efterrätt saknats har man emellertid kunnat spara det bästa till sist och låtit det bli en belöning. Om pålägget inte räckte till hela smörgåsen har det skjutits fram steg för steg för att den sista biten skulle bli en godbit. Men inte heller smörgåsen är uråldrig. I äldre tid åts brödet oftast utan sovel. För att få det att lättare slinka ner kunde man blöta upp det i mjölk, dricka eller någon annan vätska.

I sydvästra Skåne var det vanligt att man skar sönder det grova brödet i små tärningar som man spetsade på kniven och doppade i syltemjölk (sur kokt fårmjölk med tjock konsistens). Syltemjölken kunde därför kallas för "brödlura" (Bringéus 1970, 120).

Om ordet brödlura här använts i bildlig bemärkelse så har det å andra sidan fun-

nits sätt att direkt lura bröd i barn. När vi ber barnen att ta "en sked för far, en sked för mor och en sked för lillebror" så är det ju ingenting annat än ett pedagogiskt trick att fästa uppmärksamheten på kända personer i barnets närhet och samtidigt avleda uppmärksamheten från den svårätna maten.

Det är som en sådan brödlura som talet om trivsbiten fungerade i min barndom. I stället för att avleda uppmärksamheten från den sista biten gjorde man den mera intressant. Den blev själv en morot. Den blev en växebit eller styrkebit som förvandlade små människor till stora. Var den till skillnad från efterrätten ett gott på större avstånd, så var den å andra sidan också ett större gott. Barnets uppfostran har alltid varit framtidsorienterad. Redan för ett litet barn är det ett mål att sträva efter att bli stor. Trivsbiten har alltså passat väl in i mönstret.

I sin uppsats "Metafolklore and oral literary criticism" framhåller Alan Dundes nödvändigheten av "rigorous and systematic elicitation of oral literary criticism" (1975, 54). Detta bidrag kan också ses som en kritisk analys av uppfattningar som diskuterats av en äldre generation folklorister i Skandinavien.

Kravet på "oral literary criticism" ställdes tidigt av Carl Wilhelm von Sydow. Det implicerades i hans granskning av folktraditionens kategorier. Ett studium av trivsbiten leder också med nödvändighet till kategorisering.

"Vitamin"?

Trivsbiten hör hemma inom dietetiken. Vi kan därför knappast underlåta att ställa frågan om det finns något som talar för att föreställningen om densamma kan bottna i rent faktiska förhållanden.

Man skulle kunna resonera så här: Den sista delen av brödet är skorpan. Denna kan innehålla nyttigare näringsmedel än den övriga delen av brödet eller ger åtminstone tänder och tuggmuskler arbete, vilket ytterst påverkar det allmänna välbefinnandet. I Tyskland finner man därför liknande föreställningar knutna till brödets ändstycke (skalken, kanten, knallen) som hos oss till trivsbiten (Berger 1954, 60 f).

Att föreställningen om trivsbiten och brödskalken kan vara betydligt äldre än medvetandet om skorpans eller tuggandets nytta behöver inte betyda något i sammanhanget. Inom dietetiken finns det många exempel på att man valt att äta det som är nyttigt, långt innan man visste att det var hälsosamt. Trivsbiten skulle således kunna vara en motsvarighet till den gamla uppfattningen att det är nyttigt att äta möglat bröd (Törner nr 239). I möglet har det ju visat sig finnas penicillin, varför det kanske kunde finnas någon grund för talesättet om det möglade brödet.

Trivsbit är härlett av verbet bita och användes, som Svenska Akademiens ordbok uppger, främst om bröd. Uppteckningarna visar dock att ordet kan brukas också om annan föda, t.ex. den sista skeden gröt. Eftersom gröt har en homogen konsistens kan det knappast göras gällande att den ena grötklicken skulle vara mera näringsrik än den andra. Det förefaller alltså mycket långsökt, eller rentav uteslutet, att finna en empirisk förklaring till föreställningen om trivsbiten som är en bestämd munsbit, den sista. Detta utesluter emellertid inte att den kan ha en rationell förklaring. Vad som är rationellt är inte för alltid givet. Det sammanhänger med människors växlande referensramar eller kognitiva system.

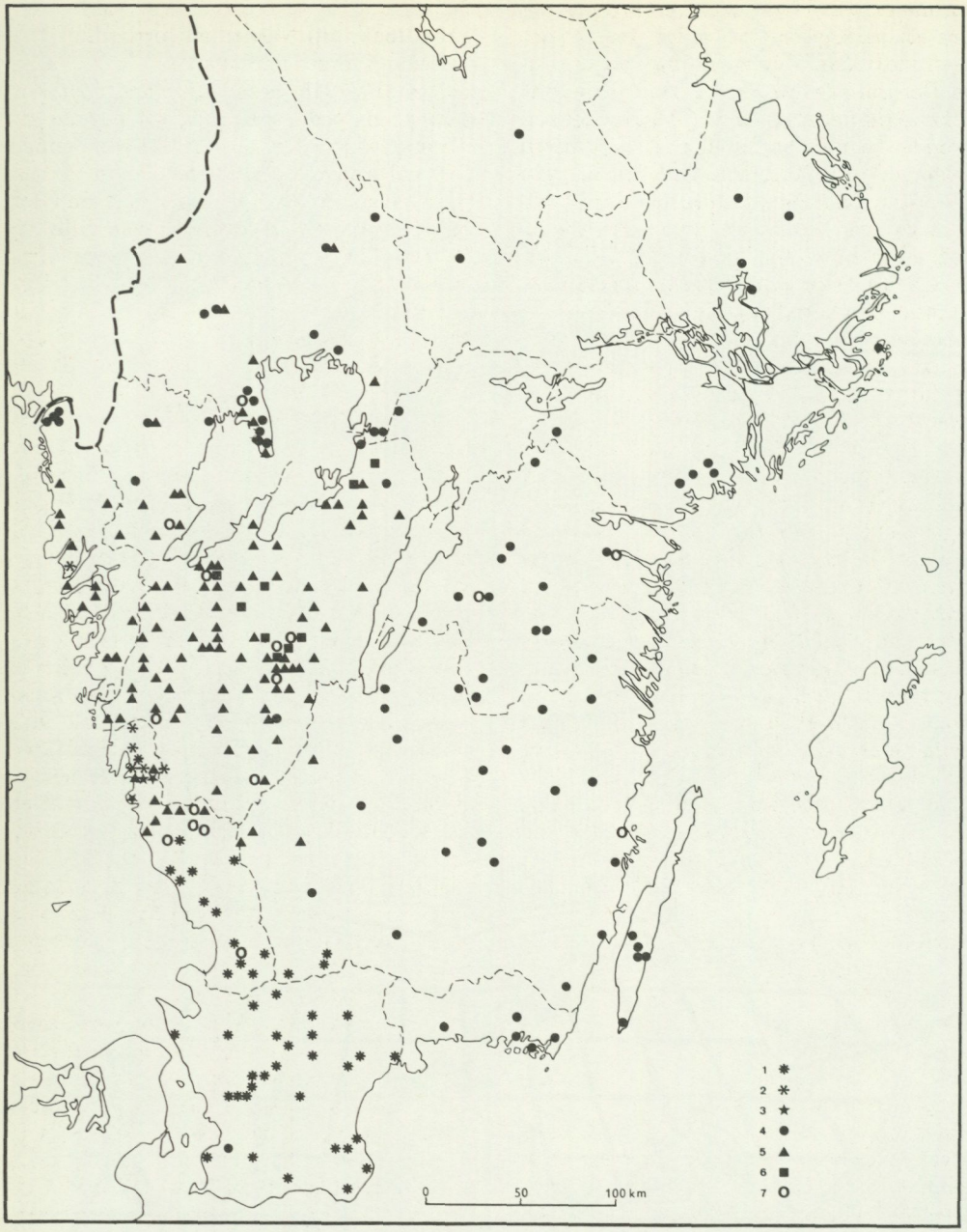
Fikt?

En fiktion, eller ett fikt, för att använda von Sydows terminologi, är ett påhitt i syfte t.ex. att roa eller att uppfostra. Fikten kan med avseende på tillkomst och användning indelas i individuella, litterära och folkliga.

En sommar på Österlen roade jag mina barn med att berätta om "den glada laxen från Gladsax". Denna fiktiva lax, tillkommen som en ordlek förblev vår familjeegendom och glömdes snart bort när vi åter flyttat till stan. Trivsbit är också ett trevligt



1. Ovan återgivna kistebrev med motiv från Jesu barndom utkom i flera upplagor. I en vers som finns på ett tryck från Lund år 1791 förklaras det att bilden "Wil wisa, at man mat med bön och tack skal ta, / Om man af Himlens GUD wälsignelse wil ha". Foto Nordiska museet.



2. Teckenförklaring till kartan: 1 = trivsbit, 2 = hälsebit, 3 = växebit, 4 = maktbit, 5 = minnesbit, 6 = jägarebit, 7 = hungrig vän. Beläggsförteckning förvaras i Folklivsarkivet, Lund.

ord, men det behövs i princip bara ytterligare ett belägg för att möjligheten att det är en individuell föreställning kan uteslutas. Den danske folkloristen Hans Ellekilde tillhandahåller ett sådant: "Jeg husker saa levende fra min barndom i Hellebæk ved Helsingør o. 1900 min moder sige til min lillesøster, naar det kneb at faa den sidste bid brød ned: 'Nu skal du spise Trivsbiden med, ellers bliver du ikke stor.'" (Ellekilde 1938, 94 f.). Detta är en direkt motsvarighet till min egen barndomsupplevelse.

Att man talat om trivsbiten både i Sverige och i Danmark skulle emellertid kunna förklaras som ett resultat av spridning på litterär väg, "booklore". Att H. C. Andersens saga om "Ole Lukkeøje" haft betydelse för spridningen i borgerlig miljö av föreställningen om John Blund – ett direkt pedagogiskt fikt – är mycket troligt. Sannolikheten för att trivsbiten har ett litterärt upphov minskar emellertid i och med att företeelsen, som vi skall se, har en avsevärd ålder. Före 1900-talet hade barnböcker mycket liten spridning, och eftersom skillingtrycken veterligen inte behandlat en sådan ämneskrets kan vi också bortse från möjligheten av att trivsbiten skulle kunna härledas från triviallitteraturen.

En kartläggning av uttrycket trivsbit (fig. 2:1), visar att ordet förekommit i Skåne, södra Halland samt sydligaste delen av Sunnerbo härad i sydvästra Småland. Från norra Halland finns sporadiska belägg för snarlika uttryck såsom "växebiten" (fig. 2:3) och "hälsebiten" (fig. 2:2).

Uppgifterna hänför sig till 1800-talets slut och 1900-talets början. Rietz belägger ordet trivsbit från Skåne något tidigare (1867, 753). "Ordbog over det danske sprog" (24, 522) hänvisar utom till Ellekildes uppgift till ett belägg från Läsö. Såväl öster som väster om Öresund förekommer ordet både i den längre formen trivelsebit (trivelse(s)bid), som i den kortare formen trivsbit, (trivsbid). Identiska eller snarlika ord på ömse sidor om Öresund har vi rätt att betrakta som arv från den tid Skåneland tillhörde Danmark. Trivsbiten är alltså en traditionell, folkligt förankrad föreställning, som åtminstone går tillbaka till 1600-talets förra hälft.

Redan i första upplagan av "Årets folkliga fester" (1915) berör Martin P:n Nilsson trivsbitens pedagogiska funktion, men avvisar den som förklaring: "En och annan har väl som barn blivit förmanad att äta upp 'trivsbiten' och lever förmodligen i den föreställningen, att föräldrar som ville, att barnen skulle äta ordentligt och ej lämna kvar något, hittat på att man skulle trivas särskilt bra av skorporna och de sista bitarna av smörgåsen, för att bättre kunna uppfostra barnen till måltidsskick. Så enkel är saken emellertid ej" (1915, 212).

Hilding Celander är medveten om trivsbitens pedagogiska funktion, men vill inte heller förklara den som ett påhitt: "Det pedagogiska värdet av dessa benämningar, när det gäller att få barn att äta upp den sista biten, ligger i öppen dag, och har givetvis sin dryga andel i att dessa uttryck har levt kvar så länge och så allmänt. Men denna förklaring räcker inte ensamt till" (Celander 1928, 183 f.). För Albert Eskeröd är däremot talesättets pedagogiska funktion tillräcklig som förklaring till dess uppkomst: "Den pedagogiska karaktären är tydlig och talesättet tillämpas främst på barnen." Eskeröd karakteriserar trivsbiten direkt som fikt: "Det finns också gott om sådana pedagogiska fiktioner ... de flesta avsedda för barnen. Den som svär, sägs bli svart om munnen, den som ljuger får vita fläckar på naglarna. Den sista brödbiten skall man äta upp, ty det är trivsbiten" (Eskeröd 1947, 43, 142, 330).

Medan de pedagogiska fiktionerna i äldre tid begagnats i barnets moraliska fostran har de i våra dagar kunnat komma till användning i deras hygieniska fostran. Tandtrollen, som är kända både i Europa och i USA är ett exempel härpå. Den som talar om tandtroll för att få barn att låta bli att äta snask tror inte själv på några tandtroll.

Tandtrollen replierar på den gamla föreställningen om troll och skadegörande väsen i människans omgivning. Men de har aldrig varit förknippade med tandskador. Detta är en adaptation, som i Sverige inte

är äldre än 1930-talets tandvårdspropaganda. Jämförelsen med tandtrollen väcker frågan om även trivsbiten kan vara en sentida adaptation? Innan jag går in härpå finns det emellertid anledning att undersöka om föreställningen om den sista matbiten kunnat uppstå på annat sätt.

Folketymologi?

I uppteckningar från över hundratalet orter i västra Sverige (Västergötland, Bohuslän, Dalsland, norra Halland, västra Småland) kallas den sista biten "minnesbete" (fig. 2:5). Denna beteckning har ej beaktats av den tidigare forskningen. Från Vättle härad omtalas t.ex. att "då barnen lämnade något och inte ville äta upp det, så lämnade de minnesbeten. Då tappade de minnet" (Olsson 1945, 116). Från Jungs socken i Västergötland heter det: "Den sista biten av smörgåsen skulle inte lämnas för då fick barna svårt att lära sig läsa. Den kallas 'minnesbeten'." Att minnesförmågan skulle vara knuten till den sista brödbiten har näppeligen någon vuxen person trott. När man lockat maten i barnen med ett sådant hot så har man alltså tillgripit en verklig brödlura. Men är det ett påhitt gripet ur tomma luften? Varför just förlust av minnesförmågan, varför inte av syn eller hörsel?

Det förtjänar observeras, att de flesta uppteckningarna talar om "minnesbeten", en ålderdomlig form som bl.a. förekommer i Karl XII:s bibel, i uttrycket "en beta bröd" (i Konungaboken 17:11). I själva verket kan uttrycket "att få en minnesbeta" också härledas från Bibeln, närmare bestämt från skildringen av hur Jesus instiftar nattvarden. I samma översättning heter det att när Jesus "hade indoppat brödet, gav han det Judas Simonis Ischariot och *efter den betan* for Satan in i honom" (Johannes 13:26–27). Pelle Holm framhåller uttryckets användning i Odhners skildring av hur Gustav Vasa kuvade klockupproret 1532: "Nu märkte dalkarlarna, att de funnit sin överman, och höllo sig efter den betan stilla" (Holm 1960, 27).

"Minnesbeten" som brödlura är alltså ett exempel på en sekundär adaptation. Uppteckningarna visar, att den oftare använts som ett hot (att man skulle tappa minnet om man inte åt upp sista biten) än som ett lockelsemedel (att man skulle få gott minne om man åt upp biten). Detta passar bra ihop med användningen av ordet minnesbeta. Har man fått en minnesbeta så aktar man sig nästa gång.

Det är uppenbart att uttrycket minnesbete för den sista matbiten inte kunnat uppstå utan förefintligheten av andra beteckningar härför. Kartan visar att den ingår i ett regionalt mönster. Vi skulle därför kunna betrakta den som en "ekotyp", som blivit dominant i västra Sverige och där sannolikt trängt ut en tidigare beteckning. Vi får här samtidigt en varning för att ifrågasätta logiken bakom ett uttryck eller en föreställning. I detta fallet har upphovet kunnat klarläggas. I andra fall känner vi inte referensramarna. När det t.ex. i en uppteckning heter: "Sista biten av en smörgås kallades 'slinken', och åt man ej upp den, förlorade man minnet" (IFGH 3249:3) så kan påståendet förefalla helt absurt. I belysning av de tidigare talesätten blir det däremot begripligt. Detsamma gäller om en annan blandform, uppteckнad i Västergötland: "Sista biten av smörgåsen kallades jägarbit. Åt man ej upp jägarbiten, miste man minnet" (IFGH 3247:2).

Metafor?

Beteckningen jägarbit i den anförda uppteckningen är belagd från ytterligare åtta orter, alla i Västergötland (fig. 2:6). Från N. Vånga heter det att "man skulle aldrig lämna en bit bröd eller smörgås, den kallades 'jägarebiten'. Det sades: 'Åt upp biten så slipper jag jaga dig'." Från Sparlösa omtalas: "Då vi råka lämna en bit nån gång, sade far till oss: 'Du ska äta upp beten å inte låta den jaga dig!'"

Uppteckningarna kan ge intrycket av att den sista biten är ett levande väsen, som far omkring och jagar det barn som inte vill äta upp den sista biten. En äldre forskargene-

ration skulle kanske tolkat jägarbiten som ett uttryck för animism. I själva verket är den en metafor. Men hur skall den förklaras?

I en uppteckning från Kärråkra i Västergötland heter det emellertid: "Sista biten av en smörgås kallades Jägarebiten. Till den som lämnade en sådan sade man: 'Det är någon i din släkt som är hungrig'." Ett ytterligare förtydligande lämnar en uppteckning från Laske Vedum i Västergötland: "Om någon av bordsgästerna lämnade en bit av en smörgås, och en annan åt upp den, blev den som lämnade biten jägtad av den andre i arbetet under återstående delen av dagen". Den som får den sista biten får alltså också övertaget.

Det tycks vara en konkurrenssituation som uttrycket jägarebiten frammanar. En sådan metafor har varit fullt begriplig för barn, som själva ofta leker "hök och duva" eller andra jägarlekar.

Metaforerna utgör en förrädisk kategori, eftersom de kan bilda grunden för sekundär folktro. Otvivelaktigt har man kunnat locka barn i en viss ålder att tro på jägarebiten. Den fungerar alltså som ett pedagogiskt fikt och är inte uttryck för någon folktro.

Folktro?

Norr och öster om den gamla dansk-svenska riksgränsen talar man inte om trivsbiten, utan om maktbiten (fig. 2:4). "Barn lilla, ät upp din maktbit", heter det t.ex. i en uppteckning från Östra härad i Småland. Uttrycket är känt i östra Sverige från Blekinge till Uppland. Det är troligt att den tidigare utbredningen även omfattat västra Sverige, men att den blivit utträngd av beteckningen minnesbit. Härpå tyder bl.a. beläggsanhopningen i nordligaste Bohuslän. Uttrycket maktbit förekommer även i Nyland och Österbotten i Finland (Wessman 1,506; Finlands svenska folkdiktning VII:3,69, 684; VII:5,728).

I sedermera Karlstadsbiskopen Daniel Herweghrs (1720–87) latinska ordbok över Västmanlandsmålet heter det att "magtsbit" är "frustulum panis, de qvo nugantur aniculae, qvod nisi a pueris consumatur, vires et robur amittent" dvs. maktsbit är en brödbit, om vilken gummorna skämtar att om den inte ätes upp av pojkarna, försvinner kraft och styrka (Herweghr 1925,99). I Carl-Herman Tillhagens utgåva av Erik Havtons anteckningar från 1818 av bruk, seder, fördomar, vantro och vidskepelse i Tjust heter det: "Maktbit kallar man den brödbit, som man har av sin brödskiva kvar, då man slutat sin måltid. I allmogens hus och ringare ståndspersoners lämnar ingen gärna kvar efter sig denna maktbit i vardagslag, utan han uppätes, även torrt och utan tillsats av annat, om intet är kvar på tallriken. Synnerligen tillhållas barn att ej lämna den efter sig." (Havton 1959,26.)

Det är framförallt beteckningen maktbit på den sista biten vid måltiden som givit upphov till tolkningen av densamma som folktro. Vi möter en sådan uppfattning tidigast i en uppsats av Nils Edvard Hammarstedt:

"Enligt den ursprungligaste religiösa uppfattning som religionsforskningen kunnat påvisa – animismen – innebodde i alla föremål och fenomen ett liv, en *makt,* såsom vårt svenska folk ännu på ett fullkomligt animistiskt vis uttrycker sig. Denna makt föreställde man sig mer eller mindre materiell ... Också vid baket flydde, menade man, makten ... undan till det sist kvarblivna av degen och där gällde det att infånga honom. Ja, till och med sedan brödet gräddats, ägde samma förhållande rum. Den sista biten av ett bröd kallades därför av vår allmoge maktbiten. I Schleswig avskar bonden på jul-, nyårs- eller trettondagsaftonen, sedan han gjort korstecknet över henne, ändbitarna, alltså 'maktbitarna' av kakan och förvarade dessa till vårplöjningen, då de gåvos åt dragarna" (Hammarstedt 1905, 243 f.).

Martin Nilsson bygger vidare på Hammarstedts resonemang likväl utan att betrakta trivsbiten som en inkarnation av sädesanden: "Ett allmogenamn på trivsbiten är 'maktbiten'. I den sista biten av kakan koncentrerar sig all den närande kraft och

makt, som finnes i brödet, liksom makten i sädesfältet, när säden hugges, koncentrerar sig i den sista kärven. Först om man känner denna åskådning, förstår man, varför trivsbiten medför särskild välsignelse" (Nilsson 1915, 212).

I sin uppsats "Sädesanden och den sista kärven i svenska skördebruk" tar Hilding Celander upp Hammarstedts och Martin Nilssons resonemang, även om han inte hänvisar till deras arbeten: "Ett genomgående drag i de primitiva föreställningarna om den växande grödans 'makt', är att denna vid sädens avmejande flyr undan och slutligen gömmer sig i de sista kvarstående stråna. Det är således hela sädesfältets växtkraft eller fruktbarhetsmakt koncentrerad, alldeles som brödkakans näringskraft i det sista återstående stycket, 'makt-biten' (Celander 1920, 98). Celander återkommer till problemet i en ny uppsats 1928. Tanken på "makten" som lever i den allra sista återstoden "tillämpas i sina yttersta konsekvenser så, att den allra sista biten av brödkakan i sig innehåller hela brödets 'makt'. Den kallas därför allmänt *maktbiten*. Det duger inte att lämna den: 'det anses menligt, emedan krafterna därigenom förtagas'. (Rietz.) Men tvärtom genom att äta den blir man stark. Därför heter den också trivselbiten eller i Närke *kåtbiten* (av adj. *kåt* i betydelsen frodig, kraftig)" (Celander 1928, 183).

Den sista kärven tolkas av Hans Ellekilde som en "kraftneg". Han betraktar "folketroen om den sidste Bid, Maktbiten, som den kaldes i svensk" såsom "et Sidestykke til Kraftneget" (Ellekilde 1938, 94 f.).

I sin avhandling "Årets äring" refererar eller hänvisar Albert Eskeröd till Hammarstedts, Celanders och Ellekildes tolkningar av trivsbiten som en maktbit. Celander kritiseras för att under begreppet maktkoncentration ha sammanfört psykologiskt sett olika föreställningar. "Sista kakan ger bröd i huset" hör helt till kontinuitetens magi eller tomhetens tabu. "Men inte så med maktbiten eller trivselbiten. Denna är ingalunda den sista brödbiten i huset, utan en bit vid måltiden, som särskilt barnen lätt nog vilja lämna, då de plötsligt känna sig mätta" (Eskeröd 1947, 142).

Eskeröd har otvivelaktigt rätt i att man inte utan vidare kan sammanställa trivsbiten–maktbiten med den fulla eller tomma brödkorgen. Den senare nyttjades att ta tecken eller tydor av vid matbordet. Men man har även kunnat ta tydor av brödet. I Tyskland är en mängd omina förknippade med ett bröd, vars uppskurna sida är vänd mot bordskanten (Grober-Glück 1974, 278 ff; jfr Feilberg 4, 72). Hos oss är det alltjämt vanligt att man säger att det blir regnväder om man tappar smörgåsen så att smöret faller nedåt eller att man inte blir gift om tårtbiten faller omkull när man lägger upp den på fatet. Tydor av det senare slaget bygger på samma princip som när man singlar slant. Det finns bara två alternativ: rik eller fattig, regn eller solsken, gift eller ogift.

När det i en gammal hushållsregel heter "Av musätet bröd får man starka tänder" (Törner nr 239; jfr Bircherod 1936, 60) är det däremot inte längre fråga om ett tecken utan om ett magiskt föreställningssätt. Tankegången är klart genomskinlig. Musen är gnagare och gnagare har goda tänder. Den människoföda som musen rört vid med sina tänder kan också gagna människans tänder. Det är en föreställning som både bottnar i likhetsmagi och kontagiös magi för att använda Frazers klassifikationsbegrepp.

Skillnaden mellan tecken (tyda) och magi uttrycker Alan Dundes sålunda: "A sign superstition entails belief only, whereas a magic superstition in its entirety involves belief and practice". Handlingen, vare sig den består i att äta upp musätet bröd eller den sista brödbiten, är ett conditio sine qua non. Tecknet eller tydan "predicts the future" men den magiska handlingen "makes the future". Den är ett sätt att manipulera framtiden, liksom t.ex. bordsbönen. Skillnaden är bara att den är ett omedelbart sätt medan bönen är ett medelbart som kräver Guds medverkan.



3. Drängen i en bondfamilj i Västra Klagstorp, Skåne, skär brödet. Foto Nordiska museet 1902.

Det kan invändas, att ätandet av trivsbiten är en substantiell handling i motsats till bordsbönen. Det finns dock en rituell måltid då även en bit bröd ätes, nämligen nattvarden. Med risk för att bli beskylld för blasfemi vill jag jämföra de båda riterna:

Postulat	*Villkor*	*Effekt*
"detta är min lekamen"	"tagen och äten"	"syndernas förlåtelse"
"det är trivsbiten"	"ät upp den"	"stark och stor"

I den religiösa liksom den magiska akten är handling och tro sammankopplade. Men gäller detta även om trivsbiten? Endast under förutsättning att den som uttalar postulatet också tror på vad han säger. Den avgörande frågan är alltså om trivsbiten–maktbiten i äldre tid också varit en föreställning bland vuxna och inte bara ett medel att uppfostra barnen till gott bordskick.

I fråga om bordsbönen vet vi att den i äldre tid oftast lästes av husfadern. Senare blev det vanligt att överlåta uppgiften till barnen, innan den i de flesta hem helt bortfallit. Kan det tänkas att också trivsbiten–maktbiten ursprungligen tillhört de vuxnas tro och handlingsmönster, därefter överförts på barnen för att slutligen helt falla bort? För att komma fram till ett svar är det nödvändigt att finna dess "Sitz im Leben", för att låna en gammal term inom bibelforskningen. Detta studium omfattar dels en psykologisk, dels en sociokulturell aspekt.

Psykologiskt sammanhang

Trots att von Sydow kritiserar såväl Mannhardts mytiska tolkning av sädesdemonerna som tolkningen av den sista kärven som en offerrit, betraktar han liksom de tidigare forskarna trivsbiten som en kraftbit, inte som ett fikt. Det intressanta är emellertid att han sätter in företeelsen i ett psykologiskt sammanhang. I sin uppsats "Die Begriffe des Ersten und Letzten in der Volksüberlieferung mit besonderer Berücksichtigung der Erntebräuche" skriver han: "Auch das Letzte gilt oft als orendageladen. Der letzte Bissen einer Brotschnitte oder irgendeines Gerichtes wird oft als Kraftbissen bezeichnet, und wenn man ihn nicht aufisst so bekommt man auch keinen Anteil an der Kraft des Brotes" (1948, 159).

I själva verket är föreställningar knutna såväl till det första som det sista ifråga om brödet. Dessa avser likväl inte den första brödbiten utan den första liksom den sista brödskivan, brödkanten eller skalken som man skär upp av ett bröd. När Celander som vi sett anför beteckningen "kåtbiten" från Närke är det troligt att han i hastigheten själv skapat en synonym till maktbiten. Jag har inte kunnat finna ordet i dialektarkiven, men däremot "kåtkant" och undantagsvis "kåtskiva" just som beteckningar på skalkarna. Uttrycken är belagda ifrån östra Småland till Norrbotten. I de allra flesta fall avser de bara den första skivan, varvid den sista stundom kallas "latkant". Undantagsvis avser kåtkant både den första och sista kanten. Också den första skivan av en ost kan kallas "kåtskiva". Kåtkanten "skulle man hugga efter att få ... så blidde man rask och duktig" heter det från V. Ryd i Östergötland. Ordet har äldre traditioner. I Havtons samling av vidskepelser från början av 1800-talet heter det: "Då en brödkaka skäres, så kallas första kanten kåt-kanten, och nästa skiva därintill friareskivan" (Havton 1959, 37; jfr Wikman 1957, 120). Även om "kåt" i äldre språkbruk användes i en vidare betydelse än vad fallet är numera, så finns det uppteckningar som tydligt visar att uttrycket "kåtkant" använts med erotisk anspelning. Samma skiva som i Sverige kunde kallas "friarskivan" är i Danmark känd under benämningen "giftestumpen" (Feilberg 4, 71). Här liksom i Tyskland är även en rad andra föreställningar knutna till ändstyckena på brödet (Feilberg 4, 72; Berger 1953).

En bestämd handlingsnorm är inte bara knuten till den sista brödbiten utan också till det sista i brödkorgen eller på det gemensamma fatet. Regeln är i detta fallet att det sista *inte* får ätas upp.

I väntan på att det tyska atlasmaterialet från 1930-talet om benämningar och föreställningar om det sista vid en måltid skall bli bearbetat (Zender 1959–64, 31) får vi nöja oss med att konstatera att förbudet att äta det sista vid en måltid även är vanligt i England och i USA. Excerptmaterialet härom från såväl tryckta som otryckta källor i Folklore Center i Los Angeles är alltför omfattande för att här kunna redovisas. Enligt vad som framgick vid en rundfråga bland studenter och lärare som jag gjorde i Berkeley våren 1976 förekommer föreställningen även på andra håll. I Mexico kallas denna sista matbit "El Cumplido", på Cuba "La Verguenza".

Vanligen gäller ätförbudet den sista brödbiten, men eftersom bröd inte överallt hör till alla måltider kan det gälla det sista, vad detta än må vara. Det finns t.o.m. exempel på att det kan gälla det sista tuggummit eller den sista cigaretten i en förpackning (Hand 1960, 148). Den som tar detta säges genomgående bli "an old maid". Metaforen påminner om beteckningen "änka" eller "änkeman" om det sista brödstycket i Danmark (Feilberg I, 253; III, 196 b) och om den sista kärven i Skåne (Eskeröd 1947, 223). Enligt vissa uppteckningar finns det dock en möjlighet att äta den sista biten och likväl undgå det onda ödet, nämligen "to kiss the cook" (Emerich-Korson 1947, 67).

Föreställningen att den sista kakan eller tårtbiten skall lämnas kvar är inte heller okänd i Sverige. En av mina studenter uppgav att hon hört den benämnas "konvenansbiten". Man borde – eller vågade – inte ta den "för konvenansens skull". Trivsbiten

och konvenansbiten är alltså två uttryck för samma sak – det sista stycket – men samtidigt uttryck för två motsatta principer. I senare fallet principen att man inte bör skrapa rent. Till detta "tomhetens tabu" finns många paralleller inom både jordbruk och boskapsskötsel (Celander 1928, 185; Eskeröd 1947, 107 ff., 136 f.; af Klintberg 1975, 281). Är de psykologiskt sett olika föreställningar som Eskeröd menar? Knappast. En kollega från Egypten omtalade att det i medelklassfamiljer i hans hemland var vanligt att husmodern trugade sista biten i en gäst med motiveringen att "annars blir min dotter inte gift". Även en etikettregel kan alltså med en liten förändring sättas ur spel och en rakt motsatt föreställning kan bli dominant. Gästen som kanske gärna ville ha den sista biten, men som inte vågade avslöja att han var hungrig, kunde nu tycka sig göra en god gärning genom att äta upp den. Men viktigast av allt: både värdinnan och gästen får visa att de känner etikettens regler. Gästen genom sin tvekan att ta den sista biten, värdinnan genom att ge gästen en motivering för att ta den, som är utan risk för honom själv. En husmor kunde också sätta regeln om konvenansbiten ur spel genom att säga: "Ät upp allt så det blir vackert väder i morgon!" Detta talesätt är vanligt i Tyskland (Grober-Glück 1974, 332), men även belagt i Sverige (Salomonsson 1934, 136, Sjunnesson 1953, 239) och i svenska Finland (Finlands svenska folkdiktning 7:3, 569).

Ett annat sätt att truga det sista i gästerna omtalar E. Havton i sina anteckningar från 1800-talets början: "Vid bättre bord, där rätterna äro många och aptiten ej alltid motsvarande ända till måltidens slut, hör man oftast, jag kunde måhända säga alltid, värdinnan, när hon serverar den sista rätten, som alltid är någon sorts kaka, persvadera en mätt och nekande gäst med de orden: Den, som ej äter kakan, är ej värdinnans vän." (Havton 1959, 38).

Exempel på den sista biten som giftermålstyda känner jag inte från Skandinavien. Däremot är föreställningen knuten till de sista dropparna i ett dryckeskärl. Celander snuddar vid den då han i föregående nämner uttrycken "pojken", "sonalycka" respektive "dotterlycka" (1928, 185). Orden förekommer i uttryck som "du fick pojken", "ge honom pojken" (SAOB 20, 1347; 7, 1898). Dialektarkivens material visar att framförallt uttrycket "sonalycka" varit mycket allmänt. I sina anteckningar från Tjust 1818 uppger Havton också talesättet: "När man bjuder någon dricka ur en kopp, vari blott litet är kvar, så heter det alltid: här skall ni få sonalycka. På samma sätt heter det, då man slår det sista ur en butelj eller flaska i ett glas och bjuder någon." (Havton 1959, 25. Jfr Wikman 1957, 134). "Pojken" anses vara ett senare uttryck med samma innebörd (Östergren 1945, 1078). Att det skulle härledas ur det franska"pour le garçon" dvs. betyda dricks i egentlig mening är därför säkerligen en konstruktion. Att den sista dryckesskvätten kommit att tillmätas så stor betydelse kan måhända istället ses i sammanhang med det äldre bruket att dryckeskannan gick från mun till mun. Det blev därigenom en smula hasardartat vem som fick den sista skvätten.

Uttrycken har sin motsvarighet i det äldre danska "kandelykke" (Molbech 1855, 550), liksom i det tyska "Kannenglück" (Grimm 1873, 167) och det holländska "kannegeluk" (Woordenboek 1926, 1266). I en utgåva av Grubbs "Penu Proverbiale" 1677 heter det att "kannelyckan och sonalyckan äro alltida goda" (Törning 1677, 93). I Moths ungefär samtida danska ordbok heter det i stället att "kandelykke og konelykke ere baade gode" (Kalkar 2, 477 f.).

Det faktum att det rör sig om den *sista* brödbiten eller den *sista* dryckesskvätten är alltså av största betydelse. Men kan trivsbitens/maktbitens roll förklaras enbart genom detta faktum?

På en kinesisk restaurang i Berkeley fick jag härförleden på samma tallrik som notan en "fortune-cookie". Det var en liten riskaka, i vilken det fanns en papperslapp med en tryckt text: "Your place in path of

life is in the driver's seat". Liksom trivsbiten var denna "fortune-cookie" den sista måltidsbiten. Men detta var också den enda likheten. Den var en godsak, mera avsedd för vuxna än för barn, av de stundom rätt sofistikerade texterna att döma. Jämförelsen lär oss att den psykologiska situationen (dvs. att biten kommer sist) inte i sig själv är avgörande. Vi måste också ta hänsyn till den kulturella kontexten, eller för att tala med William Bascom: "The folklore of a people can be fully understood only through a thorough knowledge of their culture" (1965, 285). Liksom tandtrollen replierar "the fortune-cookie" otvivelaktigt på äldre traditioner (i Chinatown i San Francisco såg jag bl.a. kinesiska stickor med nummer, som korresponderade mot förutsägelser i en bok, ett slags lyckolotteri alltså) men är otvivelaktigt en amerikansk merkantil adaptation. Lyckan är ett begrepp som passar väl in i det framtidsorienterade USA.

Socio-kulturellt sammanhang

Sven Delblanc ger en påminnelse om vikten av ett rörligt socio-kulturellt perspektiv för den som studerar måltidsseden:

> När vi i dag säger åt barnen att äta upp och att inte leka med maten, då rör vi oss kanske med stelnade former från en tid då födan var helig. En tid då det ansågs rättvist och naturligt, att flickan som trampade på brödet damp ner i helvetets marter.
>
> Som författare i dag kan jag inte beskriva födan som helig i sig eller måltiden som högtid. Berättar jag om ett middagsbord eller en bankett har detta bara ett medelbart värde, kanske kan det utsäga något om de ätandes klass och status. Möjligen kan jag berätta om frosseri som en komisk funktion. Enligt äldre betraktelsesätt är jag då inget annat än brödets blasfemiker och pornograf (Delblanc 1969, 103).

Det sociokulturella sammanhanget är i vårt fall både hemmets måltidssituation och den kulturella miljön i Skandinavien. Denna miljö är i sin tur både ideologiskt och ekologiskt präglad.

När det gäller själva de konkreta situationer i vilka uttrycken trivsbit/maktbit förekom så borde uppteckningarna ge klarhet. Så är emellertid långtifrån alltid fallet. Dialektarkivens material har slagits sönder i lexikografiska småbitar varvid kontexten inte alltid framgår även om ordet citeras i en fras. När sammanhanget förklaras kan man inte alltid vara säker på om det är hämtat ur originaluppteckningen eller tillfogats av en skolad excerpist, som hämtat förklaringen från annat håll. Särskilt då det gäller beläggen för ordet maktbit är man ofta i tvivelsmål om förklaringen är sekundärt tillfogad. I en uppteckning från Aspö i Blekinge heter det t.ex. att "maktensbiten" är en "vid måltid lämnad bit, spec. bröd, i vilken hela kraften i måltiden anses koncentrerad". Många dialektuppteckнare var lekmän som genom populärvetenskaplig litteratur också blivit förtrogna med aktuella vetenskapliga tolkningar. Det är knappast rådligt att bygga på en uppgift som den anförda.

En del uppteckningar förknippar begreppet trivsbit med barnens måltid, men långtifrån alla. När det gäller ordet maktbit är det mindre vanligt att det sammankopplas med barnen. Går vi till det äldsta belägg, som Svenska Akademiens Ordbok anför (från 1751) har det ett helt annat sammanhang: "Eljest brukas det ... att blanda något utav berörda saker (dvs. höfrö, agnar m.m.) uti ... hösorpningen, vilket såsom en delikatess och maktbit ... utdelas tillika med höet litet åt var och en" (16, 106). Inte heller beteckningarna "kåtkant" och "kåtskiva" hör till barnkammarmiljön.

Vänder vi oss till föreställningen om den sista dryckesskvätten som gav "sonalycka" så hör denna inte heller samman med barnens måltidsmiljö utan med människor i fertil ålder. I motsats till vad Celander antyder visar dialektarkivens material inte heller på någon föreställning om "dotterlycka", bara "sonalycka", vilket stämmer med såväl äldre som alltjämt gängse värderingar. I Grubbs ordspråkssamling 1677 kommenteras uttrycket "kannelyckan och sonalyckan äro alltid goda" på följande sätt: "Äkta folk tycka då sin lycka vara god, enär

vår Herre täckes välsigna deras äktenskap med manliga bröstarvingar. Masculinum enim genus dignius est quam faemininum, & femininum quam neutrum" (ty det manliga könet har större värde än det kvinnliga och det kvinnliga är mera värt än neutrum). Omvänt visar uppteckningsmaterialet i Folklore Center, Los Angeles, att föreställningen att man blir "an old maid" om man äter den sista matbiten är allmänt utbredd, medan det saknas uppteckningar som uteslutande omtalar att man blir en "old bachelor". Också i det amerikanska materialet speglas således det socio-kulturella mönstret. Att bli "an old bachelor" är ingen olycka! En genomgång av två omfattande samlingar från Utah respektive Ohio gav följande samstämmiga bild:

	Maid	Bachelor	Maid eller Bachelor
Utah:	46	0	9
Ohio:	26	0	6

Den *ideologiska referensramen* kring trivsbiten har en kristen prägel. I den judiska och kristna etiken har maten, ofta symboliserad av brödet, en central plats. Bibeln berättar i olika sammanhang om bespisningsunder och i Fader Vår är en av de sju bönepunkterna "Vårt dagliga bröd giv oss idag". Maten är alltså en Guds gåva, som man både bör bedja om och tacka för. Tidigare var det vanligt att kyssa brödbitar som man tappat. "Spiller någon ut säd, mjöl eller andra ätandes varor, må han icke glömma att säga: 'Gud välsigna't!'" omtalar Hyltén-Cavallius (1868, XII; jfr Broman 1949, 860; Havton 1959, 14).

En konsekvens av denna syn på brödet var att allt borde tillvaratagas. Bibelberättelsen om hur Jesus bespisade femtusen män omtalar att han tillhöll sina lärjungar att samla tillhopa de överblivna styckena, "så att intet förfares" (Joh. 6:12 jämte paralleller). Ideologierna får sitt konkreta uttryck i ordspråk och talesätt (Währen; Grober-Glück 1974, 278 ff), i moral och rit. Bordsbönen är i måltidssammanhanget ett uttryck härför. Men gäller detta även om trivsbiten?



4. Skämtteckning av Staffan Lindén.

Tydligare än den religiösa kontexten är den ekologiska. Albert Eskeröd har snuddat härvid då han skriver: "Den sista kakan eller brödbiten i huset hör lika påtagligt till svältperspektivet som trivselbiten tyder på rikligt bord" (1947, 143). Vad Eskeröd däremot inte beaktar är att dessa perspektiv är föränderliga. En enkät till nutida barn skulle säkert visa att trivsbiten för dem är en fullständigt okänd företeelse. Deras mödrar trugar inte mat i sina barn såvitt de inte är direkta matvägrare. Vi lever inte bara i ett välståndssamhälle utan också i ett vetenskapssamhälle, som lär oss att det är bättre att äta en bit för lite än en bit för mycket. Därför passar "konvenansbiten" bra in i vårt nutida kulturmönster, men inte trivsbiten.

Om nu trivsbiten som medel att locka maten i barn har en främre gräns, är det då inte lika tänkbart att den också kan ha en bakre gräns? Folktron är inte tidlös. I en studie av åtgärder i samband med tillagning av blodmat har jag påvisat att magiska åtgärder endast är knutna till de områ-

den där blodet fylles i fjälster, som kan spricka, medan de saknas där man äter palt. Härav kan man dra slutsatsen att magin har en bakre tidsgräns (Bringéus 1973, 110).

Kanske vågar man också se utnyttjandet av trivsbiten/maktbiten som ett medel att locka mat i barnen såsom en regional adaptation liksom de magiska åtgärderna kring kokningen av blodkorven. Norr om fäbodgränsen tycks benämningar på den sista brödbiten saknas. De förefaller ha varit förknippade med jästa bröd och inte ha haft aktualitet ifråga om det lättätna tunnbrödet norr om fäbodgränsen. Efterforskningar i Norsk Folkminnesamling, Norsk målførearkiv och i Norsk leksikografisk institutt visar att det också saknas norska motsvarigheter till de svenska beteckningarna för och föreställningarna om den sista brödbiten.

Att den skånska och själländska trivsbiten i betydligt större utsträckning än den nordligare maktbiten fungerat som brödlura för barn skulle kunna ha sin förklaring i att brödsädesproduktionen här var så riklig att det här verkligen fanns anledning att använda talesättet i uppfostrande syfte. Redan 1700-talets lanthushållare påtalar den slösaktiga hushållning som förekom i Skåne (Bringéus 1971, 20 f.). I en sådan kulturell kontext kan den gamla föreställningen om trivsbiten ha fått en ny, pedagogisk funktion.

Sista biten och teorin om "Limited Good"

I en uppteckning från Säffle i Värmland heter det:

> Det hände när jag och mina syskon voro barn, att någon av oss tog en bit bröd från brödkorgen vid middagen, förbiseende att vi hade ett stycke kvar av den föregående brödbiten, liggande vid tallrikskanten. Snabbt och koncist kom då mors replik: "Jasså, du har en hungrig vän på skogen". På skogen var ju gången tids beteckning för den från bygden avvikne fredlöse – som ju ofta hade en kvinnlig vän i bygden, beredd att smussla till den "hungrige på skogen" en bit bröd från gårdens rika förråd (EU 43807:1313).

Uppteckningen från Värmland har motsvarigheter på andra håll i södra Sverige, (fig. 2:7). I äldre källor är talesättet även belagt från västra Småland. Från Västbo härad heter det: "Begär man bröd vid bordet, och icke varsnar att man förut har en bit, har man någonstädes en hungrig vän" (Gaslander 1774, 49). Från samma trakt har L. F. Rääf antecknat: "Glömmes vid måltid någon brödbit, har man en vän som är hungrig" (Wikman 1957, 120, 171, Jfr. Havton 1959, 14).

Referensramarna för den som talar om "en hungrig vän på skogen" och "de fattiga kineserna" är onekligen skiftande. Båda talesätten är emellertid uttryck för "the Image of the Limited Good" för att använda Fosters formulering.

I en gången tid var det vanligen en realitet i den egna närmiljön. I våra dagar projiceras talesättet oftast på en avlägsen miljö med akut brist på föda. Vid ett seminarium i Berkeley kände deltagarna till flera alternativ till "de fattiga kineserna", t.ex. "de fattiga europeerna" eller "de fattiga armenierna". Det visade sig t.o.m. att man i Kina har talat om "de fattiga indianerna" i USA! Lika snabbt som de regionala referensramarna ändrats har de kulturella förändrats. Utvecklingen i Skandinavien från fattigland till välståndsland har skett på föga mer än en generation.

De sociala konsekvenserna i ett samhälle som lever i en bristsituation är kamp om brödet, avundsjuka och stöld. Vågar vi se den sista biten i ett sådant konkurrensperspektiv? Svaret är obetingat ja. Kanske är jägarbiten som beteckning på den sista biten den tydligaste indikatorn i det sentida uppteckningsmaterialet. Men vi behöver inte enbart bygga härpå. I sin samling av vidskepelser från 1700-talet har Törner antecknat följande: "Man måste ej lämna någon brödbit när man äter, så stor att han går igenom det hålet man gör då man nyper med tummen och första fingret, ty om någon äter upp honom tager han makt av den förra om han nämligen först sticker honom 3 gånger igenom samma hål på sig" (Törner nr 378).

Att vara berövad makt eller kraft kallades i vårt äldre språk att vara "maktstulen" eller "modstulen" (Ågren 1964). Orden anger inte bara ett förhållande utan även anledningen till detsamma: att någon stulit makten eller modet. Redan Martin P:n Nilsson har i ett förbisett arbete satt in den här behandlade företeelsen i ett sådant sammanhang: "Tron på makten finnes starkt utpräglad hos åtskilliga folk, i polynesiernas *mana,* indianernas *wakanda, orenda* osv. ända till vår egen allmoges tro på makten, som bor t.ex. i den sista brödbiten, som kan fråntagas en människa eller ett djur, så att det blir 'maktstulet' (Nilsson 1926, 101). Senare har även Nils Lid uppmärksammat detta sammanhang. Han anför ett par uppteckningar: "I Sverike talar dei um *maktbiten* 'sista biten av det man äter'. Denne skulde ein ikkje gjeva burt, 'ty då ger man bort makten (kraften) av hela måltiden' (Uppland), 'emedan man då blev *maktstulen*' (Östergötland)" (Lid 1935, 52). Liknande uppteckningar finns även från Sydsverige.

Ser vi på maten ur perspektivet "Limited Good" så får vi en naturlig förklaring också till andra företeelser inom nordisk folklore. Mjölkharen som suger mjölk ur andras kor, är bara ett exempel. När det heter att det är någon som missunnar en något då man sätter i vrångstrupen så är det uttryck för samma sak (Hyltén-Cavallius 1868, 381; Havton 1959, 25). Konkurrensen om små tillgångar ger upphov till avundsjuka.

Den yttersta konsekvensen av teorin om "Limited Good" är att man inte bör dela med sig utan bara se till sitt eget bästa. Denna handlingsnorm är en realitet i vissa kulturer alltjämt. Den står emellertid i strid med den kristna etiken, där nästan jämställes med en själv och där den barmhärtige utlovas belöning både på jorden och i himmelriket. Hur löses denna konflikt?

Hyltén-Cavallius har antecknat följande: "När någon lämnar bort sädessäd eller annat utsäde, skall han taga tre korn och säga: 'säden skall du få, men sädeslyckan vill jag ha själv.' Detsamma iakttages ock när man bortlämnar jäst" (1868, XLIII). Även fiskelyckan kunde bevaras på samma sätt (Gaslander 1774, 58). Givmildhet är alltså möjlig, men bara under en förutsättning: att man inte ger bort sin lycka.

En granskning av äldre folktrosamlingar visar hur centralt begreppet lycka är i skandinavisk folktro. Inte minst är det knutet till organiska processer som smörberedning och ölbrygd men framförallt till avel och äring, det må gälla djurens eller människornas. "Kåtkant", "kåtskiva" och "sonalycka" som beteckning för den sista dryckesskvätten infogar sig väl i detta sammanhang.

Bör man likväl inte tolka sonalyckan som fyllesnack i stället för folktro? Den danska ordboken omtalar att "sonalyckan brukas bara skämtsamt till en som får det sista glaset eller kannan sedan andra druckit". För bröderna Grimm står däremot möjligheten öppen att det funnits en allvarlig mening bakom talesätten. Man kan ju fråga sig om det under alla omständigheter var så önskvärt att få "sonalyckan". Försökte man i så fall undvika detta på något sätt? Efter häradshövdingen Ekman har Törner upptecknat följande: "Käringar slå sista skvätten när de druckit om dagen, som lämnas i glaset, över huvudet eller vänstra axeln" (Törner nr 157). Även om detta förfaringssätt i Törners samling av lösryckta "recept" inte är förknippat speciellt med sonalyckan så har vi otvivelaktigt rätt att göra det.

Att kasta något över vänstra axeln är en magisk åtgärd som med Alan Dundes terminologi skulle kunna klassificeras som "conversion". Den dryckesskvätt kvinnorna slog över axeln fungerade alltså (liksom kyssen till kocken) som ett preventivmedel. Handlingen förutsätter tron på kannelyckan eller sonalyckan. Det har alltså, som redan bröderna Grimm förmodade, funnits en levande folktro förknippad med den sista dryckesskvätten. När så visat sig vara fallet är det lika naturligt att det också funnits en tro bakom den sista brödbiten. Denna tro har i princip inneburit att det stått i människans förmåga att manipulera sin framtid både positivt och negativt.

Att det funnits utrymme för trivsbiten och bordsbönen vid samma matbord kan förefalla oss märkligt. I den mån vi vill upprätthålla skillnaden mellan religion och magi så kan man här hänvisa till Hilding Pleijels karakteristik av den folkliga fromheten som ett "complexio oppositorum" (1961, 78). Men vi får inte glömma att religion och magi som vetenskapliga kategorier bara är hjälpmedel vid försöken att systematisera en komplicerad verklighet.

Alan Dundes har framhållit att folkloristen "often wrongly assume that there is only one correct meaning or interpretation" (1975, 51 f.). Jag har här försökt förklara varför det inte alltid kan förhålla sig så. Det beror på att den socio-kulturella kontexten och de mänskliga referensramarna inte är konstanta. De kulturella yttringarna är adaptativa både i tid, rum och social miljö.

Förkortningar

EU =Etnologiska undersökningen, Nordiska museet
IFGH =Institutet för folkminnesforskning vid Göteborgs högskola
SAOB =Svenska Akademiens Ordbok

Litteratur

Bascom, W. 1965. Four Functions of Folklore. (A. Dundes, ed., The Study of Folklore.) Englewood Cliffs, N. J.

Berger, D. 1954. Der Knust. Das Endstück des Brotes in Mundart und Volksglauben Niedersachsens. (Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung 76.)

Bircherod, J. 1936. Folketro og festskik særlig fra Fyn (1734). (Danmarks Folkeminder 43.) Khvn.

Bringéus, N.-A. 1970. Syltemjölk. (Mat och miljö. En bok om svenska kostvanor utg. av N.-A. Bringéus.) Lund.

–, 1971. Mat och måltid i skånska bondehem. En översikt. (Skånes hembygdsförbunds årsbok.)

–, 1973. "Är Hålle hemma?" Om profylaktiska åtgärder vid kokning av blodkorv. (Saga och sed 1972.)

Broman, O. J. 1911–1949. Glysisvallur 1. Uppsala.

Celander, H. 1920. Sädesanden och den sista kärven i svenska skördebruk. (Folkminnen och folktankar.)

–, 1928. "Det gamla skall nå det nya." En folklig hushållsregel och dess tolkning. (Folkminnen och folktankar.)

Delblanc, S. 1969. Åsnebrygga. Dagboksroman.

Dundes, A. 1975. Metafolklore and oral literary criticism. (A. Dundes, Analytic Essays in Folklore.) The Hague/Paris.

Ellekilde, H. 1938. Fra Dansk Folkemindesamling VI. Meddelelser og Optegnelser. (Danmarks Folkeminder 44.) Khvn.

Emerich, M. V. & Korson, G. 1947. The Child's Book of Folklore. New York.

Eskeröd, A. 1947. Årets äring. Etnologiska studier i skördens och julens tro och sed. Sthlm.

Feilberg, H. F. 1886–1908. Bidrag till en ordbog over jyske almuesmål 1–3. Khvn.

Finlands svenska folkdiktning 7:3, 7:5, 1927, 1952. Hfs.

[*Gaslander, J.*] 1774. Beskrifning om swenska allmogens sinnelag, seder wid de årliga högtider, frierier, bröllop, barndop ... Utg. av F. Westerdahl.

Foster, G. M. 1965. Peasant Society and the Image of Limited Good. (American Anthropologist, 67:2.)

Grimm, J. & W. 1873. Deutsches Wörterbuch 4. Leipzig.

Grober-Glück, G. 1974. Motive und Motivationen in Redensarten und Meinungen. Marburg.

Hammarstedt, N. E. 1905. Såkaka och såöl. (Meddelanden från Nordiska museet 1903.)

Hand, W. 1960. More Popular Beliefs and Superstitions from Pennsylvania. (Two Penny Ballads and Four Dollar Whiskey. ed. by R. H. Byington & K. S. Goldstein.) Hatboro, Pennsylvania.

Havton, E. 1959. Bruk i Tjust. Antecknadt 1818 och följande utur hvardagslifvet af E. Havton. Utgivna av C.-H. Tillhagen. (Tjustbygdens Kulturhistoriska Förenings årsbok.)

Herweghr, D. 1925. Ordbok över Västmanlandsmålet 1. Västerås.

Holm, P. 1960. Bevingade ord och andra talesätt. Åttonde, bearbetade och utvidgade upplagan. Sthlm.

Hyltén-Cavallius, G.-O. 1868. Wärend och wirdarne 2. Sthlm.

Kalkar, O. 1886–92. Ordbog til det ældre danske sprog 2. Khvn.

af Klintberg, B. 1975. När djuren kunde tala.

Översikt av en grupp minnesregler i svensk folktradition. (Sista lasset in. Studier tillägnade Albert Eskeröd 9 maj 1974.)
Lid, N. 1935. Magiske fyrestellingar og bruk. (Nordisk kultur XIX.) Sthlm–Oslo–Khvn.
Molbech, Chr. 1855. Dansk Ordbog 1. Khvn.
Nilsson, M. P:n 1915. Årets folkliga fester. Sthlm.
–, 1926. Primitiv kultur. Sthlm.
Olsson, H. 1945. Folkliv och folkdikt i Vättle härad under 1800-talet. Uppsala.
Ordbog over det danske sprog. 24. 1948. Khvn.
Ordbok öfver svenska språket. Utgifven af Svenska Akademien 7:1925, 16:1942, 20:1954. Lund.
Pleijel, H. 1961. Der religions- und kirchengeschichtliche Hintergrund der schwedischen Volkskultur. (Schwedische Volkskunde. Festschrift für Sigfrid Svensson zum sechzigsten Geburtstag.) Uppsala.
Rietz, J. E. 1867. Svenskt dialekt-lexikon eller ordbok öfver svenska allmogespråket. Lund.
Salomonsson, K. 1934. Gammal tro och sed i en Smålandssocken i tjugonde seklet. (Hyltén-Cavalliusföreningens årsbok.)
Sjunnesson, O. 1953. Sydhalländskt allmogeliv i slutet av 1800-talet. Halmstad.
von Sydow, C. W. 1948. Selected papers on folklore. Copenhagen.
Törning, L. D. 1677. Penu proverbiale ... aff Christoph. L. Grubb. Med en ny tilökning. Sthlm.
Wessman, V. E. V. 1926–36. Samling av ord ur östsvenska folkmål 1. Hfs.
Wikman, K. R. V. 1946. Johan J. Törners samling af widskeppelser. Uppsala. (Här citerad "Törner".)
–, 1957. Svenska skrock och signerier samlade av L. F. Rääf. Sthlm.
Woordenboek der nederlandsche taal 7, 1926. Leiden.
Währen, M. u.å. Das Brot in den Stimmen der Völker, 300 Zitate, Sprichwörter, Redensarten aus fünf Jahrtausenden.
Zender, M. 1959–64. Atlas der deutsche Volkskunde. Neue Folge. *Erläuterungen Band 1.* Marburg.
Ågren, P. U. 1964. Maktstulen häst och modstulen ko. (Västerbotten.)
Östergren, O. 1945. Nusvensk ordbok 6. Sthlm.

Summary

The thrive-morsel. A study of cultural adaptation

In my childhood mother tricked us children into finishing our last piece of bread and butter by calling it "trivsbiten" (the thrive-morsel). "Eat that last piece too, it's the thrive-morsel", she would say, or "eat the thrive-morsel and you will grow big and strong".

The background of the idea of the thrive-morsel is partly that it seems to be hard for small children to finish their meals and not leave anything on their plates, partly that it was a standard social concept that you should eat the food you had been served.

The map (Fig. 2:1) shows that the word thrive-morsel has been used in Scania and southern Halland. Because it is also known from Zealand it must go back at least to the first part of the 17th century, when Scania and Halland belonged to Denmark.

It is not possible to find a dietetic explanation for the thrive-morsel as a single, particular morsel, the last one. The Swedish ethnologist Albert Eskeröd has instead characterized it as a fictive construction for the purpose of upbringing children, much as the tooth-troll is

named today in order to make children refrain from eating sweets. But the analogy suggests on the other hand the question whether the thrive-morsel may be a late adoptation. Did grownups earlier believe in the thrive-morsel as they believed in trolls?

In the western part of Sweden one told children that they would loose their memory (have difficulty in learning) if they did'nt eat the last piece of bread, which was called here "minnesbiten" (the memory-morsel) (Fig. 2:5). This name for the last piece of bread is a secondary adaptation of the expression "to receive a memory-bit" which can be traced back to the old Swedish translation of the bible (St. John 13:26–27).

A third name of the last piece with its main distribution in the eastern part of Sweden was "maktbiten" (the power-morsel) (Fig. 2:4). It is especially this expression which had led to the interpretation of the concept as an original folkbelief (Hammarstedt, Celander, Nilsson, Ellekilde, Lid), while Eskeröd explains it in the same way as the thrive-morsel. von Sydow puts the concepts in a psychological context: it is in its capacity as the *last* piece that the thrive-morsel/power-morsel attracts attention. This means that the thrive-morsel is merely one among many examples of what comes last. For instance, of the person who got the last drops from a bottle or a drinking-vessel it was said that he or she would be blessed with the birth of a son. The fact that it is a question of the last piece of bread or the last swallow of a drink is of the greatest importance. But can the role of the thrive-morsel/power-morsel be explained by this fact alone?

When somebody left the last piece of bread, one said to him: "You have a hungry friend in the woods!" (Fig. 2:7). The expression implies "the Image of Limited Good" to use George Foster's phrase. In my own childhood beggars went from farm to farm. The social consequences for a society that exists in a situation of scarcity is a fight for bread, jealousy and theft. It is in the perspective of such competition we have to look at the last piece. The ultimate consequence of the theory of "the Limited Good" is that one should not share with others. This, however, goes against the Christian ethic. How is this conflict to be resolved? An old Swedish record says: "When somebody gives away grain ... he shall take three grains and say: 'you may have the grain but the fortune of the grain I will keep to myself'." Generosity was consequently possible under one condition: that one did not give away one's fortune. "The fertility-bit" and "the lucky-bit" as connotation for the last piece of bread and "the fortune-of-getting-a-son" as an association with the last swallow of the drink fit in well here. But one can wonder whether it was under all circumstances so desirable to have "the fortune-of-getting-a-son". If not, were there attempts to avoid this event? The answer is yes! According to an old record women should throw the last drops of the drink over their head or left shoulder. This action, which functions as a contraceptive, presupposes the *belief* in "the fortune-of-getting-a-son". When this is shown to have been the case, it is just as natural that there was also a belief behind the last piece of bread. This belief in general terms meant that the manipulating of the future in a positive as well as a negative way lay within human capacity.

Alan Dundes has emphasized that researchers of folklore "often wrongly assume that there is only one correct meaning or interpretation". I have tried to explain why this is not always the case, due to the fact that the socio-cultural context and human frames of reference are not constant. The cultural manifestations are adaptive in time and locality as well as in the social environment.

The thrive-morsel, the memory-morsel and the power-morsel no more belonged to the world of children than did the "fortune-of-getting-a-son". They originated in the adult world. Only as a secondary phenomenon were they transformed into and exploited as pedagogical fictions. But today, when we live not only in a welfare state but a scienceoriented society, they have exhausted this role as well. Modern mothers know that it is often better to eat a bit too little than a bit too much and then no longer force the last morsel of food into their children.

Nils-Arvid Bringéus, Ph. D.
Professor of Ethnology,
University of Lund, Sweden

Den illegale sygdomsbehandling som folkloristisk problem

Bidrag til en socio-kulturel oversigt for Danmark

Birgitte Rørbye

1

I den ældre danske folkloristiske forskning interesserede man sig især for det gamle og traditionelle inden for folkemedicinen; det var overtroen som genre mere end menneskene, der betød noget. Derfor sorterede forskerne de unødvendige og „vildledende" oplysninger fra, som de moderne folklorister finder væsentlige med deres ønske om at studere ikke bare en historisk udvikling, men også den kulturelle og sociale kontekst. Denne kløft mellem den ældre og den nyere kulturforskning mener jeg har fået ganske særlig stor betydning i forbindelse med studiet af de kloge folk, fordi de i virkeligheden udgør et samfundsproblem, dengang som nu.

Uden at forskerne måske selv ønskede det, var der tale om anvendt forskning, og myndighederne, der skulle dømme for ulovlig lægepraksis, fik næppe andre oplysninger end, at der var tale om overlevede forestillinger, som fornuftige og dannede mennesker ikke kunne tro på. Lægen og folkloristen J. S. Møller udtrykker det på denne måde i 1932: „Deres kurative metoder har alle dage enten været ofte ældgammel Folkemedicin, i stor stil ogsaa Slagger efter en tidligere Tids anerkendt medicinsk Terapi, eller Magi, Trolddom, eller som Regel begge; Magien havde sit Grundlag i den herskende Folketro, der sikkert ofte ogsaa har behersket 'den kloge' selv, selv om hun eller han ofte forstod selv at hjælpe til ved Smaafif og Smaabedragerier"(1).

Folkloristen Hans Ellekilde har i en afhandling, der blev trykt i 1957, fortalt om Tjørnehovedkonerne, der virkede på Præstøegnen i Sydøstsjælland igennem 150 år(2). Han bygger bl.a. også på F. Ohrts undersøgelser af deres trylleformler og læsninger, og hele artiklen bærer præg af, at her har vi virkelig en af de store *kloge* familier for os, der har været opsøgt af patienter langvejs fra. Imidlertid viser det sig, at Tjørnehovedkonerne langt fra har holdt sig til at udlevere bånd eller snore, der var blevet læst over, mumle trylleformler, eller sætte tandpine hen i en tjørn, nej, de udskrev recepter på 6 slags dråber, Tjørnehoved badevand og unguentum griserum compositum, lige som de også kunne kunsten at foretage gnidninger, og det vil med moderne sprogbrug sige: give massage. Vi må bare finde disse oplysninger i andre kilder end traditionsoptegnelserne. Så er det nogle har spurgt mig: jamen, var Tjørnehovedkonerne da slet ikke *kloge* koner? Så dybt kan det ligge, at de kloge kun benyttede overtro. Men billedet af de kloge i 1800-tallet *er* kompliceret og forvirrende, og Tjørnehovedkonerne er i virkeligheden et udmærket eksempel på en af de almindelige typer av folkelige professionelle hjælpere i lokalsamfundet.

2

Almindeligvis fremhæves loven af 1794 som den første egentlige kvaksalveriforordning i Danmark. Ganske vist var det allerede i 1619 blevet forbudt uberettigede „Apothekere, Bartskere, Chymister, Oculister, Bruksnidere, Qvaksalvere, Empirici,

i hvad Navn de have kan, Mænd eller Qvinder" at give de syge medicin til indvortes brug, men det var først i de sidste tiår af 1700-tallet, at behovet var blevet så stort, at en straffelovgivning kunne gennemføres. En af årsagerne var kønssygdommenes udbredelse. Der var tale om gennemgribende konsekvenser med mange dødsfald og i heldigere tilfælde invaliditet og vansiring blandt den voksne arbejdsføre del af befolkningen. Dette var katastrofalt set ud fra en samfundsøkonomisk synsvinkel, og staten søgte at gribe ind og oprette offentlige behandlingssteder, og som det første land gjorde man det gratis for de syge. Fysikus Hahn og distriktskirurg Flock i Horsens skriver om patienterne i deres indberetning fra december 1793:

Først bruger de, hvad de selv troede at vide, venner og naboers råd, dernæst såkaldte kloge mænd (kvaksalvere) – hvis mængde her i landet er et ødelæggende onde for landmanden; de bruger disse helst, fordi de er deres lige, snakker dem efter munden, anvender kuns et medikament (nemlig mercurius), omgås frit dermed som andre med brød og giver dem, når medicinen hændelsevis træffer sygdommen en så betryggende attest, at de nu og til alle tider uden fare kan omgås al smitte uden deraf at blive befængte; følgen deraf viser sig des værre for ofte – og til sidst den rette læge; hans kundskab er da som oftest ude af stand til at hæve den forårsagede skade, i det mindste ikke at erstatte tabet. På denne måde er næseødelæggelsen sket der, og således vil det vedblive dels at vanskabe ubesmittede, dels også at vedligeholde, ja udbrede den veneriske sygdom, når slige kvaksalvere frit må øve deres spil(3).

Den 5. september 1794 udgik den nye forordning, hvor enhver kvaksalver, der tog syge i kur og udsatte disse for fare straffedes første gang med 20 Rdl. i bøde (eller 8 dage på vand og brød), og anden gang med 6 måneders fængsel – en straf der fordobledes for hver yderligere dom. I praksis blev kvaksalverene ikke altid straffet så hårdt, fordi man var tilbageholdende med at idømme dem fængsel og hellere lod dem være i fred eller hurtigt benådede dem. 1854 blev straffen mildnet til *indtil* 100 Rdl. i bøde eller simpelt fængsel *indtil* 4 måneder og i gentagelsestilfælde samme straframme eller under graverende forhold fængsel på vand og brød. Disse love var gældende indtil 1934.

Loven af 1794 indeholdt en mærkelig paragraf, der viste sig utrolig vanskelig at administrere. Der blev åbnet mulighed for de særlig kyndige til at få bevilling til at praktisere inden for et afgrænset geografisk område efter metoder, vedkommende skulle have dokumenteret nærmere. På den måde fik Danmark i løbet af de næste små hundrede år flere *anerkendte* kvaksalvere – og forskerne fik ved samme lejlighed et uvurderligt materiale, der kunne belyse den kloges virksomhed. En analyse af materialet omkring de mere end 100 ansøgninger, der blev sendt ind, anskueliggør det modsætningsforhold, der bestod mellem de centrale myndigheder og den lokalbefolkning, der ofte nærede større tillid til en af deres egne end til den lærdom og teknik, de uddannede var i besiddelse af. En fysikus udtrykker det på denne måde i forbindelse med en ansøgning: „Der er ingen trang til en benbrudslæge i amtet, men det kan ikke nægtes, at en sådan trang føles subjektivt af befolkningen i en ualmindelig grad"(4). Trods Sundhedskollegiets modstand fik denne ansøger sin bevilling. Ud over disse kvaksalvere, der fik en begrænset anerkendelse opstod en anden gruppe, nødhjælpererne, som strengt taget ikke havde nogen ministeriel tilladelse. Det skete i flere tilfælde, at ansøgningerne blev tilbagesendt med en tilføjelse, der i høj grad kunne misforstås. I 1840 fik den såkaldte Roldhusmand på Fyn et sådant svar: "Indbemeldte af forskellige Landmænd i Vissenbjerg, Rørup og Fjeldsted Sogne i Fyen indgivne Ansøgning om, at Boelsmand Christian Nielsen af Rold maa forundes Tilladelse til at helbrede for Arm- og Benbrud samt udvortes Saar, kan efter de oplyste Omstændigheder ikke bevilges. Derimod vil der intet være til Hinder for, at bemeldte Christian Nielsen uden at anses som Kvaksalver yder Tilskadekomne den fornødne øjeblikkelige Hjælp, inden en





1–2. Stine Kudsk (1809–95) som midaldrende og gammel. Hun fik bevilling som benbrudslæge 1849. En lokal læge der kritiserede hende offentligt, måtte opgive sin næsten 20-årige praksis på egnen efter en avispolemik hvor lokalbefolkningen havde taget skarpt til genmæle. Foto Medicinskhistorisk museum, København.

Læge tilkaldes"(5). Det var ikke bare ansøgeren og hans patientskare der opfattede dette som en form for godkendelse. Også de juridiske myndigheder tog hensyn. En jysk nødhjælper frikendtes for kvaksalveri i 1853 og i dommen hed det: „– – – så findes der i dette tilfælde så meget mindre grund til at drage tiltalte til ansvar, blot fordi han har fornyet forbindingen, som han ved den ham givne koncession ellers intet vilde have forud for en person, som ingen slig koncession havde, og som dog måtte ligefrem være berettiget eller endog moralsk forpligtet til at yde foreløbig hjælp"(6).

Nødhjælperne har – trods deres diskutable bevilling – alle søgt om at få den, og det vil sige, at det også gjaldt for dem, at de ønskede at virke ikke bare blandt deres nærmeste. Benbrudslægerne, nødhjælperne og de andre ansøgere betragtede deres viden som en uddannelse til et erhverv som klog. Allerede på ansøgningstidspunktet var deres kundekreds ofte så stor og deres erfaringer så rige, at de var blevet anklaget for kvaksalveri, og nu forsøgte de at undgå en dom ved at få den offentlige accept. For mange ansøgere gælder det, at de bakkes op af deres lokale sogneråd, præsten, læreren, apotekeren og til tider amtmanden. Deres modstandere kunne være enkelte lokale læger, men ofte holdt disse sig neutrale eller de ligefrem støttede ansøgningerne. Almindeligvis var det i landfysikus – et eller to amters ledende læge – eller i sundhedskollegiet ansøgerne fandt deres egentlige modstandere. I kraft af faglig viden, manglende lokal tilknytning og større indflydelse på den bevillingsgivende myndighed, var det ofte dem der „sejrede", og det vil sige at de fleste ansøgere fik afslag. Men spørgsmålet er om dette afslag fik så

stor betydning. Normalt var straffen hurtigt overstået og bestod enten af en bøde, som patienterne mange gange hjalp med til at betale, eller hvis pengene manglede, i fængsel på nogle dage. Lægerne var forsigtige med at anklage dem, for ikke at udfordre den offentlige mening på egnen.

Lægen E. Hennings, der havde privat praksis i Thisted i Nordjylland fra 1862 til 1871, var en af dem, det gik galt for. På samme egn havde Stine Kudsk i 1849 fået bevilling som benbrudslæge, og hun var én av de få, der aldrig blev dømt, endsige anklaget. I 1870 var der dog optræk til en konflikt. En ung pige, der havde fået benene knust i et mølleværk, blev bragt de ca. 40 km til Stine Kudsk i Nors, hvor hun døde nogle dage efter. Stines berømmelse havde kostet pigen livet, men Stine selv havde handlet helt korrekt ved øjeblikkelig at tilkalde lægerne fra Thisted. Læge Hennings, der på dette tidspunkt havde været næsten 20 år på egnen, benyttede sig af lejligheden til at angribe Stine offentligt, og det gav anledning til en hel avispolemik, hvor Stines tilhængere tog voldsomt til genmæle med meget personlige anklager mod lægen. Også modsætningsforholdet mellem lokalbefolkningen og den fremmede – Københavnsfødte – læge viste sig tydeligt. „'Hr. Doktorens' Opdagelse gaar ud paa, at Thyboerne og Morsingboerne med er et slags Kreaturer, vanføre og skæve, pukkelryggede og halte" skriver degnen og skolelæreren i Morsø lige så skarpt(7). Det hører med til episoden, at læge Hennings få måneder efter forlod Thy for stedse.

For en særlig type kvaksalveri kunne fængselsstraffen blive for en længere tid. Kirsten Krathus måtte sidde 18 måneder i Kvindefængslet på Christianshavn, fordi hun havde valgt dette farlige speciale, sådan som det også fremgår af en lejlighedsvise, der blev digtet i anledning af, at Chr. Detlefsen i 1899 fejrede sit 25 års jubilæum som læge i byen Holstebro i Midtjylland(8).

Og Kjæn Krathus hjælper aarlig
Syge Folk i Hobetal.
Pigebørn, naar de blir daarlig'
– Hvad ret ofte hændes skal –,
Ty'r til hende da i Fart:
Hun fordriver Ondet snart.

Den kvinde der fordrev sit foster dømtes efter Danske lov til døden. Hendes eventuelle hjælpere slap betydeligt lettere med forbedringshus i 1–2 år. Efter 1866 blev straffen for den aborterende kvinde dog mildnet og herved bragt mere i overensstemmelse med den benådningspraksis man længe havde fulgt.

Det juridiske begreb kvaksalver kan virke forvirrende, når vi interesserer os for alle, som ud fra en ikke-autoriseret viden gav sig af med at hjælpe mod sygdomme, ulykker og hvad der ellers kunne true tilværelsen. Kloge folk og kvaksalvere er ikke det samme, begrebet kvaksalver er med sin juridiske definition mere entydig. Gennemarbejder man det danske retsmateriale vedrørende kvaksalvere, møder vi mange forskellige typer. Der kan være lægeuddannede fra udenlandske universiteter, jordemødre og apotekere, som har givet – for mange – gode råd, magnetisører, homøopater, der ikke samtidig var lægeuddannede. I København fandtes i 1880 ikke mindre end 7 lægeuddannede, privat praktiserende homøopater. Vi møder benbrudslæger, der modtager bevilling og får eftergivet straffen, amatørforskere, fabrikanter – jeg kunne blive ved længe endnu.

Det er ikke noget tilfælde, at de kloge, der behandlede med overtroiske midler ikke er blevet nævnt, for de er i mindretal i denne forbindelse, og noget tyder på, at man var forsigtig med at anklage netop dem, for ikke at skabe martyrer eller aktualisere lokalpatriotismen. Kloge folk, som var fortrolige med trolddomsråd og kun benyttede dém og ingen medikamenter, kunne simpelthen slet ikke anklages for kvaksalveri, men indtil 1840 blev de dømt for signen og manen, en af de gamle hekseparagraffer vedrørende „uægte trolddom". „Ægte trolddom" derimod var den som bragte heksene til bålet, og her lød anklagen på, at de havde forsvoret deres Gud, at

de var frafaldne. Da man ophævede loven om signen og manen, betød det dog ikke at man nu anså det for den enkeltes private sag. De trolddomskyndige kloge blev fremover dømt for bedrageri, dog ansås det nu for en formildende omstændighed – som i heldigste tilfælde kunne føre til frifindelse – hvis den kloge selv troede på sine behandlingers nytte. Dette nød husmandskonen Ellen Jensdatter, der praktiserede på Sorø-egnen på Sjælland, godt af, da hun i 1861 var anklaget. I sagsbehandlingen hedder det:

Hun har fremdeles tilstaaet at have taget Gaardmand Niels Rasmussens 15-aarige Datter i Kuur for Skjæver eller engelsk Syge, og i den Anledning at have foreskrevet denne forskjellige efter Stiftphysici Erklæring iøvrigt temmelig indifferente Midler samt Brugen af et Bændel om det bare Liv, hvorfor Niels Rasmussen betalte hende 2 à 3 Mk., som han under en senere Forklaring har paastaaet dog kun for hans Fortæring hos hende, ligesom hun endelig ogsaa har tilstaaet at have læst over Tørklæder, der tilhørte Folk, der lede af Gigt, for herved at helbrede disse, hvilken Læsning efter hendes Paastand under et efter Overrettens Kjendelse optaget Reassumtionsforhør dog kun har bestaaet i, at hun i Eenrum oplæste Bønnen „Fadervor" over Tørklæderne. Vel har denne Tiltalte under samme Forhør yderligere forklaret, att hun, naar der frivillig blev tilbudt hende noget for den foretagne Læsning, tog derimod, men da hun i Forbindelse hermed har paastaaet, at hun ganske vist troede, at den af hende anvendte Læsning havde helbredende Kraft, hvilken Forklaring ikke findes at kunne forkastes, og hun saaledes ikke kan ansees overbeviist dermed at have forbundet nogen bedragerisk hensigt, findes der hverken for den af hende over Bændelet til Arrestantens Barn eller over Tørklæderne foretagne Læsning at kunne paalægges hende noget criminelt Ansvar(9).

For folkloristen betyder lovændringerne i 1840, at det kildemateriale, som retssagerne med de kloge udgør, herefter bliver meget vanskeligt at finde, for under bedrageri kan der jo skjule sig så uendelig meget.

J. S. Møller har i sin bog „Om kvaksalveri og kvaksalvere", der blev udgivet i 1942, gennemgået en række af 1900-tallets kvaksalverisager og inddelt dem i forskellige grupper som: „kiropraktiken", „religiøs påvirkning", „den dyriske magnetisme", „behandling ved elektricitet", „behandling med medicin – homøopatisk medicin – naturlægemetoder – massage, bade og lys", samt „behandling for benbrud, forvridninger og sår"(10). Her kunne man nemt få det indtryk, at de trolddomskyndige kloge totalt forsvandt omkring århundredeskiftet, men traditionsoptegnelserne i arkiverne taler stadig om behandlinger ud fra de traditionelle forestillinger.

Modsætningsforholdet er imidlertid kun tilsyneladende og skyldes netop lovens og folkloristernes forskellige udgangspunkter. Folkloristerne har i deres optegnelser interesseret sig for overtroen, myndighederne for lægens konkurrenter. Bratbjærgmanden, Chr. Jensen Mann, der levede fra 1876 til 1956, var en af Danmarks store ikke-autoriserede lægeudøvende. Allerede i 1902 fik han sin første dom, – og sit første afslag på en ansøgning om bevilling – men behandlingerne af patienter fortsatte han med til sin død. Chr. Jensen Mann omtaltes i J. S. Møllers bog, han blev levendegjort i Carl Alstrups film „Den kloge Mand", aviserne bragte ofte artikler om ham, og i følge egne udsagn var han yngste led i en hel familie af benbrudslæger, der havde haft deres virke i Vendsyssel i Nordjylland igennem mere end 100 år. Om denne mand – og denne familie – fortæller det utrykte kildemateriale på Dansk Folkemindesamling intet. Han benyttede aldrig overtroiske effekter og var derfor ikke relevant for den ældre forskning, men hans betydning på den egn af Jylland, hvor han fik sit virke, bliver jo ikke mindre af den grund. I anledning af 80-årsdagen den 16. april 1956 blev han interview'et af en journalist:

– Chr. Jensen! Der er jo ogsaa et mere alvorligt Minde, som det nok kan gaa at nævne. I Oktober 1928 boede du en Maaneds tid i Fjerritslev, som Følge af en Anmeldelse?

– Ja, lad os bare tale lidt om dette. Min gode Samvittighed har jeg i Behold. Og det er noget af det vigtigste i en saadan Forbindelse. – Man smed mig faktisk ud af Arresten før Tiden, man





3–4. Chr. Jensen Mann, kaldet Bratbjergmanden t.v. (1876–1956), var en af Danmarks store ikke-autoriserede lægeudøvere. Foto Det Kongelige Bibliotek, København. – Sagen mod Bratbjergmanden i 1928 blev kendt over hele Danmark, og ved årets slutning bragtes ovenstående tegning i „Blæksprutten", et julehefte med satiriske kommentarer til årets begivenheder. Teksten lyder: „Endnu er ikke Miraklernes Tid forbi. Da Mirakelmanden kom ud."

var bange for Folk. Men jeg tog alligevel til Fjerritslev til den i Dommen fastsatte Tid, jeg skulle lukkes ud – for ikke at skuffe det store Arrangement, som jeg vil kalde min Festdag. Da var der ogsaa Biler med fremmede Kendingsbokstaver i Byen. Folk var kommet fra alle Egne af Landet for at byde mig: vel mødt! Jeg tror, der var 4–5000 Mennesker. Det var Meningen, der skulde have været Modtagelse paa Kroen, men da alle Rammer der var alt for snævre, maatte man benytte Dyrskuepladsen, hvor en af mine gode Venner, Amtsraadsmedlem Niels Jensen, Øland, holdt Hovedtalen, og overrakte mig en Sparekassebog med et stort Beløb og et Guldur(11).

Beløbet på sparekassebogen var på ikke mindre end 3100 kr. – 100 kr. for hver dag Chr. Jensen Mann havde siddet i arresten.

3

Vil man give et billede af de kloge folk siden 1794-loven, må man medtage alle typer, Bratbjergmanden, Tjørnehovedkonerne, homøopaterne, nødhjælpslægerne og alle de andre, der blev opsøgt når man behøvede mere hjælp end man selv og ens nærmeste kunne præstere. Kun på denne måde kan vi få et indtryk af de kulturelle og sociale rammer, og på denne baggrund vurdere betydningen af de traditionelle forestillinger.

Ofte møder man den opfattelse, at de kloge folk var noget der særlig forekom i de øde egne af Midt- og Vestjylland. Lægen W. Dreyer skriver i 1866: „Jeg tvivler om, at der findes mange Børn i Jyllands mere afsides Egne, som ikke blive signede og maalte, saa almindelig er Skikken, og det betragtes som næsten lige saa nødvendigt, som at Barnet døbes"(12). Opfattelsen var, at de kloge folk hørte sammen med en primitiv livsførelse og tankegang, og at de langsomt ville forsvinde af sig selv efterhånden som tiderne og dannelsesniveauet ændredes. Synspunktet er ikke helt galt, når det vel at mærke er de trolddomskyndige kloge folk, der er tænkt på, og ofte omtales da også heksene i samme forbindelse. Heksetroen kan kort skitseres som en tro på, at der findes onde magter, der kommer til udtryk gennem onde mennesker: heksene. Stadig meget skematisk giver de trolddomskyndige kloge folk sig af med at bekæmpe heksenes gerninger, og dette var en af årsagerne til at visse kloge folk behandlede vidt forskellige symptomer med de samme metoder. Deres diagnose gik ud på, at det var hekseforgørelse der lå bag, og at det var denne mere end den konkrete sygdom, der skulle bekæmpes. Den kloge kunne derfor mislykkes i følge disse folkelige forestillinger, hvis han havde mindre kraft end heksen, og så måtte man se at finde én der var stærkere. Maren Haaning fra Vindblæs virkede nærmest som en magnet for de heksetroende i en stor del af Jylland. I virkeligheden var der tale om en hel familie, der praktiserede på Løgstøregnen ved Limfjorden fra omkring 1800–1930. I folkelig omtale hed de dog altid „Maren Haaning" eller „Vindblæskonen", selv om deres rigtige navn måske var et helt andet. Maren Haaning blev ofte først opsøgt af de mere fjerntboende syge, når den lokale kloge havde givet op, ja, ikke sjældent henviste denne endog selv patienterne til hende, når det kneb. Anders Ulfkjær i Midtjylland, der var en betydelig klog mand bekendt for sine trolddomsevner, fik et vist samarbejde med Vindblæskonen efter at hun havde hjulpet hans datter for en psykisk sygdom. I dag sælges på Ringkøbing Apotek et medikament, der kaldes „Lars Kanneworfs røde dråber". Oprindelig var det Maren Haanings opskrift, men Anders Ulfkjær fik den, og han lærte sine to praktiserende sønner at fremstille den. Det var den yngste af dem, Lars Andersen Kanneworf (1856–1905), der flyttede til Ringkøbing i Vestjylland og fik dråberne opkaldt efter sig.

Denne type trolddomskyndige kloge folk kunne kaldes forgørelsesbekæmpere. Typen er især knyttet til ældre tiders samfund og forestillinger. De hører hjemme i det lille samfund, hvor mennesker lever på de samme steder som generationerne før dem, hvor man kender hinanden så godt, at alle særheder, alle aggressioner, alle talenter i gruppen er fortrolige og nære. Samfundet vender indad. Det som af nogen med et ne-

gativt ord kaldes sladder og af andre omtales mere positivt, som „man kommer hinanden ved", giver mulighed for at afvise mange ydre påvirkninger, der er uoverskuelige og fremmedartede, og derfor kan true sammenholdet og fællesskabet. Det var i sådanne lokalsamfund, at reformationstidens store hekseforfølgelser fandt sted, „rædselsepidemier", der havde deres baggrund i en utryg tilværelse. Op gennem århundrederne prægede ulykkerne og farerne den enkeltes og familiens livsvilkår. Krige, farsoter, stor dødelighed, manglende sociale sikkerhedsnet, gjorde befolkningen åben for forgørelsestroens logiske tankegang om, at det forfærdelige, der skete, var *skabt* af onde magter. Forestillingen var i overensstemmelse med den officielle djævletro, men i sin udformning blev den præget af de folkelige forestillinger om modtrolddom, sort og hvid magi. På sæt og vis var det en optimistisk tro. Man gav ikke bare op og bøjede sig, men søgte efter en forklaring og en løsning.

I dag findes kun enkelte forgørelsesbekæmpere. De moderne heksegrupper, der er opstået på et intellektuelt okkult-eksperimenterende grundlag under inspiration fra især England og Amerika, har intet andet tilfælles med den folkelige heksetro end navnet.

Traditionsmaterialet indeholder en rig dokumentation for de mærkelige og vidunderlige helbredelser, men det er karakteristisk, at en ikke ubetydelig del af de historier, der fortælles om de populæreste forgørelsesbekæmpere netop understreger befolkningens uvilje eller manglende tillid over for myndighederne. Befolkningen vidste jo, at myndighederne ikke så med samme velvilje på en trolddomskyndig som Maren Haaning, som de selv gjorde. Her var intet grundlag for at ansøge om en bevilling. Men man kan jo demonstrere på så mange andre måder. Med den kundekreds Vindblæs-konerne havde, som de største af de trolddomskyndige kloge, der formodentlig har virket i Danmark, udgjorde de en reel konkurrence til lægerne. I 1912 skriver lægen V. Erlandsson opgivende: „Klog af Skade og da jeg ikke ønsker at ødelægge helt den Læges Praxis, jeg vikarierer for, har jeg nu fuldstændig opgivet at foreslaa kirurgiske Indgreb, men anvender nu Salver og Smørelser i stor Udstrækning, thi det lader til, at man maa bøje sig for den store Indflydelse, som Maren Honning og andre kloge Koner her paa Egnen har paa Befolkningen"(13).

Herredsfogeden var den lokale myndighedsperson, der havde det lidet taknemmelige job at hente Maren til forhør, og ham var det som blev hovedperson i de mest fornærmende, ydmygende og latterliggørende historier. Folkeviddet tog en hævn, som ekskluderede ham af lokalsamfundet.

Engang stod Maren inde på apoteket i Løgstør, da vognen kørte forbi med herredsfogeden og protokolføreren.

– Nu er det vist bedst, du ser efter at komme hjem, Maren, sagde apotekeren, for der er kørende fremmede til dig.

– Det haster ikke med mig, sagde Maren roligt, jeg skal, så bandede hun, nok komme lige så tidlig som den strisser. Hun gav sig god tid og nåede alligevel til Vindblæs en god times tid før herredsfogeden, der væltede 3 gange på vejen. Kusken kunne pokker forstå, hvordan det gik til, men bedst som de kørte på jævn landevej ved højlys dag, lå de og trillede i vejgrøften med et smadret hjul, en knækket stjært og hamlerne i græsset(14).

Klog af skade tog herredsfogeden Maren Haaning med på vognen næste gang:

Herredsfogeden lod hende sidde ved siden af sig i agestolen, men Maren sad og rykkede til side, som om hun var ked af at sidde ved ham.

– Er du bange for mig, Maren? spurgte herredsfogeden godmodigt.

– Ja, én er jo ikke så glad ved det selskab, sagde hun.

– Er selskabet dig ikke godt nok? spurgte han smilende.

– Der er vel mange, svarede hun.

– Åh sludder, Maren, sagde han, vi er da kun to.

– Ja, men I er jo møgfuld af lus, sagde hun.

– Hvad er jeg, råbte herredsfogeden og så ned af sig, og da var hans pæne kørekappe aldeles

overgjort med utøj. Han havde fået en slem indkvartering og måtte søge Marens hjælp for igen at slippe af med dem(15).

Som de fleste forgørelsesbekæmpere benyttede Maren Haaning ikke alene modtrolddom i sine behandlinger, men også en lang række medikamenter. Lige som for Tjørnehovedkonerne gik de to behandlingsformer op i en højere enhed, der viste sig virksom og gjorde tilstrømningen af patienter større, således som Karsten Bierring har påvist det i sin artikel om Vindblæs-dynastiet i Folk og Kultur 1973.

Men der fandtes også kloge folk, der helt udelod enhver form for trolddom, og en af de kyndigste og mest kendte var nok Peder Kragsig (1812–95), der boede på en fattig og øde hedeegn(16). Men der kunne nævnes adskillige andre, der lige som Peder Kragsig virkede i de egne af landet, som traditionelt blev anset for primitive.

Det er i virkeligheden svært at trække linierne op. Man kan sige, at der er en tendens til at de trolddomskyndige i høj grad holder til i landsognene, hvor selve strukturen understøttede deres virke, og at hovedparten af denne type forsvinder i løbet af 1800-tallet. De kloge som kun benytter urter og gamle og nye folkemedicinske medikamenter, er derimod ikke bundet til noget geografisk område eller en bestemt epoke. Også blandt dem finder vi de integrerede kloge, der som Peder Kragsig og Stine Kudsk er en del af det gamle landsbysamfund. Men de kan lige så vel være eksempler på helt andre typer af kloge og ofte tilhøre de grupper, som folketraditionen har interesseret sig mindre for.

Den integrerede kloge er ofte led i en hel familie. Peder Kragsigs far var en søgt helbreder, og da han blev gammel fortsatte folk med at komme til sønnen. Stine Kudsk giftede sig ind i en familie af benbrudslæger, hendes ægtefælle og svigerfar havde begge bevilling. Vindblæs-dynastiet omfattede 4–5 generationer og Tjørnehovedfolkene mindst 3. Ofte gik det sådan, at den kloge oplærte sin ægtefælle og et eller flere af deres børn. Men det kunne også ske, at patientskaren bare fortsatte med at komme til det hus de var vant til og derved *efterhånden* skabte en ny kvaksalver blandt den kloges arvinger.

En del af forgørelsesbekæmperne havde et mindre godt ry på deres hjemegn. Tilsyneladende tog folk på Møn ikke Peder Hendriksen (1833–1923) så alvorligt. Som egnens folk sagde: de var da ikke så dumme, at de troede på ham! Men en lokal læge kunne alligevel påvise, at næsten alle husstande i området før eller siden havde søgt råd hos den kloge Per Hendriks, så det stak altså ikke så dybt her(17). Helt anderledes var holdningen til Reerslevkonen, Ane Sørensen, der levede 1812–1885 i Nordvestsjælland. Hun blev anset for at være en heks, og det var altid udensogns patienter, der opsøgte hende. De andre holdt sig langt væk, ja, var heller ikke glade for at få besøg af „heksens datter", der gerne ville lege med nabobørnene.

Nogle forskere har ment, at når den kloge havde et dårligt ry på sin hjemegn, skyldes det at vedkommende her nemmere kom til at afsløre sig selv som en bedrager, og det skal såmænd nok også være forekommet i visse tilfælde. For nogle af de kloge havde det dog snarere en anden årsag.

En klog kone, Madam Sjelle, der havde en betydelig praksis på Præstø-egnen omkring 1865–78, hutlede sig igennem tilværelsen ved tyveri, bedrageri og kvaksalveri. Folk blev efterhånden bange for hende, og en anden klog kone fra egnen – der havde mindre held med sig i sine behandlinger – udnyttede situationen til at iscenesætte en veritabel heksefordrivelse på en gård, hvor Madam Sjelle havde sin gang. Efterspillet blev endnu værre for „heksen", for den pige på gården, som hun havde givet behandlinger og truet, fordi hun ikke havde betalt hvad hun skulle, fik straks efter en bullen finger. Nu var Madam Sjelles rygte definitivt ødelagt, og kort efter blev hun anklaget ved en domstol og dømt.

Vilkårerne for de kloge folk, der ikke i samme grad var integreret i et lokalsamfund, fremgår i langt højere grad af retsmaterialet. De har for det første været mere

reelle konkurrenter til de professionelle: lægerne, apotekerne, tandlægerne og dyrlægerne.

Dertil kommer, at de generelt har været nemmere at ramme, fordi de ikke i samme grad blev bakket op af en primær gruppe af *potentielle* patienter, men kun af dem de rent faktisk havde hjulpet og disse patienter kunne tit leve mere spredt, således at der ikke opstod nogen gruppefølelse imellem dem. Først i vore dage er dette problem atter blevet reduceret. I 1971 betalte Otto Ballins patientforening den bøde, han var blevet idømt for kvaksalveri, og her kom tilhængerne fra mange forskellige egne af Danmark. Gruppefølelsen er ikke længere geografisk bestemt i det moderne massekommunikationssamfund. Man kan ikke i samme grad skitsere en udvikling inden for patienternes klasse- og dannelsesniveau, selv om man til tider møder det synspunkt at det især er naive og uoplyste mennesker. Dette er en „nem" forklaring, der reducerer problemerne omkring den illegale sygdomsbehandling, og som ikke har sin bund i virkeligheden. Den praktiserende læge W. Dreyer skriver i 1886: „Brugen af Kvaksalvere er saa almindelig ogsaa hos Folk udenfor Bondestanden, at man vanskeligt træffer et Menneske, som ikke en eller anden Gang har konsulteret en saadan"(19). Og dette udsagn er bare et blandt mange.

Givet er det, at der inden for alle klasser har været mennesker, der helt afviste en behandling af den illegale læge, og dette motiv indgår tit i beretningerne. Mylius Eriksen har i sin bog „Den jydske Hede" fra 1903 fortalt om sådan en situation:

Jeg var vel otte–ni Aar den Gang og vadede nede i Fjordkanten, da jeg følte et pinefuldt Stik i min venstre Lilletaa. Jeg hoppede hjem, Taaen blev svullen, Foden med, jeg sov ikke i flere Nætter. Vor Huslæge, den gamle Fysikus, lagde Grødomslag og smurte Salver. Ligelidt hjalp det. Saa en Morgen tidlig kom Tjenestekarlen Kræsten hos den Avlsbruger, hvor vi boede, ind og konfererede med Mor. Jeg blev i Hast og Hemmelighed klædt paa, baaret ud i en Vogn der stod forspændt og kørt bag om Byen ad Røgindvejen. Jeg sad mellem Mor og Karlen og havde den daarlige Fod pakket omhyggeligt ind og strakt frem for mig paa en Fodersæk. Jeg græd af Pine. – Du skal til den kloge Kone, trøstede min Ven Kræsten. – Saa skal dit Ben nok „kere" sig.

--- Kræsten og Mor talte først dæmpet med Konen i Gaarden, gamle Maren Iisager. Saa blev jeg anbragt paa et Bord i Alkovestuen, Maren viklede Bindet af min Fod, befølte Bullenskaben, trykkede paa den ømme Taa, lagde saa sine to Pegefingre over Kors og mumlede en Del Ord, som jeg syntes var fra Bibelen --- Mor og Kræsten stod andægtige hos. Selv var jeg lige ved Graad af Højtidelighed --- Saa fik vi Kaffe med Sukkerkringler. Det hjalp lidt paa Humøret. En Time senere var vi hjemme. Dagen derefter kunde jeg støtte paa Foden, et par Dage endnu – og Sygdommen var helt forbi.

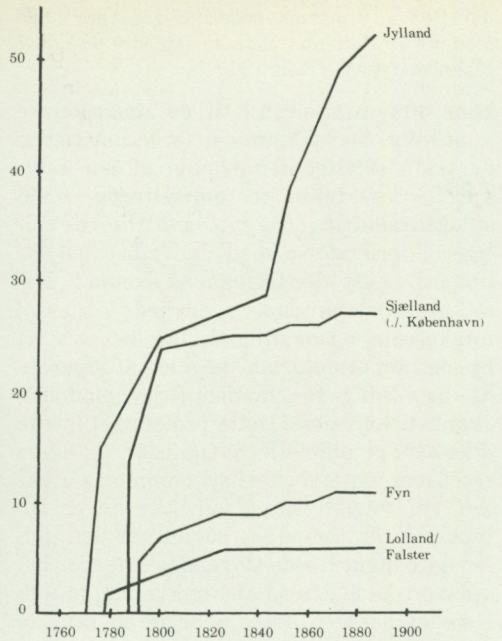
Min Far, som foragtede kloge Koner, og som derfor intet maatte vide om Køreturen til Rindom, lovpriste bestandigt Grødomslaget. Men Mor og Kræsten og jeg selv, vi holdt den Gang paa Maren Iisager. Nu derimod er jeg i dette, som i saa mangt et andet Kapitel bleven en tvivlende Mand --- (20).

4

Der kan være flere årsager til at en patient søger hjælp hos en kvaksalver. En af de vigtigste grunde kan være at patienten ikke har noget rimeligt alternativ. Lægemanglen var et stort problem mange steder i Danmark op til slutningen af 1800-tallet.

Antallet af statslønnede læger – og det vil i 1700- og 1800-tallet sige distriktslæger – havde været i konstant stigning fra år 1771, hvor det første embede blev oprettet. Fordelingen på landsdelene fremgår af skema 1.

Skemaet viser et helt centralt træk i udviklingen. Medens man for Øernes vedkommende havde nået et stabilt antal distriktslægeområder år 1800, sker dette for Jyllands vedkommende først henimod slutningen af århundredet. Kurven stiger stærkt i hele perioden og tilkendegiver et behov, som kun langsomt dækkes. Det er dette behov, der har været medvirkende til forestillingen om, at der fandtes særlig mange kloge i Jylland. Deres tilstedeværelse skyldes altså ikke blot en „primitiv"



Skema 1. Distriktslægeembeder 1771–1884 i Danmark (./. København). Kilde: „Den Danske Lægestand", ed. F. L. E. Smith og M. C. F. Curtius Bladt, 1872 og 1885.

tankegang fra befolkningens side, men også de samfundsøkonomiske overvejelser fra en stat, der prioriterede bydannelserne højere og forsømte de tyndt befolkede områder – en problemstilling, som jo ikke er mindre aktuel i dag.

Ud over distriktslægerne kom efterhånden de privatpraktiserende by- og landlæger, samt hospitalslægerne. Hvor der for hele Danmark med undtagelse af København fandtes 1 læge pr. 7.049 indbyggere i 1808, var der i 1850 1 pr. 4.362, i 1871 1 pr. 4.055, og i 1884 1 pr. 3.291 indbyggere. Når København udelades skyldes det den meget store koncentration af læger, der bevirkede, at der i denne by var ca. 1 læge pr. 590–820 indbyggere i samme periode.

Tilsyneladende var lægernes arbejdsmuligheder blevet afgørende forringet omkring midten af århundredet, og i flere sammenhænge tales der da også om en overproduktion, selv om det især er i forbindelse med det lønmæssige niveau. Samtidig voksede der imidlertid en ny sygdoms*opfattelse* frem i befolkningen, og dertil kommer at flere overlevede de sygdomme, der tidligere ville have været dødelige for de svageste. Levealderen steg, og kontaktfrekvensen blev i det hele taget større mellem lægen og befolkningen.

Sygdomsopfattelsen i en befolkning er noget særdeles relativt. Hvilken grad skal en forkølelse være nået til, før det moderne menneske undlader at udføre sit arbejde? Gælder de samme kriterier for en tynd og bleg skoleelev, for en husmandskone, hvor manden arbejder på fabrik og for en ekspeditrice i et parfumeri? Eller hvad med de udbredte ryglidelser, hovedpine og diarré? Man kunne nævne mange andre eksempler, der bringer os i vildrede om, hvad sygdom egentlig er.

Sygdomsopfattelsen er historisk og kulturelt betinget, og den påvirkes i høj grad af de muligheder, der er for at afhjælpe lidelserne. Den professionelle behandling af de psykiske sygdomme var i sin begyndelse næppe mere end en beskyttelsesforanstaltning over for de raske, men op igennem 1800-tallet fik man mere viden og bedre resultater, samtidig med at de mindre syge, der tidligere var forblevet i hjemmet nu kom under lægebehandling. Tilliden virkede selvforstærkende og flere steder kunne hospitalerne dårligt finde plads til de syge. Intet ville dog være mere misvisende end at drage den konklusion, at der gik epidemier af sindslidelse hen over Danmark i denne periode, sådan som en overfladisk iagttagelse måske kunne indicere.

Nu er det så heldigt, at A. Göricke, der var overlæge på Sankt Hans Hospital for sindssyge fra 1831 til 1863, i en oversigt over hospitalets virksomhed i femårsperioden 1857 til og med 1861 netop tager stilling til dette problem. Han har direkte formuleret det som et spørgsmål og et svar:

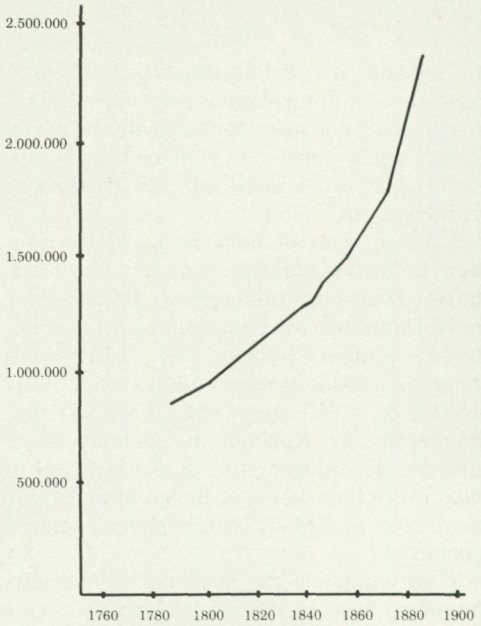
Tiltager dog, som saa Mange ville troe, Antallet af de sindssyge i en saa foruroligende Grad? Herpaa vil jeg svare, hvad Erfaringen synes at have overtydet mig om, at den forøgede Folkemængde, den større Civilisation, den Spænding og Stræben fremad, som er vor Tidsalders Kjendemærke, vel kunne bidrage en Deel til at der nu findes flere Sindssyge, idetmindste i Anstalterne, end tidligere, men Hovedsagen ligger dog vel i, at Publikum nu er kommen meer til den Overbevisning, at en Sindssygdom er en Sygdom, som der bør søges Raad for, at man dristigere uden Skam kan omtale det, naar der i en Familie indtræffer et sligt sørgeligt Tilfælde, og at man ikke behøver at holde Patienten indespærret i Hjemmet eller endog bygge for ham Plankerum, saaledes som saa tidt var Tilfældet tidligere paa Landet; man er nu kommen til den Erkjendelse, at de Syge snarest muligt bør bringes til Anstalter, hvor de kunne helbredes og atter blive nyttige Borgere for Samfundet. Som helbredede udskrives nu i vore 3 anstalter aarligen imellem 120 og 150 Syge, et Antal, der umuligen tidligere kunde opnaas. Som et glædeligt Tegn maa det ogsaa betragtes, at man nu ogsaa begynder at mærke, at Uhelbredelige ikke kunne have det nogetsteds bedre, end i Anstalter, og derfor hyppigen anbringes der(21).

Denne ændring i sygdomsopfattelsen kom formodentlig til at spille en afgørende rolle for mange af de trolddomskyndige, der tidligere havde gjort et stort og frugtbart arbejde for netop disse patienter. Problemet var dog langt fra løst. Noget tyder overikøbet på at de sjællandske forgørelsesbekæmpere i stedet i en årrække fik et mere sæsonbetonet arbejde ved behandlingen af de psykisk syge. Hans Peter Jensen, der var overlæge ved Østifternes Sindssygeanstalt fra 1857 til 1862 skriver i sin årsberetning fra 1860:

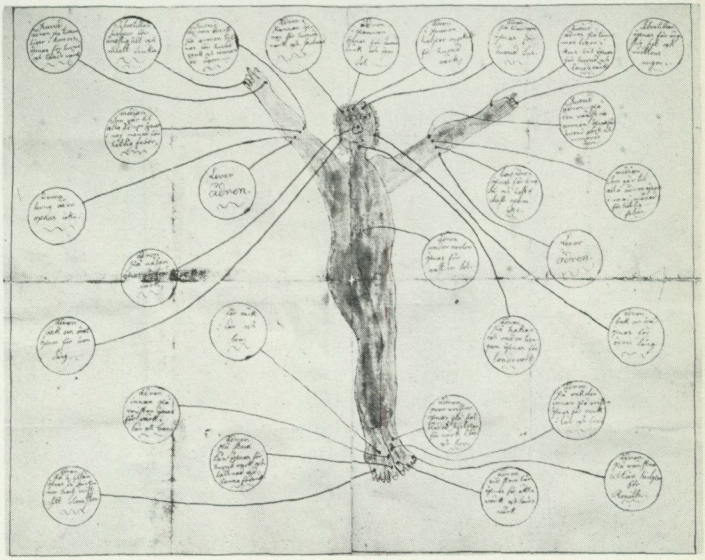
I det Hele vil det maaske vise sig, at den Vordingborgske Anstalt ligger *vel meget i en Udkant* af den Provinds, den skal tjene for, hvorved Transportomkostningerne for Størstedelen af de Syge uforholdsmæssigt forøges. Allerede nu er Kommunikationen, selv med det nordlige Sjælland, i den lange tid af Aaret, hvor Dampskibsfarten er ophørt, baade besværlig og bekostelig, og ikke faa Syges Indsendelse i betimelig Tid udsættes. Det kan vel ikke Andet end være paafaldende, hvor faa Syge der stadigt indkomme i de fem Vintermaaneder. Af de i Aarets Løb optagne 79 Patienter indkom saaledes 60 i de 7 Maaneder April–Oktbr.(22).

Som udkantssamfund til det europæiske kontinent blev Danmark først i årtierne omkring 1900 gennemtrængt af den industrielle og tekniske omvæltning, men strukturændringerne satte ind allerede tidliger i forbindelse med den store befolkningstilvækst, der fremgår af skema 2. Befolkningsoverskuddet uddybede klasseforskellene, og navnlig skabte det et stort by- og landproletariat, der blev af afgørende betydning for landets tilsyneladende økonomiske vækst. Dette proletariat havde ikke mange officielle rettigheder, og deres resourcer var små. Ved sygdomme og ulykker var fattigforsørgelsen ikke nogen tillokkende mulighed, og sådan var den heller ikke ment fra de styrendes side, der bevidst ønskede den så afskrækkende, at folk i stedet passede deres arbejde og ikke lå sognet til byrde.

Skema 2. Befolkningstilvæksten i Danmark.







5–6. Kopsætning var en behandlingsmetode som anvendtes i hele 1800-tallet af både læger og kvaksalvere. Billedet nederst viser en kopsætningstavle, hvor der er angivet, hvilke steder på kroppen man skulle udføre kopsætningen mod de forskellige sygdomme. Billedet øverst viser hvordan blodet suges ind i hornet. Foto Nordiska museet.

Proletariatet, der udgjorde størstedelen af befolkningen, var et potentielt publikum for de ikke-autoriserede helbredere. På landet kunne tyende, daglejere og småhusmænd betale den integrerede kloge honoraret i naturalier eller arbejde, og de behøvede ikke at skaffe rede penge, som det ofte kneb med. Og så undgik man det nedværdigende i at få hjælp fra sognet. Byhusholdningerne var i højere grad funderet på pengeøkonomi, men også her virkede de professionelle læger ofte afskrækkende. Det skete også, at man skammede sig over sit tøj, sin bolig eller sin lidelse, som det f.eks. var tilfældet ved fnat og lus.

Samtidig skabtes netop i disse år en egentlig konkurrence til lægernes virksomhed, der var langt farligere og fik langt større betydning end de integrerede kloge folk. Det kommercielle kvaksalveri voksede sig stærkt.

Det var omstruktureringen af samfundet, der dannede grobunden for den eksplosion, der i virkeligheden fandt sted. Foretagsomheden, småindustrierne, de nye kommunikationsveje, den internationale kontakt, alt dette betød, at det kunne betale sig at masseproducere lægemidlerne og lancere nye behandlingsmetoder og instrumenter. Hele befolkningen blev i stand til at læse, og også proletariatet fik sine medier: skillingstryk, ugeblade og aviser. I den kommercielle aktivitet, der udfoldede sig gennem annoncevirksomhed, forretningssalg og demonstrationer gjorde den medicinske handel sig stærkt gældende. Markedet var så kaotisk, at endog en fransk kvaksalver i 1883 kunne bekendtgøre sine træffetider i Paris i Præstø Amtsavis.

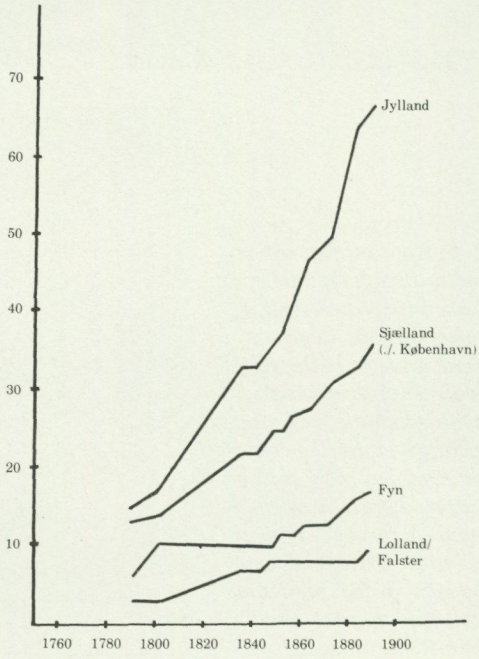
I 1872 fik sundhedsmyndighederne, der igen og igen måtte behandle sager vedrørende kommercielle kvaksalvere, til opgave at udarbejde en liste over alle de almindelige midler, der blev falbudt, og listen blev på mere end 100 produkter(23). Dertil kom så alle de dråber og miksturer, pulvere og safter, der ikke blev anset for skadelige nok til at komme med på listen, for slet ikke at glemme alle de instrumenter, bandager og andre genstande, man i denne sammenhæng slet ikke tog stilling til.

Dette kommercielle kvaksalveri kunne bekæmpes gennem loven om ulovlig handel med medikamenter, og lige som 1794-loven med de få ændringer der skete i løbet af 1800-tallet var en konkurrencelov for lægerne, var denne farmaceuternes.

På skema 3 findes en oversigt over apotekerne i Danmark fra 1787 til 1884. Også i denne oversigt er København undtaget på grund af sine helt specielle vilkår.

Hvor antallet af distriktslæger kun i Jylland var i stadig stigning op i gennem 1800-tallet, og derved markerede et udækket behov, viser denne udvikling sig i forbindelse med apotekernes øgning for både Sjælland og Jylland, og det vil sige for den væsentligste del af Danmark.

Skema 3. Apoteker 1787–1884 i Danmark (./. København). Kilde: „Den danske Apothekerstand (1770–1870)", ed. L. Gjerulff og C. A. Jordening 1870, samt „Den danske Lægestand", ed. F. L. E. Smith og M. C. F. Curtius Bladt, 1885.



Sammenholder man tallene for indbyggerantal pr. apotek i de forskellige europæiske lande bekræftes den ringe dækning. I 1870 var der i Italien 5.569, Storbritanien 9.759, Frankrig 10.202 og Danmark 15.509 indbyggere pr. apotek. For de fleste af de samtidige tyske delstater lå tallene på 7.000 til 9.000. I de andre skandinaviske lande stod det dog endnu værre til: i 1867 var der i Sverige 22.803 indbyggere pr. apotek, og i 1865 var det tilsvarende tal for Norge 29.324. Danmark udgjorde altså i sandhed et godt marked for alle de pseudovidenskabelige produkter, der ofte blev solgt hos den lokale handlende eller blev sendt med postopkrævning.

Både blandt de lægeuddannede og farmaceuterne finder vi kvaksalvere. Tilsyneladende kan det lyde paradoksalt, men det vil sige, at de er blevet dømt efter konkurrenceparagrafferne. På grund av de strenge regler for oprettelse af apoteker, var det efter 1860'erne meget vanskeligt for de ud-

7. En situation som var ret almindelig for nogle årtier tilbage: en klog kone forbinder en skade. Foto Grindsted lokalhistoriske arkiv.

Alle Sorter

Have- og Blomsterfrø af Hr. Gartner V. Larsens bekjendte gode Varer faas hos Snedker **Hartvig** i **Dyrlov.**

Epilepsie.

Grundig Helbredelse af Nervesygdomme ved
Auxilium orientis
af **Dr. Boas,** 5 Avenue de la grande armée, **Paris.**

Dr. Boas Brochure gratis og franco paa Forlangende.

Konsultationer daglig fra 12 til 2 i alle Sprog.

Med Udlandet pr. Korrespondance.

Kurhonorar betales efter Helbredelse.

En **ung Pige** kan faa Plads til 1ste Mai hos **E. Carstensen.**

8. Annonce i Præstø Amts Avis 24/2 1883. I slutningen af 1800-tallet skete der en eksplosiv udvikling i den kommercielle kvaksalverivirksomheden.



dannede at finde ansættelse ved farmacien. I 1870 drejede det sig kun om 251, medens 63 var rejst til udlandet og 299 sad i andre stillinger. Her fandtes potentielle medikamentfabrikanter og materialister, der sad inde med den fornødne viden til at fremstille produkterne. I Medicinal-Beretning fra Viborg Physikat for året 1868 skildrer fysikus J. G. Lind denne udvikling:

Pharmaceuter, ofte ikkun med Medhjælper-Examen, have i de senere Aar begyndt at nedsætte sig i Kjøbstæderne som Handlende under Navn af Materialister. Saaledes har i dette Aar en Skrædders Søn her i Byen, som var Medhjælper paa et af Randers Apotheker, etableret en saakaldet Materialhandel her, der dog kun deri er forskjellig fra de andre saakaldte Colonialhandler, at den er stærkere assorteret med saadanne chemiske Artikler, tildels giftige, som benyttes af forskjellige Fabrikanter, Haandværkere og Kunstnere (især Photographer). Han fører saaledes iblandt andet blaasurt Kali, Blysukker, Anilin og Chromfarver, Levertran o.s.v. At controllere saadan Handel, at den ikke gjør Indgreb i Anordningerne eller Apothekernes Rettigheder, er vanskelig; thi foruden at Meget kan foregaa i Smug, kunne de derhen hørende Anordninger ikke siges fri for nogen Uklarhed(24).

For lægernes vedkommende var det navnlig de praktiserende landlæger der kom i klemme. Flere af dem havde opbygget et lille apotek selv. I en sagsbehandling fra 1870 står der, at den anklagede læge „har anført til sin undskyldning, at han har forholdt sig paa denne maade i et Tidsrum af henved tolv Aar uden nogen Paatale, at han véd, at mange Landlæger bærer sig ad paa lignende Maade, og at det er vanskeligt for en læge paa Landet, der har længere Vej til Apotheket, at undgaa at dispencere Medicin"(25). Alle hans forklaringer hjalp naturligvis ikke, det havde været lige ulovligt alle de tolv år.

Efterskrift

1800-tallet blev i Danmark den periode, hvor kimene til det moderne samfund groede frem. I dag har vi ofte svært ved at forstå, hvad det er der sker omkring overtro og illegal sygdomsbehandling. Ofte er der en tendens til at gøre den gamle tid alt for idyllisk, medens de aktuelle problemer forklares som kommerciel massekommunikation. Sådanne forenklinger kan være farlige. Det er min overbevisning, at vi kan overskue forholdene langt bedre, når vi kender noget til de historiske og kulturelle forudsætninger – til kontinuiteten i udviklingen – og min artikel er derfor et beskedent forsøg på at åbne for en sådan anvendt kulturhistorisk forskning.

Noter

1 *J. S. Møller,* Gammel Overtro i moderne Belysning (Ugeskrift for Læger 1932, nr. 52).
2 *Hans Ellekilde,* De kloge folk i Tjørnehoved (Årbog for Historisk Samfund for Præstø Amt 1957, s. 5–58).
3 Citeret efter *K. Carøe,* Jyske benbrudslæger (Samlinger til jydsk Historie, 4. Række, Bind III, 1919), s. 432–33.
4 Fysikus Holst om benbrudslægen Christen Søgaard Pedersen, der fik bevilling 18. juli 1887.
5 Citeret efter *K. Carøe,* Roldhusmanden, en fynsk kvaksalverslægt (Fra Dansk Medicinsk-historisk Selskab til dets medlemmer. U. A. På Dansk Folkemindesamling registreret som 1906/25, top. 878).
6 Citeret efter *K. Carøe,* Jyske benbrudslæger (Samlinger til jydsk Historie, 4. Række, Bind III, 1919), s. 467.
7 Samtidigt læserbrev.
8 *H. J. Hansen-Sir,* Naturlægemethoden contra Medicinen. Trykt 1973 af Dansk Folkemindesamling/Holstebro byhistoriske Arkiv.
9 *Højesteretstidende* 1862, s. 524.
10 *J. S. Møller,* Om Kvaksalveri og Kvaksalvere, 1942.
11 *Fjerritslev Avis,* 9. marts 1956.
12 *W. Dreyer,* Ovre fra Heden, Træk af Overtroen hos Bonden i Nutiden (Tilskueren 1886), s. 294.
13 *V. Erlendsson,* Lidt om den Kloge Kone i Løgstør (Ugeskrift for Læger, 4. juli 1912, nr. 27).
14 Gengivet efter Palle Bister Gram, DFS 1906/23, top. 1606.

15 Ibid.
16 Peder Kragsig er tidligere bl.a. omtalt af H. P. Hansen og Hans Kau. Jeg arbejder for tiden med en mere indgående præsentation af Peder Kragsig, hvor jeg bygger på hans originale optegnelser og dagbøger.
17 *A. Bertelsen,* Fra en „klog Mand"s Praksis (Ugeskrift for Læger, nr. 17, 1918).
18 Madam Sjelle, Birthe Jensen eller Bertha Jönsdotter, er nærmere beskrevet i min artikel "En jurist blandt almuesfolk" (Folk og Kultur 1977).
19 *W. Dreyer,* Ovre fra Heden, Træk af Overtroen hos Bonden i Nutiden (Tilskueren 1886), s. 295).
20 *Mylius Eriksen,* Den jydske Hede, 1903, s. 201–202.
21 *A. Gøricke,* Statistiske Bemærkninger om de i de sidste 5 Aar i St. Hans Hospital paa Bidstrupgaard behandlede Syge (Bibliothek for Læger, 5. Række, 4. Bind, 1862), s. 434.
22 *H. P. Jensen,* Østifternes Sindssygeanstalt ved Vordingborg i 1860 (Bibliothek for Læger, 5. Række, 3. Bind, 1861), s. 126.
23 Om Salg af Arkana (Bibliothek for Læger, Supplementbind 1873, s. 168–185). Det er min hensigt senere at publicere en artikel om denne liste.
24 *J. G. Lind,* Medicinal-Beretning fra Viborg Physicat, til det kongl. Sundhedscollegium i Kbhvn, for Aaret 1868 (Hygiejniske Meddelelser, Bind 5–6, 1866–70, s. 168–69).
25 Citeret efter Ugeskrift for Læger, 10. bind, 1870, s. 388.

Summary

Illegal curing of illness as a folkloristic problem

In older Danish folkloristic research, interest concentrated particularly on superstition in folk medicine. The research workers did not include information which modern researchers consider necessary in order to put the matter in a wider social and cultural context. Recorded traditions must therefore be supplemented with other kinds of source material to give a more complete picture of wise men and wise women and their activities in the 19th century.

Denmark was given its first real quackery legislation in 1794. This act contained a paragraph which was difficult to administer. On application those who were particularly skilled could obtain permission to practise within a prescribed geographical area. In that way Denmark acquired several acknowledged quacks – also known as "benbrudslæger", or bone fracture doctors – and the researchers obtained some invaluable material illuminating the activities of the wise men. Another group of amateur doctors also arose, known as "nødhjælpere" or emergency helpers, i.e. persons whose application to practise as "benbrudslæger" had been denied, but who obtained permission to give temporary assistance without running the risk of being prosecuted for quackery. At the time when these "benbrudslæger", "nødhjælpere" and others applied for permission, the number of customers was so large that there was a danger of their being accused of quackery unless they obtained some form of public acknowledgement. Their opponents were primarily representatives of the official medical profession. These probably had the greatest influence on the granting authorities, and most applications were therefore turned down. But it is questionable whether it had any real importance that the application was turned down as regards

the practice of these quacks. The punishments were after all fairly mild, frequently fines which the sentenced man's customers helped pay.

Wise men and women using only magical means and no medicaments, could not be accused of quackery. Up to 1840 they were prosecuted for "signen og manen", (approx. "blessing and exorcising"), one of the old witchcraft paragraphs. After 1840 people skilled in magic could be sentenced for fraud. It was regarded as an extenuating circumstance where the accused himself was convinced of the usefulness of his magical acts.

When giving a picture of wise men and women and their activities after the act of 1794, it is necessary to include all kinds of non-authorised practising doctors, not just those working with magical means. This is required in order to have a correct impression of the social and cultural background of these phenomena, and in order to evaluate the importance of traditional conceptions.

One type of wise men and women skilled in magic may be called "witch fighters". They belong in the small community where people live in the same spot as generations before them. Everyone knows everybody else, on guard against new impulses. Wars, plagues, high mortality, absence of social security made people receptive to the logical argument of the belief in witchcraft, that everything evil was the creation of evil powers. The idea may coincide with the official belief in the devil, but in its form it is marked by the popular ideas about "counter-magic". The concept of counter-magic is itself an optimistic belief: explanations and solutions of events were being sought. Most "witch fighters" also used a number of medicaments together with the magical means. But there were also wise men who would have nothing to do with magical means and acts.

As regards the geographical distribution of wise men and women, it is hard to make a general statement. However, a trend may be perceived that the magicians primarily lived in the country where the social structure by itself supported their activities. Most of these disappeared towards the end of the 19th century. Those wise men and women who used only herbs and old and new medicaments from folk medicine are not tied to any geographical areas or specific historical periods. Many of these wise men and women were strongly integrated in the local community. The population backed them up also when they got in trouble with the authorities.

There may be several reasons why a person approaches a wise man for assistance in his illness. One of the reasons may be that no other alternative is available because the public health care sector is poorly developed. In Denmark the shortage of doctors was great far into the 19th century. Jutland was the part of the country to have its need of doctors satisfied last, and characteristically, Jutland is known as an area with many wise men and women.

The concept of illness of a population is culturally and historically influenced, and is very much affected by the facilities available to relieve suffering. A good example is the mental diseases and the treatment of these. During the 19th century it became more and more common that people sought medical assistance for mental illness instead of incarcerating sick people in private homes. This change in the approach to the mentally ill probably came to have a decisive influence for those wise men who had previously done much work for this type of ill people.

The industrial and technical revolution in Denmark in the decades round 1900 plus a large population surplus formed the basis for a growing proletariat. Because of scarce resources this proletariat were potential patients for the non-authorised healers. At the same time the commercial quackery expanded through the ever growing advertising activities. As the pharmacy system was long poorly developed, the soil was fertile for this type of quackery activities. The commercial quackery could be combated through an act on illegal trading in medicaments, an act which aimed at giving the pharmacists monopoly.

Birgitte Rørbye, M. A.
Danish Folklore Archives
Copenhagen, Denmark

Omkring lengden på dieperioden ifølge nyere norske opptegnelser

Lily Weiser-Aall

Innføring

Følgende redegjørelse er et forsøk på å gi et overblikk over et emne som har betydning for alle mennesker. Lengden på dieperioden er overalt meget varierende og lar seg ikke redusere til en formel. Jeg har her bl.a. forsøkt å undersøke historiske forutsetninger for forskjellige og motstridende norske tradisjoner.

Melkeproduksjon er en medfødt egenskap som mennesket har felles med pattedyrene og må regnes til de eldste fysiologiske anlegg. I dag regner man med at minst 90 % av mødrene kan amme sine barn.

Dieperiodens lengde er sjelden omtalt i etnologisk litteratur. Utgangspunkt er derfor svar på en spørreliste som jeg laget for Norsk Etnologisk Gransking og som ble sendt ut i juni 1954. I de følgende 20 år kom det inn 189 svar på spørsmålet om hvor lenge mødrene ammet sine barn. Det er for få vitnesbyrd til å bygge bare på dem. Svarene er heller ikke brukbare til kartlegging. Et slikt kart ville vise hvor Instituttet hadde medarbeidere i det nevnte tidsrom, men ikke gi et bilde av utbredelsen av skikkene i Norge. Jeg måtte søke hjelp i nabolandene. Særlig takker jeg for den sjenerøse hjelp som dr. Tillhagen har ytet gjennom utskrifter av det rike stoff i Nordiska museets folkminnessamling som han dengang var leder av.

Under mitt arbeid ble emnet aktuelt på en ny måte. Humanmelken ble på ernæringskongressen i Rom i 1974 for første gang vurdert som betydningsfull resurskilde i internasjonal sammenheng, især i u-land. I u-land er den ikke bare den sikreste og beste føde for den nyfødte – det er den også i i-land – men også en økonomisk faktor av største verdi. I en beregning utført i Chile i 1971 ble det konstatert at mødrene der teoretisk sett kunne produsere 93.200 tonn brystmelk. Det ble bare produsert 14.600 tonn fordi mødrene i Chile ammer i stadig mindre grad. De manglende 78.600 tonn måtte erstattes med bearbeidet kumelk, som for det meste måtte importeres og betales med utenlandsk valuta. Skulle tapet av brystmelk erstattes med melk fra chilenske kuer, ville det kreve melk fra 32.000 melkekuer(1).

I den vestlige verden, også i Norge, har amming i lengre tid vist en synkende tendens. Gjennom vestlig innflytelse har amming også avtatt i tropiske land(2).

Årsakene til avtagende amming er sammensatt f.eks. av sosiale (industrialisering, urbanisering) og psykiske aspekter. Amming regnes f.eks. som gammeldags, „ikke fint". Det sterkeste påtrykk når det gjelder å motarbeide brystgiving, er i dag reklamen for fabrikmessig fremstilt spebarnsmat. Storfirmaet Nestlé ble i den sammenheng anklaget for „å drepe barn" gjennom sin reklame for spebarnsnæring, spesielt i u-land. I skrivende stund – februar 1976 – foregår en injurieprosess som Nestlé har anlagt for å tilbakevise disse beskyldningene.

I USA har kvinner fra sosialt og økonomisk bedre-stilte grupper i 1956 stiftet en forening „La Leche League International" for å hjelpe mødre som vil amme sine barn. Foreningen har mange grupper i hele landet og foranstalter forelesninger med diskusjon. Opplysningsskrifter blir trykt, f.eks. en håndbok „The Womanly Art of Breastfeeding" som i 1972 var solgt i 150.000 eksemplarer(3).

I Norge ble det stiftet en lignende forening „Ammehjelpen" som utgir et blad „Ammenytt. Kontaktorgan for Ammehjelpen". Ammenytt inneholder praktiske råd, meldinger om hjelpemødre og henvisninger til vitenskapelige undersøkelser.

Disse bestrebelser i vestlige land har ført til en stigende antall av ammende mødre. Jelliffe håper på en ny vestlig kultureksport til andre land. Han anser det som en viktig oppgave å informere mødre i u-landene om denne nye tendens(3a).

Den vitenskapelige forskning angående kvinnens melkeproduksjon og humanmelkens sammensetning begynte først omkring 1940-årene. Noen av de nye, nå vitenskapelig begrunnete, resultater var kjent gjennom erfaring, f.eks. betydningen av den nyfødtes suging for morens melkeproduksjon (utdrivingsrefleksen), eller morsmelkens infeksjonshemmende egenskaper.

I Norge begynte i andre halvdel av det forrige århundre et opplysningsarbeid for å fremme bruk av brystmelk. Dette var ikke fremherskende overalt(4). Det belyses bl.a. av Sundhetsregler vedtatt av sundhetskommissionen i Hole prestegjeld (Buskerud) den 6. mars 1852 § 6. Det utkom også bøker med liknende tendenser(5).

Etnografenes iakttagelser om dieperiodens lengde

I annen halvdel av forrige århundre noterte antropologer og etnografer, som ofte også var leger, lengden på dieperioden hos de forskjelligste folkeslag verden over. Noen vitenskapelig behandling av problemer som opplysningene bød på, kunne de ikke foreta, så verdifulle deres iakttagelser ellers er. Grunnlag for vitenskapelig analyse manglet den gang.

I „Vergleichende Volksmedizin" av O. v. Horvorka og A. Kronfeld er det samlet mange opplysninger om særlig lange dieperioder. Det heter bl.a.: Den forskjellige lengde på dieperioder henger delvis sammen med kvinnens sosiale forhold, delvis med overtroiske forestillinger. Iblant spiller økonomiske hensyn inn, eller den feilaktige tro at ammende kvinner ikke kan bli gravide. Det følger en liste over folkeslag der man har en dieperiode fra 1–15 år. Listen er sammenstilt av legen Max Bartels(6).

Bartels kommenterer listen slik: Det var ikke mulig å kontrollere opplysningene i de forskjellige land med meget varierende dieperioder. Han mener at forskjellen beror på at svarene kom fra forskjellige sosiale lag og/eller at hjemmelsmennene bare nevnte ekstreme tilfeller.

Når det gjelder særlig lange dieperioder, så antar Bartels at de beror på mødrenes svakhet overfor sine barn. Ved siden av barnets glede ved og ønske om å suge fremhever han mødrenes velbehag ved amming. Dette siste blir ofte beskrevet i nyere litteratur, f.eks. skildrer R. Benedict ammegleden hos japanske mødre(7).

I Bartels liste er Norge og Sverige oppført med en dieperiode på to–tre år. Det har ikke lykkes for meg å finne ut hvor tallene skriver seg fra.

I utgaven fra 1912 av „Das Kind in Sitte und Brauch der Völker" av H. Ploss blir det ved tallet to–tre for Norge og Sverige vist til Harald Westergaard, „Die Lehre von der Mortalität und Morbilität", Jena 1881, s. 169. Der vises til O. J. Broch, „Le royaume de Norvège et le peuple Norvègien", Christiania 1878, s. 276(8). Men Broch sier om dieperioden at den varer vanligvis mindre enn ett år, iblant lengre, inntil 13–14 måneder. Det viser at tiden to–tre år ikke var så alminnelig og fast som man får inntrykk av i de nevnte verker og også hos mange andre forfattere.

1. I den senere tid har organisasjoner og visse bedrifter gått ut med reklamekampanjer for å få mødre til å amme. Denne plakaten fra 1976 gjør reklame for „amningskupor" som produseres av en multinasjonal bedrift. Foto Nordiska museet.



AMMA.

Allt fler nyblivna mammor ammar.

För några är sedan var det inte många mammor som ammade sina barn någon längre tid efter BB. Man litade helt till flaskmjölken. Men nu har utvecklingen vänt. Fler och fler mammor ammar sina barn fram till 6-månadersåldern. Och det finns goda skäl för det:

Bröstmjölken innehåller ämnen som skyddar barnet mot olika infektioner. Det är mycket ovanligt med allvarliga infektioner hos spädbarn som får bröstmjölk. Barn som ammar klarar bättre av vanliga diarrésjukdomar och får nästan aldrig förstoppning under de första månaderna.

Mamma har alltid maten till hands, hygieniskt förpackad, färsk och med rätt temperatur. Hon slipper tänka på flaskor, pulver, tillagning och disk. Och den kostar inget.

Många är rädda för att brösten ska bli tala av amningen. Det är helt fel. Brösten påverkas inte av amningen. Det är själva graviditeten som gör att brösten förändras. En kvinnas bröst är inte fullt utvecklade förrän efter första graviditeten. Och vad är vackra bröst?

Hos en kvinna som ammar får livmodern snabbare tillbaka sin normala storlek efter förlossningen.

Amning är det naturligaste sättet att ge spädbarnet vad det behöver för att växa och utvecklas. Bröstmjölken innehåller över hundra olika ingredienser, och ännu vet man inte exakt hur den är bemärkt sammansatt. Så även om flaskmjölken är bra kan den aldrig mäta sig med bröstmjölken.

Amningen ger både mamma och barn en fin stund av nära kroppskontakt som är värdefull inte minst psykologiskt.

Man räknar med att det bara är ca 10% av kvinnorna som av olika skäl inte kan amma. Så de flesta som vill amma, kan amma. Men många slutar för tidigt därför att de tror att mjölken tagit slut. De blir osäkra och tror att de gör något fel, och vet inte riktigt vart de ska vända sig. Det är lätt av hjälpt. Man kan alltid tala med en läkare eller barnmorska, men numera finns det också flera små informationsskrifter om amning. Här är några av dem: "Boken om amning". Elisabet Helsing. Utgiven av Bokförlaget Trevi Kr 16:50. "Har man ammar". Utgiven av Miljöcentrum, Ullsaxvägen 14, 752 48 Uppsala. Ca 5 kronor. "Att amma". Utgiven av Semper AB, Fack, 104 35 Stockholm 23. Gratis.

Denna information är publicerad av Johnson & Johnson AB som tillverkar amningskuper för nyblivna mödrar. Johnson & Johnson AB, Avdelning Konsumentprodukter, 191 84 Sollentuna.

Hverken Bartels eller noen av de andre forfattere synes å ha visst at tiden på to–tre år for amming var påbudt i den norske middelalderlige kristenrett.

Den eldre Borgartings kristenretts bestemmelser

Direkte bestemmelser om lengden av dieperioden er bare kjent gjennom to steder i eldre Borgartings kristenrett: NGL 1, s. 340 og NGL 1, s. 364(9).

S. 340: Nå skal hver kone ha sitt barn ikke lenger ved brystet enn to fastetider og til den tredje. Dersom hennes ektemann sier at hun skal slutte med å gi bryst og det hersker et slikt tøffelregimente (kvánríki) at konen ikke vil rette seg etter hans ord, da skal hun betale med tre mark av sin formue. Dersom han ikke bryr seg om påbudet, skal de begge betale tre mark av hver sin formue.

Det andre stedet i eldre Borgartings kristenrett (NGL s. 364) har samme innhold bortsett fra at dette sted gir noen nøyere detaljer: Boten består i sølvmark og skal betales til bispen.

Bortsett fra eldre Borgartings kristenrett er perioden på tre fastetider ikke nevnt som lovfestet. Men på Island er den indirekte nevnt i en annen sammenheng. I forskjellige håndskrifter av den islandske lovsamlingen Grågås står en antydning under avsnittet om fastebestemmelser: En kvinne behøver ikke å holde den lovbestemte faste for et tidsrom av en langfaste dersom hun har et barn ved brystet. Hun kan, dersom hun vil, ha det samme barn ved brystet inntil den tredje langfaste. Ikke skal dette være til hinder for hennes lovbestemte faste lengre enn en langfaste(10). Med fastetid ble det opprinnelig ment langfasten før påske. I den angelsaksiske kirke (fra omkring 8. århundre av) blir også julefasten nevnt.

Kristendommen er oppstått i den østlige delen av romerriket. Lengden av dieperioden på to–tre år synes å ha sitt grunnlag i den Nære Orient. Det er få kilder man kan vise til. I en av det Gamle Testamentets apokryfer, Makkabæer 7, 27, bønnfaller en mor sin sønn med følgende ord: „Min sønn ha medynk med meg som har båret deg ni månder under mitt hjerte og ammet deg i tre år"(11). Detta tidsrom er ofte omtalt i Orienten, f.eks. i Egypt; hos jøder er det to eller tre, også fem år. Ifølge Koranen er det to år(12).

Den neste bestemmelsen i eldre Borgartings kristenrett sier at mannen kan kreve at hustruen slutter med å amme og at hun må betale en stor pengesum av egen formue dersom hun ikke etterkommer sin manns krav. Dette motsvarer kirkens oppfatning av kvinnen som et vesen av underordnet rang som må være sin husbond lydig og underdanig slik det kommer til uttrykk i Gratians dekret(13).

Mannens rett til å kreve at hustruen slutter med amming har etter min mening følgende forutsetning.

I sin „Historia ecclesiastica gentis Anglorum", avsluttet i 731, beskriver Beda i første del, kapittel 27, St. Augustins (død 604 eller 605) misjon blant angelsakserne(14). Beda gjengir ni brev fra pave Gregor den store (ca. 540–604) datert juli 601 som svar på spørsmål som St. Augustin skrev til paven med bønn om veiledning i vanskelige spørsmål i kirkedisiplinen.

For min undersøkelse spiller det ingen rolle om pavebrevene er en forfalskning. Hovedsaken er at Beda gjengir dem i den eldste kjente form(15).

På Augustins spørsmål 8 om gravide kvinner kan bli døpt, om forhold ved fødselen og barselkvinner, er svaret meget utførlig. Også emner som ikke er nevnt i spørsmålet blir omtalt.

Det heter bl.a.: Ektemannen bør ikke ha samleie med sin sengefelle inntil barnet er avvennet.

Det er ikke kjent om og hvordan forgåelser mot den norske kristenretts forbud mot å amme ut over tre fastetider ble anmeldt og om og hvordan pengene ble innkassert. Kildenes taushet kan henge sammen med at betaling av bot til bispen ikke lenger var i bruk da bestemmelsene kom inn i skriftlige fikseringer av kristenretten på 1200-tal-

let. Da ville det dreie seg om den i lovskrivingen kjente konservatisme som bevarer foreldede bestemmelser, ofte i lange tider.

Hvordan det så måtte forholde seg med fullbyrdelsen av kristenrettens bestemmelser – tre faster, fastetider, tre juledager, tre langfredager osv. ble i Norden og hele kontinentet av mange ansett som den rette lengden på dieperioden.

Med bestemmelsen om at dieperioden skal vare i to–tre år har kirken lovfestet et tidsrom som bevirker en rimelig avstand mellom fødslene. Nyeste medisinske undersøkelser i forskjellige land har vist at en lang ammetid uten bruk av moderne antikonsepsjonelle midler bevirker et gjennomsnittlig tidsrom mellom fødsler på to–tre år. Brystgiving fremkaller hormoner med antikonsepsjonell virkning, om enn ikke like effektivt hos alle kvinner(16). Det dreier seg altså ikke om overtro når det sies at ammende mødre ikke så lett blir gravide.

Denne tro er alminnelig kjent ifølge de norske og svenske opptegnelser. Noen norske og svenske fortellere sier at en lang dieperiode bevirker en naturlig barnebegrensning. En hjemmelsmann i Nordreisa (Troms) f.eks. sier om lang amming: Mødre som allerede hadde flere barn, så gjerne at det gikk en tid før de fikk det neste. Barnebegrensning var på den tid et ukjent begrep på annen måte.

I samband med kjennskap om at amming forhindrer svangerskap blir det meget ofte omtalt en annen oppfatning som riktignok ikke er nevnt i kristenretten, men som blir fremhevet når det gjelder dieperioden på to–tre år. En dietid på to–tre år, blir det sagt, er det vanlige, men den må forkortes når den ammende blir gravid, da blir morsmelken ødelagt og skadelig for barnet. Oppfatningen om at brystmelken blir ødelagt ved svangerskap eller når menstruasjonen inntrer, er meget gammel. Allerede Aristoteles (384–322 f.Kr.) har fremsatt en teori om det(17). Hans oppfatning holder seg gjennom hele antikken og blir gjentatt i eldre lege- og jordmorbøker. Disse var delvis kjent blant landbefolkningen eller innholdet ble utbredt gjennom muntlig fortelling(18). Den greske lege Soran (2. århundre e.Kr.) som hadde en stor innflytelse på senere litteratur, krever at en amme må leve avholdene fordi seksuell omgang fremskynder menstruasjonen og denne ødelegger brystmelken(19). Samme påbud for ammer finner man i jordmorbøker til omkring år 1900.

To norske forskere, Reichborn-Kjennerud(20) og Nils Lid(21), har vist til Borgartings eldre kristenrett i samband med dieperioden. Begge har bare tatt hensyn til tekstens første del, derimot ikke til mannens rett til å kreve at hustruen slutter med amming eller straffebestemmelsene. Derfor drøfter de ikke de problemene som oppstår når den nyere overlevering bare omtaler skader som påføres barna dersom moren ammer dem utover tre fastetider.

Lid (s. 19 og 26 f.) beskriver de farlige virkninger for barnet dersom moren ammer det over tre fastetider. Han sier at denne tro må være meget gammel og viser til Borgartings kristenrett. Reichborn-Kjennerud (bd. 2 s. 77) gjengir mange eksempler på at en uvanlig lang amming gjør barnet sterkt. Han fortsetter: „Det er flere steder den tro, at barn som tar bryst i over tre år, får det vonde øie eller den vonde tunge, eller det blir fremsynt". Han drøfter ikke motsigelsen i dette. Hans materialsamling viser at det fins to tradisjoner som står i motsetningsforhold til hverandre. Dette viser også nyere opptegnelser.

Farlige virkninger av en dietid som går ut over tre fastetider

Bare to norske svar viser spor etter den gamle tidsbestemmelsen om fastetider. Fortelleren i Surnadal (Møre og Romsdal) sier: Når barnet saug mere enn to „fasta" (fastetider) skulle det bli trollkjerring av det. Fortelleren i Borge, Lofoten (Nordland), sier at hun ikke vet om tilfeller av særlig lang dietid, men hun husker en gammel overtro: Et barn som suget i tre skjærtorsdager kunne si ting som gikk i oppfyllelse.

Litt mer finner man i eldre litteratur. Storaker beretter fra Gausdal (Oppland): „Moderen bør ikke lade sit Barn patte saa lenge som over den tredje Langfredag efter dets Fødsel; thi om saa sker, faar det Valketunge. En saadan Tunge er farlig med Hensyn til Avind, idet det Barn, som har en saadan Tunge, vil faa det med sig, naar det voxer op, at det kan føre Uheppe over andres Kvæg ved at se det"(22). I Nordland sa de „skjer tunge" og om denne heter det at når et barn diet i tre fastetider, fikk det den skadelige egenskap at alt som det talte om og så på ble forminsket. I Sundfjord (Sogn og Fjordane) sier man ennå at barn som har suget i tre faster får „skjaks" tunge. Taler slike vel om kuene, blir disse syke eller skadet. I to av disse vitnesbyrd blir det sagt „å tale og å se", de inneholder altså også det onde øye som spiller en stor rolle i svenske svar. Ivar Aasen forteller: „Den som syg fram i tridje Fasto, han vert fyrevis (vet fremtidige ting)"(23).

Noen norske svar viser at man vet om at diegiving utover tre år er skadelig for barnet. På Stord (Hordaland) sa man at slike barn ble „toskut" og mindre på mange vis. En forteller i Vestre Slidre (Oppland) har hørt om en gutt som fikk bryst i fem år og var blitt „et dårlig menneske på mange måter". Et barn fikk bryst i fire år: „Man sa at moren ikke visste hvor galt hun gjorde, datteren sugde like till hun døde" (Sigdal, Buskerud). I Svenne mente man at en gutt døde av at han hadde fått bryst i flere år (Uvdal, Buskerud). Flere fortellere vet bare at en særlig lang amming ikke var heldig (Setskog, Akershus) uten at man kunne si hvordan skaden viste seg (Seljord, Telemark; Heskestad, Rogaland; Ogndal, Nord-Trøndelag; Astafjord, Troms).

Hva det ellers blir sagt om skadevirkninger, f.eks. dårlig tannstilling, dårlig fordøyelse osv., kan bero på erfaring eller være resultat av opplysningsarbeide(24). Det siste gjelder især hensyn til moren, som før ikke synes å ha spilt noen rolle.

Når det gjelder svensk tradisjon, har jeg fått 56 utskrifter av dr. Tillhagen og 30 som lektor K. Gilstring vennligst har sendt meg fra sitt arkiv. I alle disse opptegnelser blir „tre fastetider" eller de vanlige omskrivninger brukt om dieperiodens lengde. Følgende skader blir oftere nevnt. Barnet får det onde øye, den onde tunge, onde tanker, når det tenkte noe ondt skulle det også bli så, skulle bli fremsynt. Det ble ulykkelig, ble aldrig ferdig med noe, hadde vanskelig for å lære, fikk sykdom, rakitt, skulle bli stivt. En opplysning fra Västergötland er påfallende. Dersom det fikk bryst over tre faster skulle det få svake øyne, bli nærsynt. Det er vel en ny tolkning da man ikke lenger visste hva det onde øye var for noe. Mange vet bare at det var farlig med amming over tre faster, andre sier at de ikke vet hvorfor det skulle være farlig. Noen tror ikke at det var farlig. I noen opptegnelser blir virkning av det onde øye beskrevet utførlig, det skjemte allting, jord og mark, stener og stubber, også brøddeigen så den ikke hevet seg. Slike barn skulle som voksne ha uhell i handel og bringe ulykke over den de handlet med.

Hos svensker i Finland sier man at personer med det onde øye og som har onde tanker har fått morsmelk i tre langfredager på rad(25). Ifølge østfinske tradisjoner var det forbudt å amme sine barn lengre enn tre langfredager eller skjærtorsdager eller over tre fastetider, ellers kunne barnet få det onde øye. Ifølge Pelkonen varte dieperioden hos finlendere to–tre, også fem år. Det var en alminnelig regel at man ikke burde amme barnet på tre langfredager, eller tre fastelavens tirsdager, ellers ville det få det onde øye som førte med seg de kjente onde virkninger(26). I senere tid, fortsetter han, ble barnet ammet to–tre år for å undgå svangerskap.

Hos estlendinger skulle barna avvennes når de fyllte to år. En mor skulle ikke gi bryst tre langfredager på rad, da ville barnet få onde tanker og bli misunnelig(27).

Fra Livland fortelles det: Ett barn som moren har ammet i tre langfredager vil bli misunnelig(28).



2. „Familjescen." Maleri av Bengt Nordenberg 1853. Foto Nordiska museet.

„Guds straff"

Straffen som ifølge eldre Borgartings kristenrett var pålagt foreldrene, er i nyere tid overført på barna. Tradisjoner som knytter seg til kirkens påbud er bare et lite område innenfor massen av overleveringer om lengden på dieperioden verden over. Blant dem fins nesten overalt troen på at ualminnelige egenheter hos barn oppstår som guddommens straff for foreldrenes forgåelser mot herskende moralbestemmelser(29). Troen på „Guds straff" er utbredt blant kristne i Norden og på Kontinentet. I flere norske svar blir abnormiteter hos barn ansett for Guds straff for foreldrenes synder, mest for morens synd, f.eks. hennes ekteskapelige utroskap (se også Lid note 21 s. 19).

Som allerede nevnt har teologer i middelalderen, støttet på den bibelske fortelling om syndefallet, tilskrevet kvinnen skylden for at synden kom inn i verden. Medfødte lyter som fra gammel tid av skulle ha oppstått gjennom den gravides uforsiktige



3. „Madonna." Maleri av Anders Zorn 1899. Foto Nordiska museet.

levemåte, ble av teologer og leger (som ofte også var teologer) tydet som en følge av morens moralske forgåelse. Som eksempel på den nye tydning kan nevnes hvordan svangerskapslyst (pica) ble bedømt i tidens løp. Svangerskapslyst ble i gamle medisinske skrifter beskrevet som et fysiologisk fenomen. Konrad von Megenberg kaller i „Buch der Natur" svangerskapslyst for „ond lyst" (pös gelust). Uttrykket ble hos senere forfattere til „onde lyster og begjær" som skulle påføre fosteret medfødte lyter(30).

Muligens ble den oppfatning at moren var skyld i medfødte lyter overført på skader på barn som oppsto gjennom for lang dietid. Når en slik overføring og kontaminasjon er oppstått er ikke kjent. Den er bevitnet i Småland, Sverige, omkring år 1750. I J. J. Törners „Samling af widskeppelser" heter det: „Öfwer 3 dymblar må intet barn di, ty det blir olyckligit. Som.[liga] säga 3 Juledagar. När de di för länge ska de bli glömska"(31).

Men det fans også en motsatt oppfatning.

Lengst mulig dietid er godt for barnet

I norske svar fins en del opplysninger om at lengst mulig dietid er godt for barnet. Barna skulle bli kjempesterke, livskraftige, de fikk gode hoder, ble driftige og gjorde det godt. Nesten alltid blir det nevnt at moren ikke blir gravid så lenge hun ammer. Noen fortellere sier bare at barnet skulle suge så lenge som mulig.

Møller gir mange eksempler fra Danmark på denne oppfatning. Han viser til likheten mellom oppfatningen om at lang dietid er best for barnet og eventyrtypen „sterke Hans", „selv om Æventyret overdriver i uhyre Grad". Han siterer flere eksempler fra Grundtvigs eventyrsamling, men også opplysninger han har fått hos landbefolkningen. I Vestjylland sa man at en gutt som suger moren i tre marsmåneder, blir sterk som ingen annen. I Strøby sa man det samme om en pike. I Vestjylland fortelles også at en gutt ikke måtte få bryst lenge; da ville han som voksen bli „kvindekjær". Møller har ellers ikke noen eksempler på at en lang dietid er skadelig(32).

Eventyr av typen „sterke Hans" er kjent i hele Europa, f.eks. i Mecklenburg, Tyskland, hvor det fortelles om den sterke tjenestegutten og Hans uten frykt at de begge hadde fått sine uvanlige egenskaper fordi moren hadde ammet dem i sju år.

Jeg kan ikke drøfte spørsmålet om eventyr, legender eller den alminnelige tro på brystmelkens helbredende kraft har virket på forestillingen om en gunstig virkning av lang dietid. Mitt material er ikke tilstrekkelig.

Derimot må det omtales at de talløse fortellinger om hvordan barn som får die lenge, skal ha oppført seg, har fått faste former, er blitt „Wandersagen" av flere typer. Type 1: Barn kan gå og snakke, tvinger moren til å gi bryst, banner og bruker skjellsord. Type 2: Store barn får bryst i hemmelighet. Type 3: Barn springer i frikvarteret hjem fra skolen eller fra lekekamerater for å få seg morsmelk. Type 4: En fremmed kommer i stuen og er forundret over at et så stort barn suger. Barnet holder opp et øyeblikk, sier en frekkhet og fortsetter med å patte(33).

Det er ingen tvil om at liknende episoder virkelig har forekommet. Blant norske fortellere fins det øyenvitner som kan oppgi navn, sted og tid. Men det er mange som har „hørt" hvordan slike barn skulle ha oppført seg. Da vekker likheten i fortellingene mistanke.

Det ble nevnt eksempler på at man anså en altfor lang dietid som en uskikk. Misbilligelse kommer også til uttrykk i økenavn. Norske fortellere har sendt inn et større antall av slike mer eller mindre diskriminerende økenavn.

Noter

1 Sitat i manuskript av utvidet engelsk utgave av *Elisabet Helsing Almaas,* Boken om amming. 2. utg. Fakkel nr. 175, Oslo 1972. Jeg takker henne for å ha forsynt meg med den nyeste medisinske litteratur om emnet.

2 *Derrick B. Jelliffe,* Culture, social change and infant feeding, current trends in tropical regions (American Journ. of Clinical Nutrition 10, 1962), s. 19.

3 Sml. *D. B. Jelliffe,* La Leche League as an influence in tropical pediatrics (Journ. of Pediatrics 69, 1966), s. 161.

3a Ibid.

4 *L. Weiser-Aall,* Omkring de nyfødtes stell i nyere norsk overlevering. 1. Det nyfødte barnets første føde i nyere norsk overlevering. (Småskrifter fra Norsk Etnologisk Gransking 8, Norsk Folkemuseum, Oslo 1973), s. 21 ff.

5 „Mor og barn" av lege *M. Greve* 1865. Amming er morens edelste glede. Dietid 9–12 måneder, i Norge ikke sjelden to år. Amming må avbrytes ved nytt svangerskap.
Olaug Løken, Barnestell, en liden Bog for unge Mødre, 1903. Den nyfødtes første føde *må* være brystmelk og ikke noe annet. Dieperiode 8–9 måneder. Hun nevner som erfaring at jo mer barnet suger dess mere melk blir det. Brystmelk har helbredende virkning.

6 *O. von Horvorka* og *A. Kronfeld,* Vergleichende Volksmedizin 2. Stuttgart 1909, s. 605. Listen er trykt for første gang i Das Weib in der Natur- und Völkerkunde, Anthropologische Studien von *H. Ploss,* 6. utgave, bearbeidet og utgitt av Max Bartels, Leipzig 1899, bind 2 s. 400 ff.

7 *Ruth Benedict,* The Chrysanthemum and the Sword, Patterns of Japanese Culture. London 1947, s. 257 ff.; *Dana Raphael,* The tender gift: Breastfeeding. Englewood Cliffs, N. J. 1973, 1. kapittel.

8 *Heinrich Ploss,* Das Kind in Brauch und Sitte der Völker, Völkerkundliche Studien, 3. gänzlich umgearbeitete und stark vermehrte Auflage von R. Rentz, Leipzig 1912, bd. 1 s. 493. Bartels liste er noe utvidet og forbedret når det gjelder geografiske betegnelser og navn på folkeslag.

9 NGL = Norges gamle Love indtil 1387. Udgivne ved R. Keyser og P. A. Munch. Christiania 1846–1895.

10 *Grágás,* Skálholtsbók nr. 25 s. 40 med henvisninger til andre håndskrifter som jeg har gjennomgått. Stykker, som findes i det Arnamagnæanske Haandskrift, Kjøbenhavn 1883.

11 *E. Kautzsch,* Die Apokryphen des Alten Testaments I. Tübingen 1921, s. 100.
J. Benzinger, Hebräische Archäologie. Freiburg i Br. und Leipzig 1894.

12 *Albrecht Peiper,* Chronik der Kinderheilkunde, 4. Auflage. Leipzig 1966, s. 12, 17, 26.

13 Decretum Gratiani (år 1152) Patrologiae cursus completus. Ser. latina. J. P. Migne, bd. 187, Paris 1861. Kvinnen må være mannen underdanig, spalte 163 ff. Mannen er skapt i Guds bilde. Mannen kan gå uten å bedekke hodet, kvinnen må bedekke hodet fordi hun hverken er Guds ære eller bilde (quia non est gloria aut imago Dei), spalte 1654.

14 *Bedes* Ecclesiastical History of the English People, edited by Bertram Colgrave and R. A. B. Mynors, Oxford 1969 (latinsk tekst med engelsk oversettelse), s. 90.

15 *Hans Suso Brechter,* Die Quellen zur Angelsachsenmission Gregors des Grossen. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benedictiner Ordens XXII, Münster 1941), s. 48–110. Bedas gjengivelse er den eldste kjente form, s. 61. Pavebrevene ble kjent gjennom Bedas kirkehistorie som ble lest i hele Europa; det er i dag bevart 160 håndskrifter. Dessuten ble pavebrevene utbredt i høymiddelalderen gjennom et skrift, Libellus Responsionum. *Paul Meyvaert,* Les Responsions de S. Grégoire à S. Augustin de Cantobéry. (Revue d'Histoire Ecclesiastique, 51, Leuven 1959), s. 18–84; *M. Müller,* Zur Frage nach der Echtheit und Abfassungszeit des Responsum Gregorii ad Augustum episcopum (Theologische Quartalschrift 113, Tübingen 1932), s. 94–118. De her nevnte forfattere (og mange andre) omtaler ikke påbudet om avholdenhet i brev 8.

16 *Derrick B. Jelliffe & E. F. Patrice Jelliffe,* Child Spacing as old as Mankind (Unicef News 74, Dec. 1972–Jan. 1973), s. 28. Jeg takker lege Cato Aall for henvisningen.

17 *Aristoteles,* Historia animalium VII, 3, 21. Morsmelken blir dannet av tilbakeholdt menstrualblod. Sml. *Peiper* (ovenfor note 12), s. 33.

18 *Weiser-Aall,* Svangerskap og fødsel i nyere norsk tradisjon, en kildekritisk studie. (Småskrifter fra Norsk Etnologisk Gransking nr. 6–7, Norsk Folkemuseum, Oslo 1968), s. 33–40.

19 *Sorani* Gynaeciorum vetus translatio latina cum additis graeci textus reliquiis. A. Valentin Rose, Leipzig 1882, kapittel XXXII (hvordan ammen skal leve), § 88.

20 *I. Reichborn-Kjennerud,* Vår gamle trolldomsmedisin 2 (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II. Hist.-Filos. Klasse nr. 2, Oslo 1933).

21 *Nils Lid,* Magiske fyrestellingar og bruk (Nordisk Kultur XIX, Oslo 1935, s. 1–76).
22 *Joh. Th. Storaker,* Tiden i den norske Folketro, utg. av Nils Lid (NFL 2, 1921), s. 230.
23 Norske Minnestykke (NFL 1, 1920), s. 176.
24 F.eks. at slike barn er vanskelige å venne av. Det er en erfaring som allerede *Fischart* i Aller Praktik Grossmutter, 1572, s. 4, nevner (Neudrucke deutscher Litteraturwerke des XV. und XVI. Jahrhunderts 2, Halle 1876).
25 Finlands Svenska Folkdiktning VII:3. Folktro och trolldom. Utg. av V. E. V. Wessman, Helsingfors 1952, s. 111.
26 *E. Pelkonen,* Beiträge zur volkstümlichen Geburtshilfe in Finnland. Über erste Pflege des Neugeborenen (Acta Societatis Medicorum Fennicae „Duodecim", Ser. B, 18:3, Helsinki 1933), s. 60. – Pelkonen skiller mellom lutheranske og greskkatolske områder og sier at mødre hos de sistnevnte gir bryst etter alminnelig regel „bis zu den kostbaren drei Feiertagen". På mitt spørsmål hva uttrykket „drei kostbare Feiertage" betyr, svarte professor J. Hautala 9/4 1973: Pelkonen som ikke var filolog har oversatt „kallis pyhä" som om det skulle være finsk skriftspråk. I grensekarelske dialekter betyr uttrykket storfaste, påskefaste. – *Toivo Vuorela,* Der böse Blick im Lichte der finnischen Überlieferung (FFC 201, Helsinki 1967), s. 12.
27 *Oskar Loorits,* Grundzüge des estnischen Volksglaubens (Skrifter utg. av Kungl. Gustav Adolfs Akademien 18:1–3, Lund 1949–51–57), bd. 1, s. 66.
28 *Oskar Loorits,* Die Geburt in der livischen Überlieferung (Verhandlungen der gelehrten Estnischen Gesellschaft XXVI, Tartu 1932), s. 169.
29 *W. D. Hand,* Deformity, Disease and Physical Ailment as Divine Retribution (Festschrift Matthias Zender. Studien zu Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte 1, Bonn 1972), s. 522–525.
30 *Konrad von Megenberg,* Das Buch der Natur (trykt fra 1475 av). Utg. av Franz Pfeiffer, Stuttgart 1861.
Weiser-Aall 1968 (se note 18) avsnitt 13, 14, 16 (svangerskapslyster).
31 *J. J. Törners* Samling af Widskeppelser. Utg. av K. Rob. V. Wikman. Upps. 1946. (Skrifter utg. av Kungl. Gustav Adolfs Akademien 15).
32 *J. S. Møller,* Moder og Barn i dansk Folkeoverlevering, København 1940 (Danmarks Folkeminder 48), s. 214 ff.
33 Lektor Gilstring, som sendte meg mange historier, sier i et brev 19/3 1973: „Utsagorna enligt nedan är hur många som helst. De får konformitet, en stansad sägenform. Har hört berättat från Kärrgruvan, Norberg, att en pilt på 3–4 kom inrusande till modern och skrek: Sätt dej din djävel, så jag får di' dej!" Gilstring Samlingar Ms. 65.

Summary

On the duration of breast-nursing according to recent Norwegian records

The duration of breast-nursing varies greatly everywhere and cannot be reduced to a formula. The paper at hand is an attempt to examine the historic pre-conditions of different, and contradictory, Norwegian traditions. At the same time it offers a survey of different customs connected with breast-feeding as expressed in the 189 answers to a questionnaire sent out by "Norsk Etnologisk Gransking" in 1954. It also includes material from Swedish tradition.

After several years in which breast-nursing showed a falling trend it appears to be becoming more popular again, due to efforts from a whole series of organizations, e.g. "La Leche League International".

From the middle of the 19th century anthropologists and ethnographers surveyed the duration of breast-nursing among different peoples throughout the world. With regard to Norwegian conditions there is a reference in

several standard works from the time before and after the turn of the century that the time of nursing normally lasted for "two to three years". No one seemed to know that the period of "two to three years" was a decree in mediaeval Norwegian Christian law, namely, "Den eldre Borgartings kristenrett". In this law it is stated that the wife shall give her child breast no longer than through two fasting periods and up to the third. Violation of this decree was to be punished by fines. The actual period of two to three years appears to originate in the Near East.

By the decree that the breast-nursing period should last two to three years the Church contributed through legislation to maintaining a reasonable period between childbirths. More recent studies have also proved that there is not merely superstition and tradition behind the belief that women who nurse do not become pregnant. Nursing develops hormones that may have a contraceptive effect, though not equally effective in all women.

The popular oral tradition about the duration of breast-nursing takes particular interest in what happens to children if they are allowed to suckle for too long. There are two traditions that contradict one another. The point of the one is that life will go wrong for a child who is nursed for too long. It can become a witch, get the evil eye or an evil tongue or otherwise suffer from some physical deformity. These beliefs are known in Swedish, Finnish and Estonian tradition as well. The other one contains beliefs about children becoming strong as giants, wise, enterprising etc. if they are breast-fed for an overlong time. In this connection should also be mentioned the type of legend telling of schoolchildren going home during their lunchbreak in order to have their meal of mother's milk.

Lily Weiser-All, Ph. D.
Former Curator at the Norwegian Ethnological Research, Oslo, Norway

Barnetru

Ein faktor i den kulturelle innlæringsprosessen

Reimund Kvideland

Innleiing

„Barnatro, barnatro, till himmelen du är en gyllne bro." For dei aller fleste vil den første spontane assosiasjon gå til den kristne barnetru, den ureflekterte barnslege tru. Denne allmenne tendensen avspeglar seg også i vitskapen. Det er i sterkare grad teologar enn folkloristar som har arbeidd med borns trusførestellingar (1).

Det kan vera fleire grunnar til at folkloristisk forsking har neglisjert dette emnet. Barne-kulturen har vore eit forsømt kapittel heilt fram til dei siste åra. Det kan kanskje innvendast at det ikkje er nokon særleg grunn til å isolera barns førestellingar frå den allmenne folketrua og at problemstillinga derfor er irrelevant. Når emnet har vore handsama i faglitteraturen, er det i større samanhengar. Det kan vera rett å seia at innlæringa i folketru er ein del av ein sosialiseringsprosess som gradvis skal føra barnet inn i det vaksne samfunnet.

Likevel finst det ei rekkje trusførestellingar som er særmerkte for barneåra. Dei høyrer heime i visse periodar av sosialiseringsprosessen og blir derfor uaktuelle og utan funksjon i seinare periodar.

Dette punktet har folkloristisk forsking til ein viss grad oversett, dei aktuelle førestellingane er blitt tolka ut frå den vaksnes synstad.

I eldre forsking, spesielt i den mannhardtske skulen, vart alle tradisjonelle skapningar tolka ut frå naturmytiske aspekt. Etter kvart voks det fram meir nyanserte syn. Særleg von Sydow retta skarp kritikk mot det mannhardtske synet. Den fremste motstandaren hans her i Norden var Martin P:son Nilsson og debatten var nok hardare enn naudsynleg. Seinare har Albert Eskeröd, Lauri Honko og andre ført von Sydows tankar vidare i meir nyanserte analysar(1a).

Eit av von Sydows viktigaste synspunkt er at vi må skilja mellom trusførestellingar og skjemt. Ei rekkje utsegner er skjemt og ikkje tru, ei rekkje supranormale skapningar er ikkje folketru-vette men fiktive skapningar. Dei var meint som skjemt, som pedagogiske middel i barneoppsedinga etc. von Sydows distinksjonar er eit klart framsteg endå om både klassifiseringa og definisjonane hans kan diskuterast. I denne samanhengen vil eg fremst peika på at han understreka den fiktive karakteren for sterkt og avskreiv sambandet med folketru.

Hans syn er rett berre så lenge ein ser førestellingane utelukka frå dei vaksne sin synsstad og som kulturprodukt som berre høyrer heime i den vaksne kulturen. For barn er førestellingane røynlege nok, det har vi bevis for både i direkte og indirekte utsegner. Eskeröd peikar på at fiksjonane er „avsedda att bli trodda åtminstone till en tid och av en viss grupp, vanligen barnen"(2). Men denne observasjonen har liten konsekvens for analysen i „Årets äring" p.g.a. materialets karakter.

Dette tradisjonskomplekset får først den rette dimensjon når vi *også* ser det ut frå barnets synspunkt. Først når vi får klarlagt den rolle desse tradisjonane spelar som *barnetru* kan vi forstå deira verdi som oppdragande element. Då vil vi også oppdaga at det finst forteljingar om korleis barn opplever og ser dei såkalla fiktive skapningane. Det faktum at „fiktive" vette kan ha memorat knytt til seg, betyr at eitt av dei avgjerande genreanalytiske karakteristika for fiksjonar må revurderast.

Mellom andre område av barnetradisjonen er grenselinene ennå ikkje gått opp, f.eks. mellom folketru og leik.

Emnet kan ikkje få ei full handsaming her, det er ei skisse. Dette kjem delvis av at materialet er ufullstendig. Så vidt eg veit er det ikkje blitt gjort systematiske innsamlingar av barns trusførestellingar i dei skandinaviske landa. Ein del nyare innsamlingar er blitt gjennomførte, men dei dekkjer berre spesielle delar av dette tradisjonskomplekset. Stoffet er heller ikkje systematisk katalogisert under denne spesielle synsvinkelen. I denne korte framstillinga kan det ikkje bli plass for detaljerte geografiske og sosiale analysar. Hovudvekta er lagt på svensk og norsk tradisjon som har vore lettast tilgjengeleg utan at framstillinga skal tolkast som eit forsøk på å visa eit einsarta tradisjonsområde.

Eg skal gjera eit forsøk på ei systematisk framstilling av barnetrua med hovudvekt på sosialiseringsprosessen eller enkulturasjonsprosessen. Sosialiseringsprosessen er ei kulturell innlæring som gir eit individ innsikt i korleis eit samfunn eller ei sosial gruppe er bygd opp og fungerer, og korleis det sjølv skal fungera innanfor systemet. Det er altså ein prosess som femner om meir enn oppseding. Barnet skal læra å meistra den fysiske omverda og det skal læra dei reglar og normer som utgjer det kulturelle mønsteret. Dette har vore eit sentralt forskingstema i dei seinare år, men etnologiske og folkloristiske aspekt har vore lite utnytta(3).

Skremmetradisjon

Ved sida av straff og åtvaringar har skremme av ulike former blitt brukt i oppsedinga. Dei skulle halda borna borte frå farlege stader og aktivitetar, innprenta normer og sedvaner, respekt for foreldre og andre vaksne.

Innan barnetradisjonen utgjer dette eit stort tradisjonskompleks(4). Det er tale om supranormale skapningar som også dei vaksne trudde på og andre som dei rekna for fiktive. Men også menneske vart nytta som skremmefigurar. Ofte har dei då fått eit visst supranormalt skjær over seg i barnefantasien.

Nemningane på skremmevetta varierer sterkt. Gjennomgangen er derfor gruppert kring dei stader og dei aktivitetar som var farlege og forbodne.

Brunn, elv, vatn. Opne brunnar, elvar og vatn var og er ein konstant fare for små born. Her har dei vaksne brukt både vanlege supranormale vette frå vatn og spesielle skremmevette for å halda borna unna faren.

Erfaringa lærer at det er meir effektivt å skremma med brunngubben, brunnkjerringa eller liknande enn berre å åtvara mot brunnen. Den skandinaviske tradisjonen er heller einsarta. Mest representativt er det svenske materialet. Den vanlegaste utsegna er at dei skremde borna med brunngubben og at han tok dei ungane som kom for nær brunnen. „Hos mina morföräldrar, där jag tillbringade mina första levnadsår, hämtades vattnet ur en öppen brunn med en slags båtshake. Vi var strängeligen förbjudna att gå nära den och fick absolut inte titta ner i den. I så fall skulle 'brunnkjessan' dra oss ner i brunnen och dränka oss"(5). Brunngubben kunne koma opp or brunnen og ta born som kom for nær. „Går du till brunnen så kommer brunnsgubben och tager dig han har långa fingrar och släpper dig icke"(6). Frå Lappland heiter det: „I brunnar och vattenpölar bodde en 'kuse' som tog barnen, dödade dom och åt upp dom"(7).

„Aldrig att någon äldre trodde att det fanns någon sådan"(8) som brunngubben. Men det hende at ungane såg han.

„Går du till brunnen och tittar i brunnshålet så kommer brunnskalen å drar ner dig i brunnen. Då blev barnen rädda och tyckte alltid att de sett en gubbe i brunnen om de tittat ner någon gång"(9). – „Det berättas att en gång, när en moder skulle visa sin pojke brunnskäringen, så märkte även han sin spegelbild och anmärkte: har hon en unge också"(10).

Peter Michelsen har gjennomgått den

danske tradisjonen som stort sett tilsvarer den svenske. Brunnmannen tar borna dersom dei kjem for nær brunnen; ein sjeldan gong heiter det også her at han spring opp, druknar og et born(11). Dei norske opplysningane er sparsame, men det går likevel fram at brunngubben har vore kjend her også(12). „Brunnkjerringa tek deg", sa dei på Jæren(13). „Huff, dokk må itt bortåt brunn, før vassdrøven æ ni dær"(14).

Skremmet i brunnen har fått fleire namn, men dei ulike nemningane har ikkje særleg innverknad på innhaldet i tradisjonen.

Frå elv, vatn og sjø vart borna skremde med fleire ulike vesen, dei fleste med tilknyting til vanlege supranormale vette. Frå Västergötland: „Barn skrämdes här på bygden med Näcken, som här kallades 'Ågubben' eller 'Bäckagubben'"(15).

Forutan ågubben(16), bäckagubben og näcken(17) er det tale om åbusen(18), bäckahästen(19), forskarlen(20), sjöjungfrun(21), sjörån(22), strömgubben(23) og strömkarlen(24).

I Norge finn vi ein motsvarande tradisjon. Spesifikk barneskremme synest vassdrøven å vera. „I Støren og Soknedal har det vori mykje tala om eit styggeting som heldt til i elv og bekk og brønnar. Ja, sjølv i den store trestampen som stod attmed vassposten på gardane var styggedomen å finna. Det er ingen som har sagt noko om korleis skapnaden såg ut. I dagleg tale har han vori kalla 'vassdrøven' (med grov ø). Det var serleg til skremsle for ungane at denne vassdrøven vart nytta. ---

– Dokk må itt sett ivei nedåt elven, før vassdrøven drei dokk ni elven.

– Pass dokk for kvennbekka, vassdrøven ligg ni høla utfor kvennhusvegga"(25).

„Det var skikk å skræma borni med bekkjakusa", heiter det frå Verdal(26). I Nordfjord tala dei om elvanykkjen, elvatrøllet, elvakjerringja og elvamannen(27). I Hardanger skremde dei med elvafanten og draugen(28). Også vaksne kunne vera redde desse. Lokalt avgrensa barneskremme er Elve-Per og Bryn-Per, Elva-Sjur, elvabøkken (alle Møre og Romsdal) (29). Vannliljene er lokkande vakre og vanskelege å få tak i. På Lista skremde dei derfor ungane med at det kom eit slags troll og drog dei ned i vatnet(30).

Vanlegast vatn-skremme er nøkken. Han er nemnd som barneskremme alt i Knut Leems ordsamling frå 1740-åra. „Nykkien): Et spøgelse, som for at holde smaae Børn fra Vandet indbildes dem at have sit tilhold, og at drage dem ned i Vandet, naar de kommer Vandet nær"(31).

Magne Velure har analysert tradisjonen om nøkk og fossegrim. Han noterer 76 ditar om nøkk som barneskremme. „Ditane om nøkken som barneskremsle har eit heilt anna preg enn ditane om den farlege nøkken. Så å seia i heile materialet kjem det fram at dei vaksne, som har nytta dette andsynes borna, ikkje har trudd på dette vesenet dei bruka som skremsle"(32). Han viser at i heile det europeiske området der nøkken er kjend, opptrer han både som empirisk vesen og barneskremme, avhengig av aktualiseringssituasjonen. Heile det materialet Velure har analysert er karakterisert ved at det er fortalt av vaksne informantar. Tradisjonen om nøkken er eit typisk eksempel på korleis empiriske vette blir nytta og oppfatta som skremmevette.

Skog og mark. Nokre få spesifikke skremmevette er også nytta for at borna ikkje skal gå for langt ut i skog og mark.

Frå finlandssvensk område heiter det: „Om barnen vilja springa ensamma i skogen, säger man: 'Gå int dit, Gunnarsbulli kommer'"(33).

I Värmland skremde dei med skogsbusen(34), i Övre Dalarna med Ändlösgubben på „avlägsna slåttermyren" og styggfågeln(35). Vanlegast synest ha vore å skremma med skogsrået. „Gå inte till skogs, för då kommer Skogsrån eller Skogsfrun och tar dig"(36).

Dei skremde også med „jättar och troll"(37). Vanleg var det å skremma med dyr som rev, ulv, bjørn og ugle.

Frå norsk tradisjon heiter det at dei skremde ungane med tussar og troll(38).

Mørket. Så mangt kan te seg farleg i mørke kvelden og dei vaksne nytta seg av det og skremde ungane med nær sagt alt, men også med spesielle mørke-skremme.

I Dalarna skremde dei med mörksugga som dei tenkte seg halvt menneske, halvt dyr. Men som alltid ved skremma, var dei usikre på korleis ho såg ut(39). Ein liknande skapning var mörketassen(40). I Värmland sa dei at kvällvecken tok ungar som var ute seint om kvelden(41). „Kvällvecken liknade en tomte, skulle jag tro, sade fru Enskog." – „Han har en stor säck, å i den stoppar han småbarn, som springer ute sent om kvällen"(42).

Frå norsk tradisjon har vi døme på at tradisjonen om kveldvart kunne personifiserast og nyttast som skremme. „Kveldvarten var heller ikkje å spøkje med, det var best å halde seg inne når det vart seint"(43). „Svartepurko" var truleg også eit mørke-skremme(44). Dei skremde også med lyktemannen og med dyr som skrubben(45).

Inne. Også inne i huset lurte mange farar. „På loftet bor en gubbe, som slänger dej nerför trappera"(46), eller dei tala om vindsgubben(47) og källarebusen(48). Den siste er også kjend i norsk tradisjon. „Gjekk me aat kjellaren, ropte me te ungane: Akte dikkon før kjellarbusa"(49). På omnen budde omnsgubben. „Gå inte upp på ugnen, för då kommer Ungskråmen på dig"(50). Frå Stockholm har von Sydow opplysningar om „att man skrämt barn från att klättra upp i fönstren med att fönstergubben då skulle ta dem"(51).

Kalendariske skremmevette. Ein del skremmevette blir aktualiserte på bestemte tider i året. I tida før jul brukte dei i Vest-Norge å skremma ungane med lussi og lussiferda. „Æ de kje snilde, kjemu lussiferæ å teku deko", sa dei. „Lussikvelden va me bodnæ so fælne"(52). Brynjulf Alver som har studert denne tradisjonen inngåande, meiner at vaksne var redde for julereia på julekvelden, elles bruka dei henne som barneskremme(53).

I Valdres skremde dei ungane med Skarkun. „Ho åtte geiteskapnad og sat inne i beitakosten, serleg i tidi før jul, og då kunne ungane passe seg"(54). På Jæren vart Tollak Spole nytta som barneskremme.

Tollak Spole
nott og dag te jole
får eg 'kje øl
så tege eg bodno dine(55).

Han kunne også få selskap av Ivar Jole. „Når mor dreiv og baka og vaska og stelte, gjorde i stand til helga, og vi ungane slost og bråka verre enn verst inne i stova, då kom ho inn frå kjøkkenet og sa vi knapt kunne venta at Ivar Jole og Tollak Spole ville gå dør forbi. Fekk dei karane kloa i ein, dragsa dei ein med seg til ei berghole endelaust langt av stad. Der laut ein eta hestelort heile jula til endes"(56).

Før og i jula skremde dei med julebukken og julegeita, dei „sat på beten og skulle høyre etter um ungane var snille"(57). Fekk ikkje ungane noko nytt kledeplagg til jul, kom julegeita og skeit på dei, eller dei vart straffa på andre vis(58). Julegeita kunne få meir supranormal karakter: „Ein annan gong kom julegeita inn i eit hus der det hong ei stor kjøttgryta i skjæringen. Men ikkje så at ho bia med heitt kolna: ho kjørte i seg heile stasen, endå det var gloe heitt. Så for ho på dør"(59).

Også julenissen er blitt skremmevesen, mang ein liten har vore vettskremt av julenissen.

I svensk tradisjon opptrer Glyx som skremmevesen. „Då man satt vid kvällsbrasan under den farliga tiden mellan jul och trettondag och barnen ville ut i snön, pekade man ut genom de små, dimmiga fönsterrutorna, visade på återskenet från elden där ute i mörkret och sade: 'Nu är det Glyxkvällarna, och titta, där ute står Glyx och vill ta er, om ni springer ut!'"(60).

I somme norske bygder skremde dei på etterjulsvinteren med Gjø(61).

Frå Småland har vi tradisjonen om vårgisten(62). På sommaren skulle borna hal-

da seg unna kornåkrane og ikkje trakka dei ned. Då blei dei skremde med ein gubbe eller kjerring som budde i åkeren(63).

Uspesifiserte skremme. Dei kanskje mest brukte barneskremma er meir uspesifiserte og blir nytta ved alle høve i det daglege livet når borna ikkje er lydige eller er bråkete.

I Sverige er det tale om bjuven eller vanlegast busen(64). Stundom skremde dei med at han sat i peisen eller i skorsteinen(65). „När som helst kunde mor släppa in Busen, som alltid var redo att ta det olydiga barnet"(66), heiter det frå Övre Dalarna.

I norsk tradisjon finst tilsvarande bussen, bøen o.l. „'Er du kje snill, så kjem bussinn og tek de!' Kva dei meinte med dette, visste dei vel ikkje sjølv, tenkjer eg. Det står for meg som det var noko slikt som eit troll eller noko anna ufårleg for dei vaksne. Den vonde var det ikkje"(67).

„Vil'kji ongane vera snille, så skremde dom dom å si: 'Vil di kji vera snill, ska buven komå ta deg!' Så finn dom på å bankar i veggjene, å når ongænne spør, hot dæ æ, si dom: 'Å d'æ Buven' osfr. Men d'æ bare ongænne som æ rædd' fer Buven, aller vaksne folk, dom trur alle på B. dom" (68).

Meir sporadiske som barneskremme er mara, bytegast, spøkelse, gammellappen, buan, billiken, djevelen, Gud, Jesus, Jerusalem skomaker etc.

Det er karakteristisk for dei fleste barneskremme at ingen retteleg veit korleis dei ser ut. Eg diskuterte det før jul 1975 med Kristian på 10 år. Han trudde ikkje på Bømannen, men han kjende vel til han og ein av nabogutane skremde sine to mindre søsken med Bømannen. „Det er rart", meinte han, „eg har aldri fått klart for meg kordan Bømannen ser ut. Somme tider tenker eg meg han som ein svart mann, noen ganger gul eller blå. Har han briller? Eg veit faktisk ikkje kordan han ser ut."

For å gjera skremma så effektive som råd, hende at vaksne kledde seg ut og agerte skremmevette. Frå Halland i Sverige er nemnd eit skremmevette som dei kalla Smale-Hans. „De äldre söskena klädde ut sej och hade en kjol över huet och va så smala på mitten. Anna hemma hade klätt ut sej så en gång för jag hade gjort nåt ont, men då va det en som kröp opp i pappas knä. En stund efteråt kom hon in och sa, att hon hade vart te darras"(69).

„'Uva' (namnet troligen en förvrängning av uven) var en grannkvinna, som blivit ombedd att hjälpa till. Hon iförde sig en fäll med håren utåtvända. Hon kom då in, gående på 'alla fyra'. I den ena handen hade hon ett vedträ, som hon 'bunkade' med i golvet. Skulle föreställa, att 'uvan' var halt. Barnen blevo i allmänhet förskräckta och ilade i säng eller bakom mors kjolar. Exempel finnas emellertid på, att 'morska' pojkar icke läto skrämma sig. Sålunda omtalas, att en gosse i Västansjö oförskräckt hoppade upp på 'uvans' rygg"(70).

„Agån rinner här igenom Jäts by alla var rädda om sina barn där men så var här en gammal Gumma som hette fläskamärtan hon klädde ut sig till ett spöke och skrämde alla barn från ån di var förskrämda för fläskamärtan"(71).

Vaksne kunne kle seg ut som julebukk for å visa ungane at han verkeleg eksisterte. „Han tok på ein saueskinnsfell og laga seg til med nebb og rumpa. Han kom først til syne på eit nes, som stakk ut i eit vatn attmed garden, den lange rumpa flagra i vinden, og han less gå der og pikka med nebbet. Borna ottast det vilde verta noko fælt. Bukken kom så heim til gards, for bort til risskjulet som var tillaga til honom, og for inn der. Borna såg ikkje noko meir til honom, dei trudde han vart verande der"(72).

Meir indirekte heiter det frå Hordaland: „Bøen hed en udklædt mand, hvorved man skræmte børn"(73). Av ein annan karakter er dei direkte memorata. Dei finst det ikkje mange av, somme gonger blir det sagt at dei ikkje finst. Dette har samanheng med innsamlingssituasjonen og vitskapssyn. Dersom born vart nytta som informantar, ville vi truleg få inn også memorat. Her skal gjevast eit eksempel:



1. Mange born har fått høyra at om dei ikkje var snille, så skulle feiaren koma og ta dei. Foto Nordiska museet.

Foreldra mine sa alltid at vi ikkje måtte ha på oss dei nye julekleda før julekvelden kom, for da kom julegeita og skeit på oss og øydela dei nye kleda. Vi hadde all respekt for julegeita, og dei nye kleda fekk alltid liggja i fred sjølve julekvelden.

Men eit år var det ein slags føre-juls-juletrefest for oss born, og venninna mi og eg skulle dit. Som venteleg var, masa vi svært heime om å få lov til å bruka dei nye kleda. – – – Maset vårt førde fram. – – – Men på heimvegen byrja vi å tenkja på kva fylgjer dette kunne få, og vi var ikkje så motige da vi gjekk oppover den kolmørke, lange bakken opp til tunet der vi båe budde. Julegeita vart ikkje nemnd mellom oss, men vi visste likevel at vi båe tenkte på det same. Vi auka farten, og da vi kom til eldhuset, som låg eit stykke vekk frå dei andre husa på garden, var vi temmeleg oppøste av redsle. Ved dette eldhuset som ikkje var i bruk lenger, høyrde vi plutseleg noko som vi meinte var ei slags breking, ja til og med to lysande augo såg vi. Slik som vi da la på sprang mot husa heime vil ingen kunne fatta som ikkje var med. – – –

Det høyrer med til hendinga at vi neste dag såg saue- eller geitelort omlag frå den staden vi såg og høyrde julegeita og opp mot fjøset heime. Den styrka oss fullstendig i trua på at julegeita hadde vore etter oss, og i dei fylgjande åra stod vi gladeleg i mot freistinga til å jåla oss til slik vi hadde gjort denne eine gongen.

Fyrst seinare har eg skjøna korleis sauelorten hadde kome dit. Det var mor mi som hadde lånt væren på nabogarden for å få tidd sauene i fjøset heime. Men denne forklåringa var det ingen som gav oss den gongen(74).

Den følgjande oppskrifta frå Østerdalen er meir problematisk genreanalytisk. Det kan vera eit forvanska barnememorat: „Dei for med so mykje rart fyrr i tida. Paa ein gard i Sørskogbygda var det nokre born som lala paa busen. Det var i slaattonna, dei vaksne dreiv ute med høyet, so det var berre nokre born att inne i stua. Der dreiv dei og leikte seg. No var ein taa deim, ein som heitte Knut, full litt trollut, og daa skulde dei andre skræma han med busen. So sette dei i og skreik: 'Lala buse, kom og ta'n Knut!' Ikkje fyrr dei hadde sagt det, fyrr det kom ein diger, svart hund upp tur kassa i ein høvelbenk, som stod der, og gjekk burt aat'n Knut. Han Knut sprang upp i muren, og dei andre ungane stod stive, so redde var dei. Hunden ansa ikkje dei andre, berre gjekk etter'n Knut upp i muren og snuste paa han, men beit ikkje. So vart han burte. Men etter dette fekk guten fall-sot, og kom seg alder hell han"(75).

Gjennomgangen har vist at ein stor del av desse skremma blir brukte den dag i dag. Eit par eksempel vil gjera dette klarare. 1971 oppgav elevane i ein 3/5 klasse i Ytre Hordaland at dei vart skremde med flg: heks, julenissen, julereglo, lysreglo, mørkehiten, nøkken, resen, sjøuhyre, troll og tussen. Ein klasse i ungdomsskulen oppgav i 1972 at dei hadde blitt skremde med bømannen, nissen, nøkken, spøkelse og troll. Men særleg i den siste klassen er det mange som seier at dei ikkje minnest at dei vart skremde med noko i det heile(75a). Det same seier elevane i gymnaset i Sarpsborg. Foreldra brukte ikkje skremmevette. I ein del tilfelle nemner dei likevel nøkken, sjeldnare heks, troll (bak omnen og under senga) etc.(76).

Menneske som skremmevesen. Ikkje alle barneskremme høyrer den supranormale verda til. Personar frå forskjellige yrke, embetsmenn, farande folk vart nytta som skremme.

Det er ikkje så underleg at den svartsotete feiaren kunne nyttast som skremme. „Sotaren tar dej i säcken å slänger dej långt ut i bäcken"(77). „För olydnad, kunde man även skrämma dem för sotarn, att han skulle komma och sota ned dem, eller dra dem upp och ned genom skorstenen" (78). Nordiska museets folkminnessamling inneheld eit tjuetals eksempel stort sett frå Sør-Sverige. Men det finst også 7–8 negative eksempel, med grunngjevingar at feiaren ikkje fanst i bygda eller at han var ein ærleg yrkesmann. Det same finn vi i norsk tradisjon(79).

Tilsvarande er rakkar(80), lensmann og politi(81) brukt som skremme, likeeins presten. „Var vi int' snäll, så kom prästen å skar tå oss näsa", heiter det eksempelvis frå Medelpad(82).

Frå Norge kan vi ta eit tilsvarande eksempel frå Hordaland: „Barn blev skremt

med at præsten kom og tok dem. Bandte de kom presten og skar tungen av dem"(83).

Omvandrande folk av ymse kategoriar vart også nytta som skremme, luffarar eller gesellar(84). Ein viss reell redsle frå dei vaksne låg det i skremminga med fantar og taterar(85). Frå Sverige finst eksempel på at dei skremde med „att ryssen tar dig om du ej är snäll"(86).

Originale personar i grannelaget tente også som skremmefigurar. „Skall jag säga till Kus-Anders, att han stoppar dig i säcken nästa gång han kommer hit?"(87).

Hausten 1974 var born i søre del av Bergen oppskaka av ein svart maskemann som kjørte rundt og kidnappa små barn. Aviser avsanna historia og samanlikna den med varulvhistorier frå Sverige(88). Meir reelt grunnlag har barns redsle for „lokkemenn". Ei innsamling i Bergen 1974/75 viste at borna var svært opptatt av „lokkemenn", men dei hadde ikkje alltid klare førestellingar om dei. Bakgrunnen er foreldra si redsle for seksualforbrytarar(89). Dette er også grunnlaget for at den danske visa om mordet på den sjuårige Gurli har vore så populær(90).

Forbud og straff. Til sine tider var borna skremde med ei eller anna straff dersom dei var ulydige. Desse sanksjonane får ofte fast form.

Om du ikkje snyter deg eller om du piller deg i nasen, kjem kråka og hakkar av deg nasen, er ei vanleg utsegn i Sverige(91). Heller ikkje skulle ein geipe. „Min mormor sa stadig til oss at vi måtte passe oss, for hvis vi geipet når vinden skiftet, så blev vi slik i ansiktet. Jeg visste ingen ting om hvordan og når vinden snudde, men jeg trodde på det til jeg var ti år. Jeg tenkte heller ikke på at det kunne gjøres om igjen når vinden snudde på nytt"(92). I Storakers samlingar finst det fleire eksempel, også dette: „Barnet advares for at se med begge Øine paa Næsen paa engang; thi dersom Vinden vender idetsamme, vil Ansigtet blive saaledes (Mandal)"(93).

Frå Småland, Sverige, heiter det: „Om barnet gjorde grimaser eller härmade efter någon som hade något fel t.ex. talfel eller haltade så kunde föreldrarna säga, så får du inte göra, då kan du bli sådan sjelv till straff"(94).

Banning var ofte forbunde med straff. Presten kom då og skar av tunga eller nasen, jfr ovanfor. Heller ikkje skulle ein lyga. I Bergensområdet er det vanleg å seia at du skal ikkje lyga for då drep du ein engel. Men det kan gå sport i alt, og ein pedagogisk regel kan bli snudd til sin eigen motsetning, det viser følgjande eksempel. Elin på tre–fire år kom glad og fornøgd inn ein dag og fortalte stolt: I dag har eg drepe tre englar. – Korleis det, ville mora vite. Jo, forklarte Elin, veit du ikkje det når du lyger så dreper du ein engel og i dag har eg loge tre gonger!(95).

„'Ljug inte – då ruttnar tummen på dej', brukade de äldre tillhålla barnen här (början av 1900-talet)", heiter det frå Småland(96). Ein ting er å seia at borna ikkje skal gå baklengs for då kan dei falla og slå seg. Meir effektivt er det å knyta det saman med ein sanksjon. I norsk tradisjon fekk den si faste form i utsegna: Ikkje gå baklengs for då drar du foreldra dine til helvete(97). „Sprang barnet baklänges, så drog det mor sin i graven", heiter det i Edsberg, Sverige(98). Forbudet er også vanleg i Danmark og vidare utover i Europa(99).

I Hardanger heiter det også at dei ikkje måtte dra eit tau etter seg, då drog dei mora til helvete(100). Frå Trøndelag heiter det: „Den, som skriver Bogstaven A paa den Maade, at den første Streg trækkes nedenfra opad, viser sin Moder til Helvede"(101). Det same hende om dei hoppa på marka(102). I Uppland heitte det at „om du går bakfram, bär du hin ondes vattenså"(103).

I eldre tid var hovudlus eit stadig problem. Den gong som nå, kunne det vera vanskeleg å få ungane til å greia håret og vaska seg. Derfor skremde dei ungane med Lusedalen o.l. „Når ungane ikkje vilde vaske og kjembe seg, sa dei gamle til dei: Æ du kji snill no, kjem Lusedal'n o te de. Når han tek te styve, fer'n mæ både krøppe o klæo, o ingen veit ko dæ bli tå de!"(104).

I Dalarna i Sverige skremde dei med

löjskalln, luskarlen(105). Elles skremde dei med at „om barnen hade ohyra i huvudet (löss) och inte ville låta kamma sig, brukade man säga att lössen skulle sno rep av håret och dra barnen åt sjön"(106).

Ei vanleg utsegn er at om born leikar med elden eller ser på varmen, så væter dei i senga. „Born måtte ikkje leika seg med varmen, for då kom dei til å pissa i senga"(107). Dette er ei vanleg utsegn over store deler av Norge(108), og den er kjend langt utover i Europa(109). Same skremmet er brukt mot å røykja på halmstrå(110).

Desse utsegnene har sjølvsagt ei ytre tilknyting til førestillingane om elden, men her er det tale om pedagogiske utsegner som *born* skulle tru på og retta seg etter.

Først ein grundig analyse av materialet kan avgjera spørsmålet om truskomponenten. Det same gjeld forbudet mot plystring med grunngjeving at det er å lokka på djevelen. „Du locker på den on' hör jag, sade man. Nu kommer nock Hål å tar dej"(111). Den same utsegna finst i norsk tradisjon og vi finn også grunngjevinga at når ein plystrar, dansar djevelen eller spyttar ein i nakken(112). Denne type utsegner er av pedagogisk karakter og kan ikkje utan vidare førast saman med trusførestellingar om plystring. Dei høyrer snarare saman med utsegner av typen: „Børn bør ikke blæse i Nøglepiber --- gjør man det, danser Fanden bag ham"(113).

„Når ein bles i løvetannstilker, blir det regn" – ei svært vanleg utsegn. Pipelyd kan frambringast med hjelp av grasstrå og plantestilker. Vaksne likar ikkje desse skjærande lydane når dei blir for langvarige og stoppar det heile med tradisjonelle grunngjevingar(114). I same retning peikar utsegner i finlands-svensk tradisjon. Der heiter det at når ungane plystra inne, vart dei sende ut: „Gå ut till stallet och blistra"(115). Så var dei utanfor høyrevidde. Utsegnene må derfor karakteriserast som pedagogisk hjelpemiddel som dei vaksne har nytta. Dei var effektive i den grad ungane retta seg etter dei, det vil i stor utstrekning seia i den grad dei trudde på utsegnene. Trua kan ha blitt oppvurdert med respekten for foreldreautoriteten.

Av same karakter er ei rad utsegner som ofte blir rekna for folketru eller restar av folketru. Dei skulle tena ulike føremål som alle har sin plass i sosialiseringsprosessen: „Hvis du slår dine foreldre, får du en sort hånd." – „Om du slår foreldrene dine, vil det veksa opp ei kvit hand på grava di" (116). „Hvis du er misunnelig, vokser det en gul blomst ut av munnen din"(117). „Om barnet spottade åt något stod den grymme bakom och spottade barnet i nacken"(118). „Når en onge æ vonn te å tygge på håre sitt, seie di: 'Æsj, nå fær du et stygt tråll i maien'"(119). „Hvis barnet bider i 'Bogpinden' eller 'Bogstikken' (Pegepinden) under Læsningen, bliver det ikke flinkt til at læse eller det lærer ikke at læse"(120). „Bit inte pekpinnen, för då tappar du minnet"(121).

ABC-hanen fekk tidleg ein pedagogisk funksjon. I 1637 utkom ei svensk ABC „med ett Ris, som minnet skärper, och en Tupp som Russin värper"(122). Foreldra viste til ABC-hanen. „Tuppen värpte kakor, russin, slantar o.d. till barn som skulle lära läsa, ett bruk visst allmänt i hela Skåne, så länge barnen fingo deras första skolundervisning i hemmen"(123).

„En maa ikke læse med Mad i Munden, thi saa bliver man glemsom"(124). „Det sagdes, dog vel helst til barna, at når man sang ved bordet, mens man spiste, så skulde man få en skurvet kall (kjerring)"(125). „Man skulle ta av sig mössan, innan man började äta: 'Om du inte tar av dig hättan, medan du äter, så far all maten upp i hättan'"(126). „Och att om de åt bränt eller möglat bröd, blev de friska och starka"(127). „Vidare fick man inte klättra upp och titta i ett fågelbo ty då skulle huvudet svälla och bli onaturligt stort"(128).

Det kunne førast fram ei lang rekkje med slike eksempel som viser at foreldra innprenta ungane visse førestellingar som har klare funksjonar i sosialiseringsprosessen.

Dei individuelle skrekk-førestellingane høyrer ikkje heime i denne framstillinga,

men supplerer emnet på det individualpsykologiske plan.

Forklaringar som utset sosialiseringsprosessen

Kvar kjem dei små borna frå? Foreldre og vaksne har hatt, og har den dag i dag, ein tendens til å svara unnvikande på dette spørsmålet. Forklaringane som dei kjem med kan vera tradisjonelle eller avgrensa til familien eller vera spontan fantasi(129).

Svensk og dansk tradisjon er etter måten godt kartlagt, den norske berre sporadisk og tilfeldig. Men i alle tre landa finn vi dei same tradisjonane som også kan følgjast langt utover Norden. Ekserptane frå Nordiska museets folkminnessamling gir eit oversyn over frekvensen av dei ulike forklaringane:

Borna kjem frå Gud	21
Borna blir funne i naturen	128
Borna blir funne på garden	13
Jordmora kjem med dei	54
"En gumma" kjem med dei	64
Barnet blir kjøpt	7
Storken eller andre fuglar kjem med borna	99
Andre forklaringar eller negative opplysningar	18

Her er det ikkje tatt omsyn til kombinasjonane som f.eks. at jordmora eller storken finn barnet i ein dam eller på eit berg el.l. I Danmark er storken den vanlegaste forklaringa. Andre vanlege forklaringar er at borna blir funne eller henta på steinar, brunnar, dammar el.l.(130).

Både i Tyskland og Sveits er forklaringane kartlagde. I den vestlege delen av Tyskland vert borna først og fremst funne i eller ved tre, i resten av landet dominerer elvar o.l. som finnestad(131).

Storken som barnebringar er vanlegast i nord, i Sør-Tyskland er det oftast jordmora som kjem med borna(132). I Sveits er det også stork og jordmor som kjem med borna, finnestaden er kål- og graskaråkrar i vest, brunnar og dammar i nordaust(133).

I store trekk er altså dei tradisjonelle forklaringane einsarta. Eigentleg er det to spørsmål: *Kvar* kjem dei frå? *Kven* kjem med dei? Svara kan reduserast til tre hovudtypar: 1. Jordmora kjem med dei, 2. Storken kjem med dei, 3. Dei fann borna på bestemte stader, ofte var det jordmora eller storken som fann dei.

Eksempel: I Bergen heiter det at ungane blir fiska med skillingsbollar i Svartediket. – „Jeg selv kommer fra Svartediket, men min søster som er født i Horten, kom fra Borgevannet. Min bror hadde blå merker i hodet etter fødselen og det blev forklart ved at han var så stor at han ikke hadde fått plass i frøken Welhavens jordmorveske"(134). „Min mor fortalte at det var en stork som kom med meg og slapp meg ned gjennom skorsteinen. Jeg trodde på det i mange år"(135).

Frå svensk tradition kan vi ta med tilsvarande eksempel: „Barnen fick det svaret att en ängel hade varit där med dem, eller att en käring kommit med dem" (136). „I mitt hem sades det att vi legat i en påse bakom farstudörren och det trodde vi länge"(137). „Di bruka säga till barna att alla barn kom bortifrån en sten i skogen"(138).

Det går fram av ei rekkje oppskrifter at born *trudde* på desse forklaringane. For dei vaksne har dei vore ein måte å vri seg unna eit tabuert emne. Det kan dei faktisk også ha vore for borna, så sterk har tabueringa verka. Eit eksempel finn vi i Alfred Hauges barndomsminne: „Ja då, vi visste alt som vitast kunne, vi born óg, iallefall visste eg så langt tilbake som eg kan hugsa. Samstundes måtte ein *lata* som ein ikkje visste. Då eg var åtte år kom syster Martha til verda. Le'rinden var nede hos oss ein dag: 'Koss trur du borna kjem, Alfred', sa ho. 'Det er vel jordmora som kjem med dei', sa eg. 'Det er rett det', sa ho. 'Der narra eg deg godt', tenkte eg"(139).

Det er rimeleg å tru at forklaringa med storken er etter måten ny i Norge og i dei delar av Sverige der storken ikkje finst eller er eit særsyn. Hit har forklaringa truleg kome gjennom litterær påverking sydfrå.



2. „Min mor fortalte at det var en stork som kom med meg og slapp meg ned gjennom skorsteinen." Postkort i Billedsamlingen, Universitetsbiblioteket i Bergen. Som tekst står: „Le Lac Mystérieux (Légende d'Alsace)."

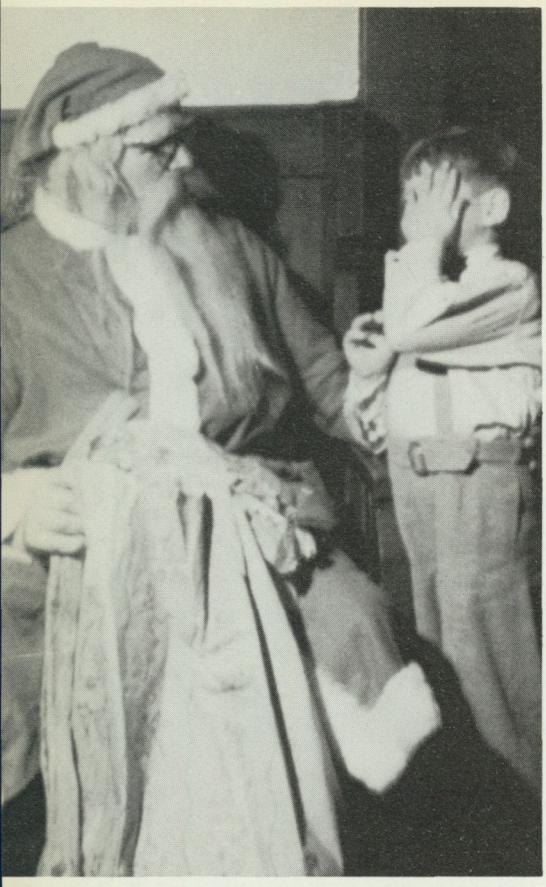
Også gratulasjonskort med storkemotivet kan ha spela ei viss rolle.

Högstedt har analysert eit svensk materiale og funne at dei eldste informantane *ikkje* nemner storken. Ein av 16 informantar fødde før 1870 nemner storken, og det var ei smålands-lærarinne som kan ha lese om storken(140).

Sju av 13 informantar fødde 1870–80 kjende storkeforklaringa, som blir meir dominerande hos yngre informantar. Storkefiksjonen kom etter Högstedts meining til Sverige seint på 1800-talet. På tilsvarande måte er den sveitsiske storketradisjonen blitt tolka. Den blir sett på som ein ung tradisjon som har spreidd seg frå byar og høgare sosiale lag ved hjelp av litteratur, prospektkort o.l.(141).

Temaet har også stor faghistorisk interesse. Forklaringane er blitt tolka som rester av gamle trusførestellingar i samanheng med jord- og vatnkultus, fruktbarhetskultus, fugleguddomar etc.(142) inntil von Sydow slo fast: „Det varken finns eller har funnits någon moder, som trott att det är storken, som kommit med hennes barn. Det borde väl omedelbart inses att detta blott är fikt utan spår av gammal tro, men lärda män har likväl här sett ett minne av en forntida fruktbarhetsfrämjande fågelgud – – –"(143).

Her er det likevel ikkje forskingshistoria



3. Kvart år skriv mange born til julenissen og ønskjer seg julegaver. Alle forsikrar om at dei har vore snille. Foto Thure Olson, Nordiska museet.

og tolkingane som står til diskusjon, heller ikkje den fiktive karakteren i utsegnene, men det faktum at foreldre og vaksne unnvik sanninga med traderte forklaringar og at barna trur på dei inntil dei oppdagar dei rette tilhøva. Grunnen til dette ligg i dei normer og livsoppfatningar som skaper eit tabuområde kring svangerskap og fødsel.

Rumpedrag o.l. Ei anna form for avleiing er det når born vert sende bort under slakting, for at dei ikkje skulle vera vitne til sjølve slaktinga. „Det var 'i alminnelig moro i slaktinga å narre unger te å gå te grannegårdane og låne 'rompedraget'. Der ungane kom, sendt følk med dom tebars att et eller anna, så som drågærmer og sånne ting, ettersom ungane var store og sterke te"(144).

„Under slaktinga måtte ikke barna være til stede. Man sendte dem ut i bygda for å låne *rumpedrag*. De gikk fra gård til gård og spurte, men de voksne skjønte jo hvad det gjaldt, og sendte dem bare videre. Når de så kom hjem igjen efter å ha farta bygda rundt, var slaktinga vel overstått. Denne skikken var almindelig for en 40–50 år siden, men ennu kaller man ofte ungene for rumpedrag (Rømskog)"(145).

Når dei laga pølser, sende dei ungane etter pølsemønster(146). Denne form for narring kunne også vera ein måte dei vaksne heldt ap med ungane på, samstundes som dei lærde ungane å tenkja seg om.

Same metoden vart nytta i opplæringa av førstereisgutar og lærlingar.

Julegavene frå julenissen. Mange born verda over blir narra til å tru at det er julenissen som kjem med julegavene. Det er så vanleg at det knappast treng kjeldefesting. Det finst eit stort material som klart stadfester tilhøvet. Kvart år skriv hundrevis av born til julenissen og fortel kva dei ønskjer seg til jul. Etno-folkloristisk institutt i Bergen har ca. 2000 slike brev frå 1973–75. Ein førebels gjennomgang viser at ein stor del av breva er direkte ønskjelister til julenissen.

Forklaringa at julegavene kjem frå julenissen, kan ikkje eintydig tolkast som eit ledd i sosialiseringsprosessen. Men den har likevel ein viss oppdragande funksjon, for julenissen kjem med gaver berre til dei som har vore snille gjennom året. Forsikring om at dei har vore snille, er derfor eit vanleg gjennomgangstema i breva.

Jon Blund. Kva er det som gjer at vi sovnar? Kvar kjem søvnen frå? Det er ikkje så liketil å svara når born spør om dette. Då er



4. Den arrangerte situasjonen på biletet viser korleis folk føresteller seg Jon Blund eller Ole Lukøje: han har paraply og lue på hovudet. Svensk amatørfoto i Billedsamlingen, Universitetsbiblioteket i Bergen.

forklaringa om at eit lite vesen kjem og lukker augene eller kastar søvnen på oss, ei kjærkomen hjelp.

Jon Blund er eit vanleg namn på denne søvnfiguren. Den eldste norske kjeldefestinga eg kjenner, er frå Knud Leems Norske Målsamling frå 1740: „Jo blund (Joen blund): Søvnen skertz-viis saa kaldet" (147). Elles er opplysningane sparsame. I Asbjørnsens „En gammeldags julaften" heiter det: „Hvert øieblik kom Jon Blund, og ret som det var, saa nikkede jeg"(148). I litterære voggeviser og annan skjønnlitteratur finst ein del eksempel.

Også i Sverige er Jon Blund det vanlege namnet, og også her sporadisk nemnd i eldre litteratur. „Ordbok öfver Svenska språket" gir fleire eksempel. Det eldste er frå ca 1681 i eit dikt av O. Verelius: „Hwad jag haft i natt att giöra / Med then lilla Gubben Jon. Härtill fogas noten: Jon Blund neml. hwilken Frantzosen kallar Le petit bon homme." Frå neste hundreåret er sitert J. Runius: Dudaim. Sth. 1733: „Jon Blund

han får mig fatt; / Jag önskar eder nu allt godt och bju'r god natt"(149).

I dansk tradisjon er Ole Lukøje den vanlegaste nemninga. Feilberg fører opp utsegner som: „Nå er Ole Lukøje efter dig! Nu kommer nok Ole!"(150). „Når børn bliver søvnige siges: nu kommer Per Lokkemand nok og leje dig"(151). I Vejle-området heiter det: „Ole vil lægge en Daler paa hvert af dine Øjne"(152). Ole Lukkeøye vart kjend gjennom H. C. Andersens eventyr og eit barnerim avleia av eventyret. Gjennom denne litterære innverknaden er Ole Lukkøye også blitt kjend i Norge.

På finsk går han under namnet Nukku-Matti (Søvn-Mats), på hollandsk Klaas Vaak, på engelsk Sandman, Dustman, på tysk Sandmann, på fransk le petit bon homme, etc. Kurt Ranke karakteriserer Sandmann som eit skremmevette av venleg natur(153). Det skremmande er ikkje det mest dominerande trekket ved han i nordisk tradisjon. Det finst ytterst få eksempel på at vaksne skremde born som ikkje ville sova med at han kom og tok dei, eller som i tysk tradisjon, kasta sand i augene på dei.

Leikeforbud og kjønnsroller

Innlæringa av kjønnsrollemønsteret er ein viktig del av barneoppsedinga. Men den synest ikkje å ha gitt seg særleg store nedslag i førestellingslivet. I Nordiska museets spørjeliste om born i førskulealderen vart det spurt om det fanst leikar som var forbodne for gutar eller jenter. Fleire svarar nektande på detta spørsmålet.

Eksempel viser likevel at foreldre har nytta seg av visse former for skremme for å føra borna inn i dei fastlagde kjønnsrollene.

„Om pojkar brukade vara med och kladda med deg, då modern bakade, varnades de att deras genitalier skulle ramla av, så att de i stället blevo flickor", heiter det frå Värmland(154).

Lars Levander har eit par eksempel frå övre Dalarna. „Tidigt och eftertryckligt inpräglades könsskillnaden, även då det gällde barnets lekar. Om en pojke ville leka med degen eller försöka baka en bulle, då kvinnorna höllo till omkring det stora bordet i stugan och bakade, hotades han antingen med att han genast skulle tappa en viss lem eller att råttorna skulle äta upp den för honom på natten, sedan han somnat"(155). „Och om flickan satt och lekte med en kniv eller en yxa, fick hon höra, att gjorde hon så, så skulle ett visst manligt organ växa ut från hennes näsa"(156). "Pojkar fick inte leka flicklekar och flickorna fick inte leka sådana lekar som pojkarna gjorde ty det var rysligt skamligt. Till pojkarna sade man att då blir det en flicka av dig och till flickorna sade dom pojkaflicka är du och sen blir du en pojke om du fortsätter att leka med dem"(157).

Frå Norge gir Storaker opplysningar frå Skjerstad, Ibestad og Lenvig: „Ett Guttebarn maa ikke bage Brød og nøste Garn, thi gjør det dette, skal det ikke lære at læse, og naar det bliver Mand, skal det ikke faa nogen Lykke paa Søen"(158).

Spådomsleikar og spådomar

I grenselandet mellom leik og tru ligg borns spådomar og spådomsleikar. Drivkreftene er både ønskjet om å sjå inn i framtida og å ha det moro. Spådomsleikane er ei oppdraging til magisk tankegang og åtferd. Men desse leikane inngår også i sosialiseringsprosessen på eit anna plan. Dei er ein del av rolle- og statusinnlæringa. Interessa skal vendast mot ekteskap, økonomi etc.

Tillhagen meiner at i nokre få tilfelle er det tale om rein leik, i leikar som „Resan till Grönland", „Sälja tre vackra rosor" og flaskeleiken(159). Det same meiner han gjeld ein del av orakelramsene som reknast på knappane. Å telja på prestekrage, blåsa frø av løvetann o.l. vil han derimot rekna til folkeleg spådomskunst som ikkje går over grensa til leik. Sidan det dels er dei same orakelramsene i begge tilfelle, har vi kanskje lov til å plassera alle i grenselandet mellom tru og leik.

Somme spådomsramser handlar om muligheter for å bli gift: Når born plukka kronblada av prestekragen, sa dei A, B, C ... Den bokstaven dei nemnde ved siste bla-

det, var førebokstaven til kjærasten. Eller dei sa: Elskar, elskar ikkje. Andre former er: Gift–ugift, ja–nei, skal–skal ikkje, og mange andre. Same leiken kan utførast på andre slags planter eller ved å telja på knappane. Det siste var vanlegast når ein fekk eit nytt plagg med knappar.

Andre ramser gjeld ektefelle. Vanlegast er typen: Prest, prost, enkemann, ungkar, fattigmann, stakkar. Ei tilsvarande svensk lyder: Prost, präst, klockare, väktare, horehäst. Ramsene kunne også gi svar på om jenta vart: Änka, fränka, fröken, fru. – Enke, jente, jomfru, taus. Kor langt skal eg koma med han (henne), kunne også vera eit spanande spørsmål: Til bordet, døra, gangen, kyrkja, alteret, senga.

Ein annan spådomsleik er å blåsa frø av løvetann. Så mange frø som det står igjen, så mange born skal ein få eller så mange år skal det gå før ein blir gift. Ein kunne pressa ut ein saftdråpe av eit grasstrå; den retninga dråpen stod i, ville kjærasten koma frå, skulle ein bu etc. Ein kunne også gi grobladstilken ein knekk og dra av enden. Så mange bladnerver som stakk ut, så mange år skulle ein leva eller gå ugift. Gutar slo blomar av bladkjempe, den som først klarte å slå hovudet av kjempene for den andre, skulle leva lengst.

Vanleg er det og at ungar slår eit par slag med hendene tett framføre augene på ein person. Dersom han då blunkar, er han redd foreldra (160).



5. „Elskar – elskar ikkje." Postkort frå 1907 i Billedsamlingen, Universitetsbiblioteket i Bergen.

Ønskje

Under visse omstende eller vilkår vil eit ønskje gå i oppfylling. Her har born laga ei lang rekkje meir og mindre fantastiske reglar, somme individuelle og somme tradisjonelle. I Bergen var det vanleg å telja eller mersa flosshattar, slik historikaren Sverre Steen har skildra det frå sin barndom: "Den som hadde merset hundre forskjellige flosshatter, kunne være omtrent aldeles sikker på å finne noenting. Å merse silkehatter var ikke ganske enkelt å telle, som vi kunne gjøre med dame-bukse-drakter og automobiler. Mersingen måtte foregå etter et bestemt ritual, ellers kunne en ikke vente å finne noe. Så vi en mann med flosshatt, knyttet vi venstre hånd, loddrett, førte høyre pekefinger mot munnen og fort ned igjen mot den knyttede neven, som deretter fikk et lett dask med høyre håndflate mens vi nevnte flosshattens plass i vår rekke"(161).

Til sine tider oppstår det rykte om at det er lova ut ein premie til den som kan samla ein stor mengde av ein verdilaus ting, f.eks. ein million bussbilletter eller flaskekorkar(162).

Lukke og ulukke

Born tar mange varsel. Somme er dei samme som vaksne tar, andre synest vera spesifikke for born. Materialet som er til rådvelde er for lite til at ein kan trekkja konklusjonar av det. Om det er tale om tru eller halvtru kan først avgjerast etter at det er samla inn eit større materiale som så er granska i detalj. Frå Stavanger har vi eit eksempel på at det betyr lukke å få bussbillett med like tal. Frå Polen kjenner vi eit heilt system av varsel av bilnummer(163).

Gjennomgangen av barnetru har vist at born har sine spesifikke trusførestellingar som må tolkast og analyserast ut frå sine eigne føresetnader. Det er ikkje nok å karakterisera dei som fiksjonar etc. ut frå dei vaksne sin synsstad. Det er førestellingar som høyrer heime i ein bestemt alder. Dei har sin funksjon på fleire plan i sosialiseringsprosessen. Dei skal hjelpa barnet å overleva, å læra normer og sedvanar, å integrerast i sitt kulturelle miljø. Det er ei oppseding til det praktiske liv og til eit tanke- og livsmønster. I eldre tid var dette livsmønsteret magisk, og delar av det nye materialet tyder på at det også er tilfelle i dag. Vi har ikkje ein så rasjonalistisk sosialiseringsprosess som vi gjerne trur.

Merknader

1 F.eks. Clark 1971, Sundén 1974 med vidare tilvisingar.
1a Sjå arbeid som von Sydow 1934, 1941a, 1941b, M. P:n Nilsson 1941, Eskeröd 1947, Honko 1962.
2 Eskeröd 1947, 43.
3 Av etnologiske arbeid sjå Hedlund 1943, Levander 1946a og b, Therkildsen 1974.
4 Jfr. Ranke 1931/32, Eylenbosch 1963, Tijskens 1965/66, Hoppál 1969, Henry 1959, Loorits 1949–57, Widdowson 1971, Sierksma 1948, Bielander 1953, Tommola 1955, Amades 1957.
5 EU 52055 Skåne. Nordiska museets folkminnessamling har 50–60 ekserptar frå det meste av Sverige.
6 EU 51921 Småland, jfr. EU 2450 Dalarna.
7 EU 51998.
8 IFGH 3945, 22.
9 EU 52316 Småland.
10 ULMA 1846:1 Västerbotten.
11 Michelsen 1958, 67.
12 Gamalt frå Vestfold 2, 13.
13 Norsk ordbok 1, sp. 978, jfr Velure 1972, 120.
14 Haukdal 1961, 80.
15 EU 21806.
16 Bergstrand 1965, 76, IFGH 5313, 11 alle frå Västergötland.
17 Näcken f.eks. EU 18595 Uppland, EU 54326 og 51921 Småland, EU 2450 Dalarna, IFGH 5375, 24 Dalsland, IFGH 5641, 22 Värmland.
18 Johansson 1952, 303.
19 EU 52055 Skåne.
20 EU 2450 Dalarna.
21 EU 51979 Småland.
22 EU 18595 Uppland.
23 EU 3029, Värmland.
24 IFGH 5375, 24 Dalsland.
25 Haukdal 1961, 80.
26 NFS A Røstad 1, 26.
27 Borchgrevink 1956, 21.
28 Opedal 1934, 21.
29 Velure 1972, 120.
30 NFS O. H. Westhassel 7, 12.
31 Leem 1923, 136.
32 Velure 1972, 117–20, sitat 118.
33 FSF VII:1, 731.
34 Nilsson 1962, 67, jfr. IFGH 5641, 22f.
35 Levander 1946b, 11–13.
36 EU 18595 Uppland, jfr. EU 54326, 51979 Småland, EU 52055 Skåne, IFGH 5641, 22f. Värmland, EU 52024 Lappland.
37 IFGH 5797, 6 Västergötland, EU 18595 Uppland.
38 NFS Nauthella 3, 11f. Hordaland, Bugge 1934, 78 Østfold, Borchgrevink 1956, 21 Sogn og Fjordane, NFS Westhassel 3, 54–56 V.-Agder.
39 Levander 1946b, 9, Gagnér 1918, 43, "När mörksuggan i Rättvik skrämde barn och ungdom". Uppt. av Grebå. Mora Tidning 8. jan. 1951.
40 Levander 1946b, 12f.
41 Nilsson 1962, 119, Turesson 1960, 231f, EU 52958.
42 Turesson 1960, 232.
43 Skrindsrud 1956, 37 Oppland.
44 NFS Delgobe 5, 72, Opedal 1934, 191 Hordaland.
45 NFS Westhassel 3, 54–56 V.-Agder.

46 IFGH 5110, 41 Västergötland.
47 IFGH 5313, 11 Västergötland.
48 Johansson 1952, 303, jfr. ULMA 1851:1, 5.
49 NFS Hermundstad 6, 12 Buskerud, jfr. NFS Røstad 1, 26 Trøndelag.
50 EU 18595 Uppland, jfr. Levander 1946b, 13 Dalarna, IFGH 5641, 22 f. Värmland.
51 von Sydow 1941, 18.
52 Opedal 1937, 41, jfr. Opedal 1934, 191 Hordaland.
53 Jfr. Brynjulf Alvers artikkel.
54 Skrindsrud 1956, 36.
55 Dahl 1942, 86.
56 Hauge 1975, 135.
57 Borchgrevink 1956, 80, jfr. 21 Sogn og Fjordane, Storaker 1921, 120 f., Brox 1970, 114 Troms, Strompdal 1938, 99f. Nordland, Grimstad 1945, 105 Oppland, R. Moe 1957, 100 Nordland, Lid 1928, 51.
58 Weiser-Aall 1954, 27f.
59 Myrvang 1964, 141.
60 Levander 1946b, 11f., jfr. Åhs 1959.
61 Skrindsrud 1956, 37, jfr. Alver 1970, 14f.
62 Salomonsson 1934, 111.
63 Harbe 1956, 20 Närke, FSF VII:1, 712, jfr. von Sydow 1941, 33–39.
64 *Bjuen:* ULMA 1835:1, 5 Norrbotten. *Busen:* IFGH 6107, 13; 6039; 22; 941, 13, EU 53242 Halland, Bergstrand 1965, 79; 1959, 181 Västergötland, EU 8939, ULMA 31, IFGH 4559, 25 Dalsland, IFGH 5641, 22 Värmland, Bergstrand 1962, 198 Bohuslän, ULMA 1835:1, 5 Norrbotten, FSF VII:1, 73 buse, böue, böuvin, bussin.
65 IFGH 4548, 17.
66 Levander 1946b, 12.
67 NFS Varia. Nordmøre.
68 NFS M Moe 7, 51. Andre norske nemningar er: Bassen, bobben, bussikalla, bøken, rassen.
69 IFGH 6107, 13.
70 EU 6105 Hälsingland.
71 EU 51921, loftsgubben jfr. IFGH 5110, 41 Västergötland.
72 Strompdal 1938, 99.
73 NFS Delgobe 1, 72.
74 Informant Gun Miland, f. 1947 Tinn, Telemark.
75 Nergaard 1925, 84.
75a EFA Barneskremme 1.
76 Sarpsborg gymnas, formidla gjennom Leif Ervik.
77 IFGH 5110, 41 Västergötland.
78 EU 52958 Värmland.
79 F.eks. NFS Krogh 1, 19 Akershus, EFA Barneskremme 1 Bergen.
80 F.eks. EU 52055 Skåne, LUF M647:5, 69 Blekinge, EU 51979 Småland.
81 F.eks. EU 52128 Uppland, EU 53242 Halland, LUF 454:68 Skåne.
82 EU 25761, jfr. EU 52041 Dalarna.
83 NFS Delgobe 4, 5, jfr. Storaker 1935, 46.
84 EU 8936, ULMA 31, 2 Dalsland, EU 52316, Småland, EU 51998 Lappland, EU 54326 Småland.
85 F.eks. IFGH 3179 Värmland, EU 54326 Småland, Borchgrevink 1956, 21 Sogn og Fjordane.
86 EU 16524 Västergötland, jfr. IFGH 5247, 19 Halland.
87 Levander 1946b, 12 Dalarna, liknande EU 51916 Västergötland, ULMA 4020, 14 Dalarna.
88 Bergens arbeiderblad 21.9.74, jfr. Erikson et al. 1973.
89 EFI Gruppeoppgave H1974: Angstfremjande tradisjon.
90 Piø 1958 og 1966.
91 EU 51921 Småland, jfr. EU 52316, EU 54326 Småland, EU 53242 Halland, IFGH 5110, 40 Västergötland, KU 423 Medelpad, EU 51998 Lappland.
92 Bergen 1975.
93 Storaker 1935, 46, jfr. NFS K. Bugge 3, 8.
94 EU 51979, jfr. EU 54326.
95 Eigne oppl.
96 EU 9593.
97 F.eks. NFS Bergstøl 3, 21, NFS K. Bugge 3, 158, NFS Hermundstad 2, 19; 8, 46, NFS Rong 3, 34, NFS Agerholt 2, 14, NFS Krogh 1, 15f., NFS Talleraashaugen 1, 34, NFS Westhassel 7, 54, EFA Dethloff 1, 75, Storaker 1923, 39; 1935, 48; 1941, 49, Aune 1939, 10, Røstad 1931, 114, Strompdal 1929, 78, Opedal 1934, 191.
98 Harbe 1956, 19.
99 Piø 1973, 21.
100 Opedal 1934, 191.
101 Storaker 1935, 48.
102 M. Moe 1924, 101.
103 EU 18595.
104 Hermundstad 1961, 181, jfr. NFS Hermundstad 3, 60, Hermundstad 1955, 100f.
105 EU 8643 Dalarna.
106 EU 51979 Småland, jfr. EU 52128 Uppland, IFGH 5541, 8 Bohuslän.
107 Strompdal 1929, 78.
108 F.eks. NFS Hult 1, 14, NFS Nauthella 3, 12 og 4, 9, NFS Krogh 1, 15, NFS Kruken 10, 32f., NFS Sogge 1, 16, NFS Talleraashau-

gen 1, 34 og 47, NFS Vigeland 2, 19, NFS Westhassel 3, 39, Storaker 1924, 87; 1935, 45.

109 F.eks. Sverige: IFGH 5832, 7 Värmland, EU 52041 Västmanland. Tyskland: HdA 1, sp. 1196–99.

110 EU 53242 Halland.

111 EU 52958 Värmland, jfr. EU 52316, EU 54321 Småland, IFGH 5797, 5 Västergötland.

112 F.eks. NFS Delgobe 4, 49 Hordaland, Storaker 1935, 48; 1938, 43f., NFS Agerholt 2, 439, NFS K Bugge 6, 175, NFS Hult 2, 65, NFS O Knutsen 3, 28, NFS Rong 3, 34.

113 Storaker 1935, 48.

114 Ein god oversikt over norsk tradisjon i Høeg 1974, 68–72 og passim.

115 FSF VII:3, 48.

116 EFA Barneskremme 1. Bergen.

117 Ibid.

118 EU 21806 Västergötland.

119 NFS Westhassel 7, 12 V.-Agder.

120 Storaker 1935, 47.

121 EU 18595 Lappland.

122 Bjarvin 1950, 46.

123 DFS acc 1904/26, vol. 1, 56. Oppt. av Eva Wigström. Jfr. Harbe 1956, 20, EU 8936 Dalsland, EU 5251 Ångermanland, Nordiska museet. Hammarstedtska arkivet. Husdjur II.

124 Storaker 1935, 47.

125 NFS Rogge 1, 11 Nordmøre.

126 Levander 1946b, 14.

127 Bergstrand 1962, 198.

128 EU 52055 Skåne.

129 Högstedt 1970, jfr. Møller 1940, Kummer 1931/32, Liebl 1957.

130 Møller 1940, 221–27.

131 Atlas der deutschen Volkskunde 4. Kart 74, jfr. Beitl 1942.

132 Atlas der deutschen Volkskunde 1. Kart 18/19.

133 Liebl 1957, kart 202–05, komm. 313ff, Pinon 1973, 18f.

134 Interv. 13/12 75 med Rigmor Frimannslund-Holmsen.

135 Interv. med Ragnhild Ullern-Hansen des. 1975.

136 IFGH 3334, 22 Värmland.

137 EU 51355 Uppland.

138 IFGH 1513, 58 Dalsland.

139 Hauge 1975, 174.

140 Högstedt 1970, 125.

141 Geiger 1946, jfr. Liebl 1957, 335.

142 Av den omfattande litteraturen kan nemnast Wolf 1852, 162ff., Mannhardt 1858, 225f., 668ff., Sebillot 1904, 335ff., 1905, 232ff., 1906, 515f., Helm 1913, 160f., Snittger 1916 passim, spes 104–13, Dieterich 1925, 18ff., Lauffer 1934, 93ff.

143 von Sydow 1941, 9.

144 Samuelsen 1966, 38.

145 Hult 1937, 82, jfr. Borchgrevink 1956, 67, Fjellstad 1966, 145, Eskeröd 1947, 43.

146 Nergaard 1927, 86.

147 Leem 1923, 90. Nils-Arvid Bringéus arbeider med dette emnet, han har sendt ut ei spørjeliste og først på grunnlag av ein slik spesialstudie vil det vera grunnlag for å vurdera Leems opplysning.

148 Asbjørnsen 1870, 78, jfr. Norsk ordbok 1, sp. 751.

149 Ordbok öfver Svenska språket. Utg. af Svenska akademien. Bd. 4. Lund 1916, sp. 3492f. med vidare eksempel frå Bellman, C. Eichhorn og A. A. Grafström. Jfr. Hellquist 1957, Bd 2, 421.

150 Feilberg 1894/1904, Bd 2, 739.

151 Ibid, 445.

152 Ellekilde 1924, 457. Jfr. Ordbog over det danske sprog. Bd. 2. Kbh. 1920, sp. 882 blund, bd. 13. Kbh. 1932, sp. 73 lukøje.

153 Ranke 1935/36, sp. 939.

154 EU 52958 Värmland.

155 Levander 1946b, 18f.

156 Ibid. 19.

157 EU 52316 Småland.

158 Storaker 1935, 47.

159 Tillhagen/Dencker 1950, 233–38; Tillhagen 1969, 75; Høeg 1974, 68–70 og under oppslagsord for groblad 509, smalbladkjempe 505, gras 224, 380f., løvetann 628, prestekrage 283, bregner 330; Nordhagen 1947, 30; Brøndegaard 1962 og 1976.

160 Jfr. KB manus Ws 9:1 Nyblén: Samlingar i Folkmedicin 1, kap. 5, 7. Skåne.

161 Steen 1974, 51.

162 Jfr. Opie 1970, 306–08.

163 Oftedal 1972, 178f., Simonides 1975, 105: Neu ist die Wahrsagung aus Autoregistrationsnummern, und zwar müssen in den Nummer nebeneinander zwei gleiche Ziffern stehen. Die Ziffern werden folgendermassen gedeutet

00 Überraschung	55 Kuss
11 einer Freundin begegnen	66 eine Neuigheit
22 grosse Liebe	77 eine schlechte Note in der Schule
33 Untreue	88 Zank
44 Unfall	99 Ende der Liebe

Forkortingar

DFS =Dansk Folkemindesamling, København.

EFA =Etno-folkloristisk arkiv ved Etno-folkloristisk institutt, Universitetet i Bergen.

EU =Etnologiska undersökningen vid Nordiska museet, Stockholm.

IFGH =Institutet för folkminnesforskning vid Göteborgs högskola, Göteborg.

LUF =Lunds universitets folklivsarkiv, Lund.

NFS =Norsk folkeminnesamling, Institutt for folkeminnevitskap, Universitetet i Oslo.

ULMA =Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala.

Litteratur

Alver, Brynjulf, Dag og merke. Folkeleg tidsrekning og merkedagstradisjon. Oslo 1970.

Amades, Joan, Los ogros infantiles. (Revista de dialectologia y tradiciones populares 13, 1957, 254–85.)

Asbjørnsen, P. Chr., Norske Huldre-Eventyr og Folkesagn. 3. Udg. Chra. 1870.

Atlas der deutschen Volkskunde. 1. Lief. Karten 18–21. 4. Lief. Karten 72–74. Lpz. 1937–38.

Aune, Hermann, Skikk og tru. Folkeminne frå Gauldal. Oslo 1939. (NFL 42.)

Beitl, Richard, Der Kinderbaum. Brauchtum und Glauben um Mutter und Kind. Berl. 1942.

Bergstrand, C.-M., Gammalt från Ale härad. Göteborg 1965.

–, Gammalt från Kind 1. Säffle 1959.

–, Gammalt från Orust. Göteb. 1962.

Bielander, Jos, D' Hammersieda und andere Kinderschreckgestalten. (Schweizer Volkskunde 43, 1953, 94–97.)

Bjarvin, Kjellfrid, Fra fibelbrett til moderne ABC'er. En studie over norsk ABC-litteratur. Oslo 1950.

Borchgrevink, Louise Storm, Frå ei anna tid. Folkeminne frå Nordfjord. Oslo 1956. (NFL 78.)

Brox, Arthur, Folkeminne frå Ytre Senja. Oslo 1970. (NFL 105.)

Brøndegaard, V. J., Danske børnelege med blomster og andre plantedele. (Sprog og kultur 22, 1962, 11–76.)

–, Ønskeknude og lykkekrans. (Danske studier 1976, 76–86.)

Bugge, Kristian, Folkeminne-optegnelser. Oslo 1934. (NFL 31.)

Clark, W. H., Religionspsykologi. Sth. 1971.

Dahl, Theodor, Under Jærens himmel. Stavgr. 1942.

Dieterich, Albert, Mutter Erde. Lpz. 1925[3].

Ellekilde, Hans, Ole Lukøje. (Salmonsens Konversationsleksikon 18, 1924, 457 f.)

Erikson, Kerstin et. al., „Varulven finns, gör den inte?" En studie i ryktesspridning. (Tradisjon 3, 1973, 13–30.)

Eskeröd, Albert, Årets äring. Etnologiska studier i skördens och julens tro och sed. Sth. 1947.

Eylenbosch, Ernest, Hoe heet de kinderschrik in West-Brabant? (Eigen Schoon en De Brabander 46, 1963, 378–81.)

Feilberg, H. F., Bidrag til en Ordbog over jyske Almuesmål. 2. Kbh. 1894/1904.

FSF VII:1: Finlands svenska folkdiktning. VII:1. *G. Landtman,* Folktro och trolldom. Övernaturliga väsen. Helsingf. 1919.

FSF VII:3: Finlands svenska folkdiktning. VII:3. *V. E. V. Wessman,* Folktro och trolldom. Människan och djuren. Helsingf. 1952.

Fjellstad, Lars M., I grendom. Folkeminne frå Eidskog 3. Oslo 1966. (NFL 98.)

Gagnér, A., Gammal folktro från Gagnef i Dalarna. Malmö 1918.

Gamalt frå Vestfold 2. Utg. av *R. Nordby.* Sandefj. 1933.

Geiger, Paul und *R. Weiss,* Aus dem Atlas der schweizerischen Volkskunde. (Schweizerisches Archiv für Volkskunde 43, 1946, 221–71, spes. 238–41.)

Grimstad, Edvard, Etter gamalt. Folkeminne frå Gudbrandsdalen 1. Oslo 1945. (NFL 58.)

Harbe, Daniel, Folkminnen från Edsbergs härad. 2. Upps. 1956.

Hauge, Alfred, Barndom. Oslo 1975.

Haukdal, Jens, I skreddartimen. Folkeminne frå Gauldalsbygdene. Oslo 1961. (NFL 87.)

HdA = Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 1–10. Berl. 1927–42.

Hedlund, Märta, Barnets uppfostran och utbildning i en storfamilj. (Folkliv 7/8, 1943/44, 72–89.)

Hellquist, Elof, Svensk etymologisk ordbok. 3. uppl. Lund 1957.

Helm, K., Altgermanische Religionsgeschichte. 1. Heidelb. 1913.

Henry, P. L., The Goblin Group. (Études Celtiques 8:2, 1959, 404–16.)

Hermundstad, Knut, I kveldseta. Gamal Valdres-kultur 6. Oslo 1955. (NFL 75.)

–, Kvorvne tider. Gamal Valdres-kultur 7. Oslo 1961. (NFL 86.)

Honko, Lauri, Geisterglaube in Ingermanland 1.

Hels. 1962. (FFC 185.)
Hoppál, Mihály, Gyerekijsztök. [Kinderschreckgestalten] 1. (Népi Kultúra – Népi Tarsadalom 2–3, 1969, 247–62.)
Hult, Ruth, Østfoldminne. Oslo 1937. (NFL 39.)
Høeg, Ove Arbo, Planter og tradisjon. Floraen i levende tale og tradisjon i Norge 1925–1973. Oslo 1974.
Högstedt, Carin, Storken i den folkliga föreställningen. (Varbergs museum årsbok 21, 1970, 119–58.)
Johansson, Hugo, Hyssna en socken i Mark. Borås 1952.
Kummer, [Bernhard], Kinderherkunft. (HdA 4, 1931/32, sp. 1342–60.)
Lauffer, O., Kinderherkunft aus Bäumen. (Zeitschrift für Volkskunde NF 6, 1934, 93–106.)
Leem, Knut, Norske Maalsamlingar fraa 1740-aari. Utg. av T. Hannaas. Kra. 1923.
Levander, Lars, Barnavård i Övre Dalarne vid 1800-talets mitt. Sth. 1946a.
–, Barnuppfostran på svenska landsbygden i äldre tid. Sth. 1946b.
Lid, Nils, Joleband og vegetasjonsguddom. Oslo 1928.
Liebl, Elsbeth, Herkunft der Kinder. (Atlas der schweizerischen Volkskunde. Basel 1957, 2. T. 4. Lief. Karten, Kommentar 313–43.)
Loorits, Oskar, Grundzüge des estnischen Volksglaubens 1–3. Upps. 1949–57.
Mannhardt, W., Germanische Mythen. Berl. 1858.
Michelsen, Peter, Den sorte mand i brønden. (Budstikken 1958, 65–70.)
Moe, Moltke, Folkeminne frå Bøherad. Oslo 1924. (NFL 9.)
Moe, Ragnvald, Dalbygg og utfjerding. Folkeminne frå Salten 4. Oslo 1957. (NFL 79.)
Myrvang, Finn, Huh-tetta, Folkeminne ifrå Andøya. 1. Oslo 1964. (NFL 91.)
Møller, J. S., Moder og barn i dansk folkeoverlevering. Kbh. 1940. (Danmarks folkeminder 48).
Nergaard, Sigurd, Hulder og trollskap. Folkeminne fraa Østerdalen 4. Oslo 1925. (NFL 11.)
Nielsen, Erik Kaas, Det lille folk. Kbh. 1965.
Nilsson, Martin P:n, Ny folklore och gammal folktro. (Folkminnen och folktankar 1941, 89–100.)
Nilsson, Ragnar och *C.-M. Bergstrand,* Folktro och folksed på Värmlandsnäs. Folkminnen från Näs härad 3. Säffle 1962.
Nordhagen, Rolf, Kappilaup, kobbeloppe og kappegullkåre. Norske dialektnavn på løvetann. (Maal og minne 1947, 27–69.)
Norsk ordbok. 1. Oslo 1966.
Oftedal, Aud, Stavangerbarns muntlige tradisjoner. Mag.avh. Bergen 1972.
Opedal, H. O., Makter og menneske. Folkeminne ifrå Hardanger 2. Oslo 1934. (NFL 32.)
–, Makter og menneske. Folkeminne ifrå Hardanger 3. Oslo 1937. (NFL 38.)
Opie, Iona and *Peter,* The Lore and Language of Schoolchildren. Oxf. 1970.
Ordbog over det danske sprog. 2 og 13. Kbh. 1920, 1930.
Ordbok öfver svenska språket. Utg. af Svenska akademien. 4. Lund 1916.
Pinon, Roger, L'enfance en Wallonie. Liège 1973.
Piø, Iørn, En moderne skillingsvise. (Danske studier 1958, 107–111.)
–, Et barnemord i visetraditionen. (Vind-rosen 13, 1966, 5–7.)
–, Den lille overtro. Håndbog om hverdagens magi. Kbh. 1973.
Ranke, Kurt, Kinderschreck. Popanz. (HdA 4, 1931/32, sp. 1366–74.)
–, Sandmann. (HdA 7, 1935/36, sp. 939.)
Røstad, Anton, Frå gamal tid. Folkeminne frå Verdal. Oslo 1931. (NFL 25.)
Salomonsson, Karl, Gammal tro och sed i en smålandssocken i tjugonde seklet. (Hyltén-Cavalliusföreningens årsbok 1934, 93–144.)
Samuelsen, Jakob Andr., Folkeminne frå Modum. Tilrettel. av Kai Hunstadbråten. Oslo 1966. (NFL 97.)
Sebillot, P., Le folk-lore de France 1–3. Paris 1904–06.
[*Sierksma, Klaes*] Okke Haverkamp, Als 't kindje binnenkomt ..., en folkloristische wandeling langs de oorsprong van ous Nederlandse volk. Rutgers 1948.
Simonides, Dorota, Kinder als Träger der Tradition am Beispiel Polens. (Schweizerisches Archiv für Volkskunde 71, 1975, 97–107.)
Skrindsrud, Johan, På heimleg grunn. Folkeminne frå Etnedal. Oslo 1956. (NFL 77.)
Snittger, Bror, Storken som livsbringare i våra fäders tro. (Fornvännen 1916, 104–118.)
Steen, Sverre, Guttene i gaten. Oslo 1974.
Storaker, Joh. Th., Tiden i den norske folketro. Kra 1921. (NFL 2.)
–, Rummet i den norske folketro. Kra 1923. (NFL 8.)
–, Elementerne i den norske folketro. Kra 1924. (NFL 10.)
–, Menneskelivet i den norske folketro. Oslo 1935. (NFL 34.)
–, Mennesket og arbeidet i den norske folketro. Oslo 1938. (NFL 41.)
–, Sagn og gaader. Oslo 1941. (NFL 47.)

Strompdal, Knut, Gamalt frå Helgeland. Oslo 1929. (NFL 19.)
–, Gamalt frå Helgeland 2. Oslo 1938. (NFL 40.)
Sundén, Hj., Barn och religion. Karlskrona 1974.
von Sydow, C.-W., The Mannhardtian theories about the last sheaf and the fertility demons from a modern critical point of view. (Folklore 1934, 291–309, opptr. i Selected papers on folklore. Cph 1948, 89–105.)
–, Gammal och ny traditionsforskning. (Folkkultur 1941, 11–102.)
–, Religionsforskning och folktradition. (Folkminnen och folktankar 1941, 3–21.)
Therkildsen, Marianne, Bondens børn. Om studiet af opdragelse og kulturell indlæring i 1800-årenes danske bondesamfund. (Folk og kultur 1974, 90–116.)
Tijskens, Jean-Paul, Le noms du croquemitaine en Wallonie. (Enquêtes du Musée de la Vie Wallonne 10, 1965 publ. 1968, nos 117/20, 257–392; 11, 1966, publ 1970, nos 121/24, 1–60.)
Tommola, Birgitta, Yliluonnolliset olennot lastenpelotuksena. [Die übernatürlichen Wesen als Kinderschreck.] Hels. 1955. (Suomi 107:2.)
Turesson, Gunnar, Värmländska kulturtraditioner [1]. Äldsta dikten och musiken. Sth. 1960.
Velure, Magne, Tradisjonen om fossegrimen og nøkken. Ein genreanalytisk studie. Bergen 1972.
Weiser-Aall, Lily, Julenissen og julegeita i Norge. Oslo 1954.
Widdowson, John, The Bogeyman: Some preliminary observations on frightening figures. (Folklore 82, 1971, 99–115.)
Wolf, J. W., Beiträge zur deutschen Mythologie. 1. Gött. 1852.
Åhs, Ewert S., Något om Glyx. (Skansvakten 44, 1959, 24–26.)

Summary

Children's beliefs: a factor in the process of culture learning

There has been a tendency in folklore research to treat children's concepts from the point of view of adults. Most concepts are characterized as fictions or games because adults do not believe in them. On the other hand it is the intention or desire of adults that children *should* believe in them. They can be properly understood only when also seen from the child's point of view. We may then speak of belief concepts which may lead to supranormal experiences and memorates. They can then be seen as a stage in the process of socialization and analyzed as factors in the child's physical, social and cultural adaptation.

One large complex is made up of the scare tradition. A huge number of boggeymen or frightening characters are used to keep children away from dangerous places and activities, to imprint norms and customs, respect and obedience.

The material investigated has been grouped according to place and activity.

The well-man pulled children down into wells. In the case of water barrels, rivers and lakes, children were frightened with dangerous beings which could take them. There are also a great number of locally delimited designations. Even a supranormal being such as the male water sprite "Näcken" could be "adapted" to frighten children.

In the forest and fields there were other dangerous supernatural beings. To keep children indoors in the evening they were frightened with various "creatures of the night".

In the house there were the attic-man, the cellar-man and so on. Some boggies were only named at special times of the year, e.g. the Christmas goat and "Jultomten" (approx. Saint Nicolaus). Others were more unspecified. In order to make these scare figures more effective it happened that adults disguised themselves and played the role of the boggeymen. On other occasions the children had spontaneous experiences of the scare figures without adult participation and memorates then arose. People were also used as scare figures, the pastor, sweep, constable, vagabonds, tinkers and gypsies.

A number of prescriptions and proscriptions were associated with fixed sanctions. Often it was a case of learning customs and norms. 'If you swear, the preacher will come and cut off your tongue.' 'He who walks backwards pulls his parents down to Hell.'

On certain occasions adults sought to delay the process of socialization e.g. in "explaining away" where babies came from. The most common explanation is that the midwife or the stork brings them or that they are found out in natural surroundings. Sleep was explained with the figures "Jon Blund" or "Ole Lukkeøye" (approx. John Blink, Ollie Shuteye).

Sexual roles were imprinted with prohibitions and punishments for boys playing girls' games or doing women's work, and the opposite for girls.

A large number of divination games belong somewhere between games and belief. Via them interest is turned toward marriage, economy, social status and the like. This finds its expression in oracular rhymes and in divinations such as blowing the fluff and seeds from a dandelion.

Under certain conditions a wish may come true or one may find something. This may occur when according to fixed rules the child has counted one hundred of some more or less unusual object.

Children also have a great number of conceptions about luck and bad luck e.g. that it is good luck to have two identical ciphers in a ticket number. Until now little material about this tradition has ben collected.

By means of this complex of concepts the child learns to master his physical environment, to learn norms and customs, to be trained in specific thought and life patterns.

Reimund Kvideland, M. A.
Curator at the Institute of Folkloristics and Regional Ethnology, University of Bergen, Norway

Lagom lycka är bäst

Magiska föreställningar i dag

Leea Virtanen

Magi och trolldom är allmänna begrepp med många olika beståndsdelar, som det är svårt att finna en gemensam nämnare för. När man praktiserar magi, utnyttjar man orsak och verkan i ett förhållande, som dock inte leder till resultat på det sätt man har föreställt sig. Magi kan definieras som föreställningar och sedvänjor, i själva verket grundlösa och oförenliga med den grad av upplysning, som har uppnåtts i det samhälle man tillhör(1). Vad som vid någon tidpunkt anses för magi beror i varje fall till avgörande del på den kunskapsnivå, som hör tidsskedet till(2). Teoretiserande generaliseringar av magins funktion har ingen betydelse, om man inte samtidigt klargör vilket beteende och vilken kulturmiljö det är fråga om.

Man föreställer sig gärna att den ökade bildningen och den vetenskapliga utvecklingen har förändrat människan så mycket, att hon inte längre söker sin tillflykt i magiska tankebanor. Emellertid skall man inte vänta sig, att vidskepliga sedvänjor kommer att försvinna eller ens minska i takt med ytterligare framsteg inom vetenskap eller teknologi, ty deras förekomst beror mera på omedvetna emotionella än medvetna intellektuella faktorer(3). Detta konstaterande av Judd Marmor, forskare i psykiatri, skall jag belysa med ett exempel från vår tid på tänkesätt, som bottnar i magi, nämligen fruktan för olycka, väckt på grund av framgång eller tur och försök att gardera sig mot denna olycka. När människan har uppnått lycka och framgång, blir hon lätt beklämd och börjar frukta att hennes tillfredsställelse, självsäkerhet, oförsiktiga ord eller känsloläge förorsakar, drar till sig eller åtminstone förebådar olycka. Oraklet är då hennes eget emotionella tillstånd, som hon fruktar att ödet, något som undermedvetet hotar i världsalltet, skall reagera inför och vederbörligen straffa.

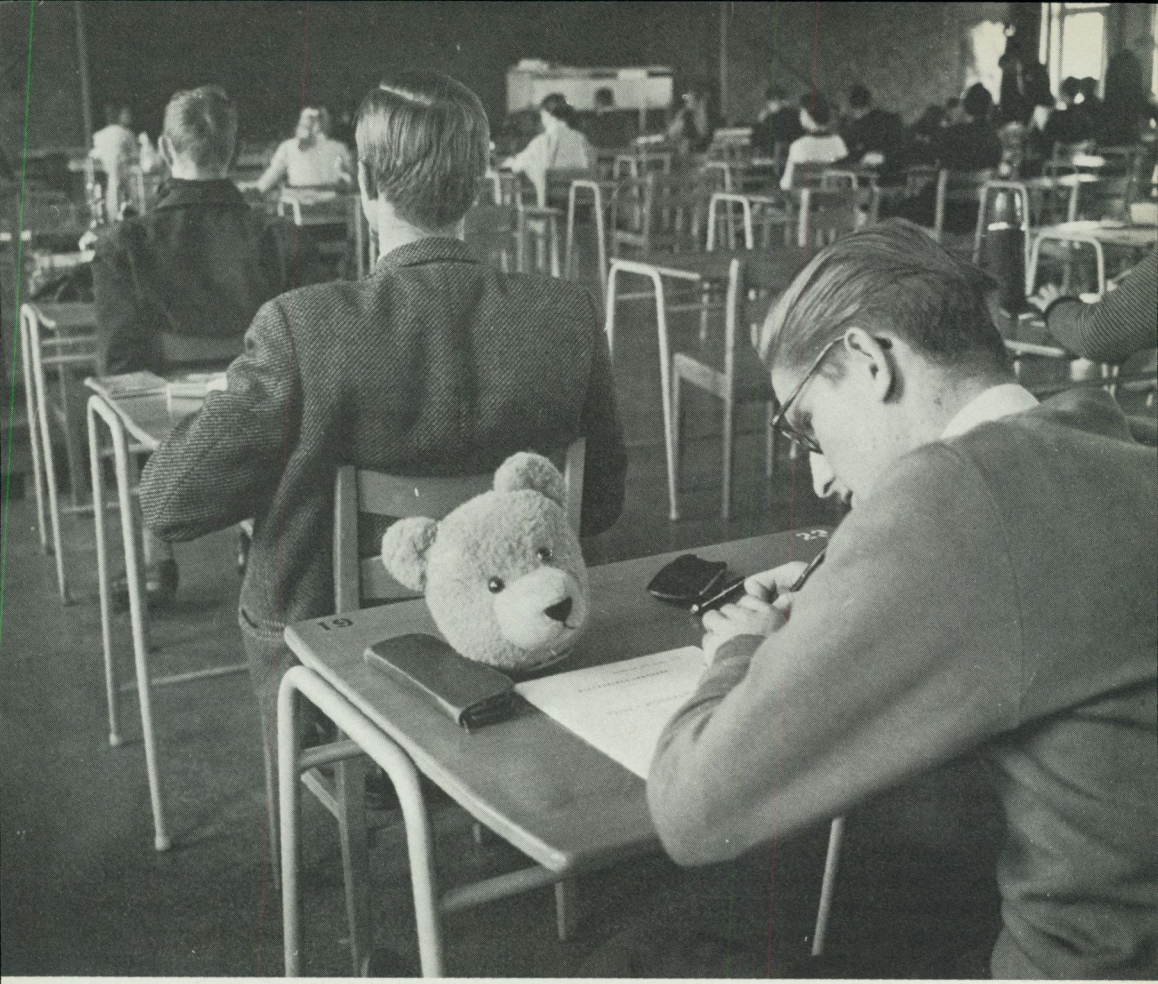
Till de grundläggande svårigheterna i magiforskningen hör uppteckningarnas lakonism. Det är svårt att hitta konkreta exempel på den företeelse som skall utforskas. I allmänhet är vidskepelse (superstition), enligt Dundes, en traditionell företeelse, bestående av ett eller flera villkor och ett eller flera resultat. Ibland kan någonting man företar sig vara "orsaken" till resultatet. Det är fråga om magi när man säger: "Om du slår sönder en spegel (tecken), kommer du att få sju års olycka (resultat), om du inte samlar upp skärvorna och kastar bort dem i rinnande vatten (avvändning)"(4). Dundes utgår således inte från pseudovetenskap eller oriktig logik, utan helt enkelt från orsak och verkan. Svårigheten är emellertid den, att en del av de magiska föreställningarna och uppfattningarna inte blir verbaliserade. Det finns knappast någonstans arkiverat uppteckningar i stil med: "När du känner dig lycklig, följer det olycka efter" eller "Om du berömmer dig själv, skall du ta i omålat trä". Att knacka i omålat trä lär man sig direkt av situationen, och det är inte lätt att göra uppteckningar om bara delvis medvetna tankegångar. Även om föreställningen är verbaliserad, är det svårt att beskriva den betydelse den kan ha för ens uppförande i individuellt och kollektivt hänseende. Vid tidigare insamlingar har man inte ens beaktat det. Man talar inte heller gärna om magiskt inflytande på relationerna mellan människor, åtminstone

inte öppet, i ett samhälle där man tror på magi.

Nu för tiden har många människor en preciserad uppfattning om sitt eget tänkesätt och anser sig själva för "rationella" och sin världsbild "vetenskaplig". Det finns knappast en klar gräns mellan en rationell eller irrationell världsåskådning, utan i vars och ens medvetande går olika uppfattningar och trosföreställningar in i varandra. Största delen av den information av vilken människan är beroende, när hon formar sitt liv, uppfyller inga höga krav på verifiering. Ryktesundersökningar visar på ett dramatiskt sätt, hur folk i brydsamma vardagssituationer litar på vad de får höra av andra, och också för vetenskapsmannen kan utgångspunkten vara en naiv sanningsuppfattning, en naiv realism grundad på det sunda förnuftet(5). Tro och otro är inte heller självklara motsatser, vilket redan den kände filosofen Eino Kaila påpekade med exemplet om trollkarlen i Lappland, som vill förgöra sina fiender. Trollkarlen gör en docka som liknar fienden, och när han genomborrar dockan med en nål, tror han att han skadar fienden själv. "Ungefär på samma sätt beter vi oss i tillstånd av stark affekt, när vi river sönder bilden av en misshaglig person. Vi säger ju inte, när vi förstör bilden, att vi tror att vi skadar personen på bilden. Hur stark är lappens tro? 'Tro' och 'otro' är inte varandras raka motsatser utan de ingår i varandra på många punkter. Den framstående psykopatologen Janet har en gång sagt, att de psykiskt sjuka *i själva verket* inte ens tror på tre fjärdedelar av de inbillningar de omhuldar. Att pröva sanningshalten är ett av de specialiserade förhållningssätt, som förekommer på hög utvecklingsnivå, medan tro och försanthållande står närmare varandra på lägre nivå"(6).

På ett visst medvetandestadium upplevs själva tankarna och emotionerna som betydelsefulla. Man vet om det bakvända i sitt tänkesätt och tror ju inte på det, men man tror ändå, därför att man är rädd. En annan möjlighet är att farhågorna delvis är omedvetna men ändå inverkar på ens uppförande och visas upp för andra i något slags rationaliserad form. När det gäller rädsla som väckts av framgång är skillnaden hårfin mellan magiskt tänkande och ett vedertaget, socialt uppförande. En del motiverar sin fruktan mycket förnuftigt – livet har gjort dem misstänksamma, deras rädsla är bara livserfarenhet (uttryckt i ordspråk som "Man vet vad man har men inte vad man får"). Man glider nästan omärkligt in i ett magiskt tänkande om man upplever lycka som en automatisk orsak till olycka. Man menar också att det känns snopet om man skryter eller verkar självsäker inför någonting som sedan inte går att genomföra lyckligt. Här kommer man igen in på magiska tankegångar i det avseendet att man upplever prat och skryt som orsak till besvikelse. Om man hade hållit tyst hade allt gått väl.

Materialet för min undersökning utgörs av intervjuer, som studerande i ämnet folkloristik gjorde som övningsarbete under min föreläsningsserie 1974–75. Avsikten var främst att samla uppgifter om erfarenheter eller upplevelser, som de intervjuade ansåg "oförklarliga". Studenterna fick själva välja sina intervjuobjekt (vanligen studiekamrater, föräldrar, far- eller morföräldrar). Man behövde inte uppge namn, men däremot kön, ålder, yrke och liknande uppgifter. Det visade sig att uppgifterna inom den här motivkretsen inte samlades under spontant berättande, utan det räckte med en direkt fråga: "Kan lycka förvandlas till olycka om man verkar alltför säker, t.ex. om man öppet säger 'det går bra för mig'?" Frågor av den typen ingår i 33 intervjuer; dessutom har jag gjort kompletterande intervjuer. Även om materialet inte motsvarar statistiska krav, är de karaktäristiska drag som framkommit värda uppmärksamhet. Det tycks ha befrämjat ett förtroendefullt förhållande mellan intervjuaren och den intervjuade att diskutera frågor om lyckan. Man skulle överhuvudtaget inte kunna få en tillförlitlig uppfattning om motivkretsen med slumpmässiga stickprov eller formulär där man kryssar för i rätt ruta.



1. Vid examenstillfällen tillgrips ofta lyckobefrämjande magi. Här har en maskot fått följa med på studentskrivningen. Foto Pressens Bild.

Aktualisering av rädslan

Rädsla uppkommen efter framgång är särskilt aktuell i vissa situationer i livet, då människan på grund av oförsiktighet kan förstöra sin goda tur. Man måste vara försiktig när man talar om sin hälsa; nuförtiden tycks hälsotillståndet uttryckligen höra till de ämnen man bör akta sig allra mest för. När man tillfrisknar efter en sjukdom får man inte berömma sin snabba förbättring, och det är i allmänhet inte heller värt att prisa sin goda hälsa utan att knacka i trä. En 21-årig informant berättade, att han hela vintern hade klarat sig undan alla slags sjukdomar och åkommor, men när han hade berättat det för andra blev han dagen därpå genast sjuk och fick feber. Enligt en annan informant räcker det med att bara tänka på det.

Fastän jag inte gör annat än tänker att jag inte ännu har fått den eller den sjukdomen, så är jag nog nästa dag åtminstone förkyld.

– – – Man skall aldrig gå och skryta över att det går för bra, eller nåja, i alla fall bra. Jag råkade

säga åt en kund, som klagade över sin hemska influensa, att jag inte hade haft förkylning, snuva eller nånting, hur har jag kunnat hålla mig så frisk. – Sen, bara ett par timmar efter att kunden hade gått, var jag sjuk som bara den. Ordentligt förkyld, med feber.

På samma sätt var det när min väninna och jag kom hem tillsammans från en bjudning hos en bekant. Hon berömde vår lilla pojke för att han var väl utvecklad och såg så frisk och duktig ut. Och när vi sen kom hem hade pojken fått någon sorts utslag. Doktorn sa det var vattkoppor – en så pass ovanlig sjukdom till och med – – – och just precis enda gången det barnet har fått beröm (kosmetolog, kvinna, 30 år).

I modern tid är det här en sällsynt uppteckning i det avseendet, att berömmet från en annan person liksom automatiskt skadar barnets hälsa. Tidigare ansågs andras illvilja, t.ex. ett ont öga eller avund vara främsta orsaken till att lyckan gick sin kos. Förgörarens ord och följderna därav kunde stå i en märklig kontrast, vilket Loorits påpekar; barnet berömdes för skönhet och hälsa, varefter det insjuknade. Om barnet inte insjuknar, fastän det har fått beröm, är det ett bevis på att den som berömmer inte är illvillig(7). I det relaterade fallet tycks informanten mena att beröm av någon som inte har ont i sinnet är orsak till att lyckan går om intet, på samma sätt som när man berömmer sin egen hälsa.

Ofta insjuknar berättaren genast, eller bara ett par timmar efter det han har lovordat sin hälsa. Det är möjligt att man har klart för sig att en sjukdom är på väg långt innan den bryter ut. Smygande symptom på en förkylningssjukdom kanske inte uppfattas medvetet, med de finns där i alla fall, och just detta får människan att speciellt uppehålla sig vid sitt hälsotillstånd.

Ett annat särskilt ömtåligt område är enligt intervjuerna ett halvfärdigt eller ofullbordat arbete. En studerande i folkloristik uppger att både hon och hennes bekanta försöker skydda sina magisteravhandlingar under arbete från det "onda ögat". De kontrollerar noga med vem de talar om sitt arbete och för vem de visar det. Det är svårt att säga, om forskarens ovilja att tala om avhandlingen som han håller på med bottnar i en önskan att behålla idéerna för sig själv och bevara någon sorts andlig integritet, eller om det är knappt medvetna primitiva farhågor som inverkar.

Min man nämnde aldrig ett ord i förväg om sina kompositioner. Han sa, att man ju inte kunde veta om inspirationen mitt i allt tog slut, och så blev inte arbetet vad det borde. Det är mycket illa att på förhand säga t.ex. till idrottsmän, att vi nog vinner, när det nu är si eller så (kvinna f. 1908).

En liknande föreställning om tur kunde jag konstatera 5.4.1975 vid ishockeymatchen mellan Finland och Sovjetunionen. Åskådarna (arbetsledare 47 år, studerande 21 år), bägge män, blev hemskt upprörda då reportern berömde spelet i det finska laget, när läget efter tre perioder av matchen var 4–4. De ansåg det var reporterns obetänksamma yttrande mer än det finska lagets spel, som var orsaken till att slutresultatet blev 4–8 (studentska).

Det är uppenbart att föreställningar om lycka nu som förr förekommer rikligast och intensivast på de områden i livet, där framgången inte kan garanteras eller regleras. Exempel därpå är hälsa och sjukdom samt arbete, som fordrar stark koncentration för att lyckas. Lotto, bingo, tippning, vår tids hasardspel, har gett upphov till en mångskiftande och vittförgrenad vidskepelse, t.ex. föreställningar om hur man skall välja numren, hur kupongerna skall lämnas in (man skall komma baklänges ut genom dörren), hur man skall bete sig när man köper penninglotter (spotta tre gånger) etc.

I ovanstående exempel är det individen själv som omintetgör lyckan om hon uppträder oförsiktigt. Men också oväntad framgång och lycka enbart kan ge upphov till ångestkänslor: "Det går på tok om man plötsligt och i onödan har tur"; "det bådar inte gott om allt går bra, det slutar nog illa" osv.

Före vinterkriget var allt så bra som det kunde vara på den tiden, och då sa man ofta att det nog var illavarslande med det här välståndet. Efter någon tid bröt vinterkriget ut (husmor född 1906).

Min väninna, som inom arbetslivet är känd som en mycket förståndig typ, väntar nu dåliga tider



2. Bingo hör till de hasardspel i vår tid som har gett upphov till nya vidskepliga trosföreställningar. Foto Pressens Bild.

(hon är faktiskt bekymrad), för allt har gått så bra för henne den senaste tiden – hon har blivit färdig med sin examen, fått ett nytt och bra jobb och hittat "mannen i sitt liv". (Insamlaren påpekar att väninnans pappa faktiskt dog, när samlingen var under renskrivning.)

Försiktighetsåtgärder

Att det uttryckligen är fråga om magiska tankegångar framgår av de försiktighetsåtgärder man vidtar för att skydda sig mot olycka.

1. Man bör undvika att skryta, att visa sig säker i förtid, att verka alltför säker på sig själv. Många ordspråk betonar starkt dessa normer: "Efter glädje kommer sorg", "Ropa inte hej förrän du är över bäcken", "Högmod går före fall", "Den fågel som sjunger om morgonen kommer i hökrumpan före kvällen"(8). Den stränga försiktigheten i de gamla ordspråken (akta dina ord, akta dig för överdriven glädje, akta dig för beröm, akta dig för att prisa din familj, akta dig för att fika efter mycket) representerar kanske normer i det sociala umgängeslivet(9), men de anknyter uppenbarligen också till uppfattningen att sådant uppförande kausalt faktiskt medför ont. I den

folkliga barnuppfostran har man inte heller gärna sett att barn grimaserar, skrattar eller fnittrar omotiverat. Det sägs att det är ett dåligt tecken och varslar om en mörk framtid, såsom det t.ex. uttrycks i ett mycket allmänt finskt ordspråk, i svensk översättning ungefär: "Av en snorvalp blir nog också karl, men inte av den som skrattar i onödan"(10).

Enligt de intervjuades uppfattning måste man hålla tyst om sin goda tur, man får inte tala om saker och ting innan det är riktigt säkert, och i synnerhet ska man inte förråda halvfärdiga planer. Om man skryter går allt tvärtemot.

Om man vet om någonting positivt som skall inträffa i framtiden, t.ex. att föremålet för en ny kärlek har lovat ta kontakt följande veckoslut, så borde man inte nämna det för någon. Om man berättar det, så sker någonting icke planenligt. Den intervjuade (kvinnlig pol.stud.) hade egentligen inte sådana erfarenheter, men sa att hon ändå "på något sätt" trodde det var så.

Allmänt utbredda är förbuden mot att prova studentmössa eller vigselring, för då får man dem aldrig. Tentamina vid Helsingfors universitet var avgiftsbelagda fram till år 1973. Bland studenterna var det då en vanlig föreställning att det medförde otur om man betalade tentamensavgiften vid första försöket, innan man visste om provet blev godkänt. (För samma avgift fick man försöka på nytt, ifall man blev underkänd.)

I dagligt tal tillgrips ofta onödiga reservationer: "Om Gud så vill", "Den som lever får se", "Kanske nästa år den här tiden, om jag lever och har hälsan" etc.

2. Om man har begått misstaget att visa sin tillfredsställelse över något, kan man ta tillbaka "skrytet" på två sätt, antingen genom att man förringar sin framgång i ord eller knackar i trä.

En intervjuad manlig reporter, 25 år, berättade att när det gick bra för honom eller hans syskon i skolan, och saken kom på tal, så var hans mamma alltid noga med att tillfoga: "Än så länge har det gått bra ..." eller "Åtminstone hittills har det gått fint". Också den intervjuade reportern undviker att vara alltför säker på någonting, för då kan det gå illa.

Orsaken till ett sådant uppträdande har man ansett ligga i den konkurrens som är typisk för västerlandets sociala struktur. Om man är bättre än andra väcker det avund och avoghet hos omgivningen. För att undvika det försöker man förringa sin egen framgång och goda tur. Marmor anför många exempel på hur människor bagatelliserar sina prestationer och förstorar sina svårigheter i stil med "Nåja, visst är det en fin bil, men jag vet inte hur jag skall kunna betala den". Till vidskepliga föreställningar räknar han också företeelsen att en kvinna inte vågar göra kläderna färdiga åt barnet hon väntar förrän i graviditetens slutskede, därför att hon är rädd för att annars förlora barnet. Människor kan plågas av ångest i sin framgång, av det kliniska syndromet "fruktan för framgång", och då kan det tjäna som en tvångsritual att knacka i trä(11).

Att knacka i trä är en av de allmännaste magiska aktiviteterna i vår tid. Freudlärjungen Robert Fliess konstaterar att just de människor som mest högljutt förklarar att de inte är vidskepliga gör det. De låter då en mer eller mindre charmfullt likgiltig attityd åtföljas av ett överseende småleende – de måste knacka i trä för att inte ödet må upphäva det gynnsamma sakernas tillstånd, som de just har uttryckt sin tillfredsställelse över(12).

--- Jag knackar nog i trä. I förra veckan, när vi var i scoutstugan och just pratade om att pojkarnas stuga hade brunnit, då knackade vi alla i trä. --- Det är bara det att det kanske borde vara omålat trä, nu för tiden är det ganska svårt att hitta sådant, när nästan allt trä är målat eller ytbehandlat eller så. --- Men jag tror inte just det är så viktigt. När man utför den här knackningsritualen, så får man en känsla av att man i alla fall har försökt (kvinnlig kemistuderande, 22 år).

Förhastade ord tar jag tillbaka med att knacka tre gånger i omålat trä, och om det händer någonting oväntat, sällsynt eller trevligt, så ritar jag med fingret ett kors på väggen (kvinnlig affärsidkare, 80 år).

Avsikten med att knacka i trä är enligt informanterna att "ta bort skrytet" och

omintetgöra hotande olycka. Det kan samtidigt vara ett socialt inlärt beteende, då ens mamma t.ex. har påpekat att man borde göra så. I allmänhet tjänar magiska handlingar till att lindra ångest. I en situation, som man inte kan påverka "normalt", får man genom magin möjlighet att delta i händelseförloppet, och vilken sysselsättning som helst är bättre än ett betryckt väntande, där människan står hjälplös inför framtiden. "Man får en känsla av att man i alla fall har försökt" som en av de intervjuade uttryckte sig. Sedvänjan, knackningen, kan man ta till även om man bara delvis tror på dess effekt, eller på ett lekfullt sätt, t.ex. att knacka på sitt eget huvud, sin egen "träskalle". Man gör det i alla fall.

3. Att suggerera sig till nedstämdhet fastän man känner sig nöjd är också ett tydligt magiskt handlingssätt. En person kan tycka att allt har gått bra, men fastän han är tillfreds, så börjar han oroa sig för att det i själva verket inte gick bra eller kommer att gå bra. Han sörjer över saken och börjar därför att nytt tro att det i alla fall har gått bra. Tankegångar av det här slaget är uppenbarligen ganska vanliga, även om de är svåra att få fram i ett frågeformulär.

Isynnerhet ont som riktar sig mot en själv kan man motarbeta om man uttrycker sig motsägande. Maskot hjälper inte. Men om man till exempel talar om att man har prov nästa dag, eller rättare sagt om provet redan har varit och mamma frågar hur det har gått, så skall man inte säga "strålande", för då har provet säkert gått på tok. Det har hänt mig många gånger, inte bara i prov, utan också annars. När jag skall ut och cykla och då tänker att cykelringen säkert är tom, och tänker på det här sättet många gånger, så är det nästan säkert fullt med luft i ringen, om det inte råkar vara en dålig dag.

I skolan var det så att om jag försökte räkna ut hur bra eller dåligt det skulle gå för mig i ett prov, så var jag riktigt deprimerad den dag vi fick proven tillbaka, utan att jag riktigt kunde tänka ut en realistisk förklaring. Ibland suggererade man sig till ett sådant deppigt tillstånd. Ibland hade provet gått bättre än väntat, och då var man helvetes nöjd och trodde att vitsordet hade ändrat sig med hjälp av suggererandet. Man trodde att man liksom kunde inverka på sådant som redan var gjort. När jag sedan kom att analysera saken, verkade det så groteskt, men när nästa prov närmade sig gjorde jag på samma sätt igen (manlig apotekselev, 20 år).

I barns fantasilekar förekommer samma slags tänkande, tydligen önskemagins kontrast. Man tänker inte "Om jag önskar riktigt starkt så infrias det", utan "Om jag fantiserar, så blir det inte av". Barnet kan för en viss roll tänka så här: "Jag låtsas vara en baby eller klumpeduns i min lek, så är det klart att jag inte alls är någon baby", eller "Om jag låtsas så här, så händer det mig inte alls på riktigt"(13).

Oroliga inbillningars betydelse för människan skildras träffande i Thomas Manns roman "Den unge Josef". När Jakob får budet om Josefs död utbrister han: "--- Ty varför blev det människan givet att hysa fruktan och visa förtänksamhet om inte för att därigenom kunna besvärja ofärden och på ett tidigt stadium fränta ödet de onda tankarna för att själv tänka dem. --- Men vad ska det bli av människan när förtänksamheten inte längre gäller och hon fruktar förgäves, det vill säga har anledning till fruktan? Eller hur ska en människa kunna leva om hon inte längre kan hoppas att det ska bli annorlunda än hon har tänkt?"

Bruket att suggerera olycka för att uppnå lycka framstår kanske i sin mest dramatiska form vid äldre tiders finska bröllop, där brudens gråt var en central ceremoni. När brudens framtida liv i mannens hem skildrades i dystra färger var avsikten eller den dolda funktionen naturligtvis att anpassa henne till de kommande förhållandena. På Karelska näset trodde man, att ju häftigare bruden grät när hon begav sig i väg, desto lyckligare blev hon i mannens hem. Under detta sekel förekom där inte längre egentliga gråtsånger, men det ansågs mycket viktigt att få bruden till tårar(14).

Roten till fruktan

Vad är det för människor som i stunder av framgång är rädda för att turen skall försvinna? Intressant vore att ta reda på hur allmän en sådan fruktan är i olika åldersoch yrkesgrupper. Tankegångarna är förvånansvärt allmänna och troligtvis välkända för de flesta människor åtminstone i något skede av livet. Mest förekommer de sannolikt i barndomen och ungdomen, medan de minskar under avklarningsperioden efter puberteten. De påminner om tvångsneuroser i det avseendet, att en person vet att han beter sig oförnuftigt men inte förmår lösgöra sig, eller med en manlig students konstaterande: "– – – när jag sedan kom att analysera situationen, verkade det så groteskt, men när nästa prov närmade sig, gjorde jag på samma sätt igen". Många av de personer som jag har intervjuat var medvetna om det meningslösa i sin rädsla: "Nog är det rena magin, men man kan inte göra någonting åt den känslan."

Beteendesättet tycks inte på något sätt korrelera med hur "rationell" eller "irrationell" en persons världsbild är för övrigt. När studenterna samlade in sitt material visade det sig, att personer som påstod att t.ex. god tur absolut inte kan försvinna bara för att man skryter, i alla fall kunde ha de mest vidskepliga lyckouppfattningar, t.ex. en fast tro på kraften hos amuletter och maskotar. I motsats därtill fanns det personer, som absolut förnekade att de någonsin vore vidskepliga, men som trodde att skryt kunde vända lycka till olycka (t.ex. manlig jordbrukare, kvinnlig tandläkare). Uppfattningen motiveras på ett mycket intressant sätt – det är inte fråga om vidskeplighet, utan om livserfarenhet, det har brukat stämma. På samma sätt har man också motiverat gammal folktro – erfarenheten har visat att det inte lönar sig att så när månen är i nedan eller att ett visst botemedel har effekt. Kausalitetsförhållandet betraktas alltså inte som något övernaturligt.

Materialet ser ut att stödja Marmors uppfattning om att magiska sedvänjor snarare bottnar i omedvetna emotionella faktorer än i medvetet intellektuellt tänkande. Sedvänjorna korrelerar inte med det som personen medvetet tänker om världen eller sin egen världsbild. Möjligen härstammar beteendesättet från bortglömda erfarenheter i den tidigaste barndomen och grundar sig på undermedvetna faktorer i psyket. Träknackningsritualen har psykoanalytikerna förklarat bero på upplevelser i barndomen: "Ödet", "Gud" (kristen tro) eller "gudarna" (klassisk mytologi) kräver ödmjukhet av människan, ty alla dessa är surrogat för föräldrarna. Fruktan har fötts av djupt liggande känslor, upplevda gentemot föräldrarna. Det är resultatet av den oidipala fasen, när barnet åtminstone i fantasin har råkat i konflikt med föräldern av motsatt kön. På grund av sitt beroende till föräldrarna kan barnet inte ge uttryck för sin fientlighet utan måste undertrycka sitt behov av självhävdelse(15). Enligt Fliess' uppfattning grundar sig träknackningsritualen på erfarenheter redan från det preoidipala stadiet(16).

Tolkningarna träffar säkert rätt i det hänseendet att roten till fruktan ligger mycket djupt och tydligen måste sökas i förträngda barndomsupplevelser. Däremot kan kvaliteten av de här erfarenheterna diskuteras. En ångestfylld mor, som hela tiden upplever förebud om den hotande framtiden, kan överflytta sin rädsla på barnet enbart genom att lära det ett socialt uppförande. Det är fråga om en verkligt gammal rädsla, som inte skall dateras på samma sätt som en tydligt verbaliserad traditionsprodukt. Ett känt begreppspar, som kan anknytas till rädsla till följd av framgång, finns i den grekiska mytologin. *Hybris* var människans övermod i ord och handling, hon hade fått del av "hyper moron", något förmer än sitt eget öde. Enbart känslan av lycka kunde också komma av hybris, som åtföljdes av *nemesis*. Man tänkte att lyckan i livet motsvarades av en lika stor mängd olycka. Samma tanke framgår nu av det finska materialet, dvs. för lyckan måste man "betala". I grekisk diktning framställs nemesis ofta som en hämnd av de gudar, hos vilka avunden har väckts av

någon lycklig människa. I folkuppfattningen representerar nemesis däremot ett ovisst öde, ett slags kontrakraft, eller en fatalistisk föreställning om att människan inte kan undfly sitt öde. Huruvida föreställningen om hybris och nemesis faktiskt förtjänar att kallas religiös, har ifrågasatts av Nilsson(17).

Vilket är då det skrämmande hotet, och hur tänker man sig konkret att lyckan skall försvinna? I finlandssvenska samlingar nämns tre anledningar till sanktion, dvs. "ett hämnande öde kunde åstadkomma en plötslig förändring", "man skall inte skryta över någonting, då tar Gud bort det" och "man skall inte tala om, att 'buren kudda' mjölkar mycket. Det kan väcka avundsjuka och illvilja hos grannarna"(18). Ingen av informanterna för mitt intervjumaterial hade befattat sig med anledningen till sanktionen eller påverkningsmekanismen, utan man framförde det endast som orsak och verkan. När jag diskuterade saken med studenterna som hade samlat in materialet kom vi till en enkel slutsats: om folk faktiskt funderade ett tag på hurudan verkan de här trosföreställningarna har, skulle dessa överhuvudtaget inte existera.

C. W. von Sydow har kommit in på samma fråga när han diskuterar det ovanligas betydelse i tro och sed. Han tar som exempel en bonde, som trodde att orsaken till hans oxes plötsliga död var att han hade huggit av en gren på en ek där en man en gång hade hängt sig. "Då jag i Hånger hörde berättas om denna händelse, frågade jag inte min sagesman om på vad sätt just ekgrenens avhuggande kunde vålla oxens död", skriver von Sydow och fortsätter: "---jag tror för övrigt ej att man närmare sökt klargöra detta för sig. Det är nämligen ett stort misstag – mycket vanligt bland forskare! – att tro, att folk tänker sig in i *hur* en viss sak kan vara orsak till en annan, ty ofantligt ofta, kanske oftast, stannar man vid att blott och bart fastställa, att det ena är orsak till det andra." von Sydow konstaterar, att om han hade frågat, så hade han fått olika förklaringar (trädet var ett olycksträd, den hängdes ande kunde inte tåla att man rörde hans träd), men sådana teorier vore sekundära och värdelösa för kännedomen om folkets ursprungliga tro. Den egentliga orsaken till sammankopplingen är enligt von Sydow en fantasiassociation – trädet väckte uppmärksamhet på grund av sin ovanlighet (självmordet). Efteråt kan man teoretisera om varför det är farligt(19). Det faktum att man inte heller nu för tiden tänker sig in i hurudant hotet mot lyckan är, och vad som egentligen påverkas, bevisar återigen att de magiska sedvänjorna grundar sig på omedvetna emotionella faktorer.

Även om man inte försöker få de intervjuade att prestera "värdelösa teorier", kan man utgående från uppkomstmekanismen i kausalitetsförhållandet presentera antaganden på andra grunder. I Osmo Koskelainens undersökning av storstadens sekularisering tillfrågades de intervjuade, om de trodde att motgångar i livet (t.ex. trafikolyckor, nervsammanbrott, cancer, brustna relationer, otrohet, arbetslöshet) kunde bero på 1) slumpen, 2) otur, 3) ödets fingervisning eller uppfyllelse av ödet, 4) prövning (eller straff) av Gud. Av dem som tillhörde kyrkan var det 29 procent som trodde på slumpen, 32 procent på otur, 40 procent på ödet och 9 procent på prövning av Gud. De som inte hörde till något trossamfund tenderade att dras till tron på slumpen eller oturen, medan tron på ödet och Guds prövning mest förekom inom kretsar tillhörande andra religiösa samfund än statskyrkan(20). Fastän det att döma av mitt material inte ser ut som om folk skilde särskilt mycket mellan slump, otur, öde eller "ledning", är det anmärkningsvärt att tron på ödet är så allmänt utbredd.

Enligt Marwick presterar människor högst varierande påståenden om fenomenet beroende på om de talar om saken i största allmänhet eller om de syftar på speciella händelser(21). Troligtvis är uppfattningarna om orsakerna till någon motgång i livet helt olika före en olycka och efter den. När man under lyckliga stunder ändå är rädd för olycka, är ens intresse starkt inriktat på

sinnesstämningen för stunden. Tankarna och emotionerna uppfattas som om de inverkade. Men om olyckan redan har skett blir det ett helt annat svar på individens fråga "varför hände det mig?". En människa som t.ex. har en kristen referensram kan tillägna sig en uppfattning om att det var Guds vilja. Försök att fantasivägen foga sig i olyckor på förhand, och på det sättet "hindra" dem från att komma, är snarare ett magiskt än ett religiöst beteende, ifall man vill göra den skillnaden. Efteråt försöker man med olika förklaringar anpassa sig till den uppkomna situationen, medan man innan, i någon sorts nödtänkande, försöker inverka på en situation, som dock inte låter sig dirigeras av individen.

Om man för ett par hundra år sedan hade ställt frågorna om orsakerna till olycka eller otur, hade en förklaringsmöjlighet säkert varit trolldom eller andras förgörelse. I det avseendet är det en radikal skillnad mellan nytt och gammalt material. Tidigare härrörde den onda inverkan huvudsakligen från någon bekant person och inte som nu från människans egna inbillningar. Inbillningen om det onda ögat hade tidigare ett förvånansvärt starkt inflytande på människors umgänge med varandra. Såsom Toivo Vuorela konstaterar, har den inbillade förgöraren hållit människan i en ständig skräck, vilket i sin tur har skapat omsorgsfullt valda beteendeformer(22). Även i intervjumaterialet finns det exempel på att en del människor fortfarande tror att t.ex. en förbannelse av en zigenare faktiskt förorsakar olycka. Poängterad förekommer en sådan tro på skadegörande tankars allmakt nuförtiden dock främst i samband med vissa psykiska sjukdomar.

Rädsla för otur efter framgång och försök att motarbeta otur samt gammal förgörelsemagi bottnar tydligen i samma slags tankegångar. Det onda ögat uppfattas som en sorts kraft eller energi, vars inflytande är helt och hållet oberoende av viljan eller människans försök att behärska det. Det finns exempel på hur en person inte vågade se på sina egna husdjur, eftersom de mot hans vilja kunde bli sjuka. Vuorela konstaterar att det är svårt, t.o.m. omöjligt att begränsa det onda ögats påverkan till ögat eller blicken. För att nå resultat räcker det med bara tanken, dvs. en ond avsikt riktad mot ens nästa, hans egendom eller hans förehavanden(23). En människa kan under intryck av aggressiva emotioner också förstöra sin egen lycka. Enligt folktraditionen lyckas en fiskare inte få fisk (fastän sjön är full av fisk) om han är grälsjuk till humörs då han skall ut på fiske. Att svära högt eller slåss med andra fiskare är att skärpa den här dåliga verkan(24).

Det är intressant att se att skadegörelsen kan ske på två till synes motsatta vis, dvs. dels med uppenbar och avsiktlig ondska i sinnet och dels med smicker och beröm. Beundran, överdrivet skryt och beröm är överallt en gammal form för förgörelse. Det torde inte enbart bero på att illvilja och avund alltid har utgjort misstänkta motiv för beröm, utan på att beröm och smicker överhuvudtaget alltid har ansetts farligt. Av vissa uppteckningar (1911, 1938) framgår att en gäst hade gjort sig skyldig till att berömma ett barn utan att han själv märkte det(25). På det sättet bröt han mot gängse beteendenormer. Modern till barnet lyfte då upp kjolen och visade gästen någonting som fick honom att komma av sig. På så sätt fastnade förgörelsen inte på barnet, och umgänget kunde fortsätta i den goda grannsämjans tecken. Enligt en annan uppteckning kunde det onda ögat drabba barnet på grund av beröm från någon annan person, men också på grund av moderns egna tankar. I en uppteckning säger en mor: "När barnet är friskt och duktigt går det bra för det. Men om man själv eller någon annan börjar tänka på att det kan gå illa för barnet, så är ens egen tanke redan illavarslande ---." Då modern med sina tankar knappast har någon avsikt att förgöra, ser man kanske här grunden till mänsklighetens gemensamma neuros, den fruktan som uppkommer på grund av framgång. Såväl ens egen känsla av tillfredsställelse som andras beröm har otur i släptåg.

Vid magiskt tänkande värdesätts uppen-

barligen ett harmoniskt sinnestillstånd, som inte slår över åt någotdera hållet och inte heller väcker uppmärksamhet på grund av sin säregenhet eller avvikelse. Det heter t.ex. att man varken får förringa eller överdriva fiskfångst man fått. När man fäster uppmärksamheten vid sinnestillståndet, blir själva sinnestillståndet ett orakel, på samma sätt som när man hör fågelsång och ser det som ett omen. G. Ch. Lichtenberg, filosof och upplysningens lidelsefulla förfäktare på 1700-talet, sade om sig själv: "Ett av de märkvärdigaste dragen i min karaktär är visst min underliga vidskeplighet, som gör att jag i allting ser ett omen och inom en dag kan göra hundratals ting till orakel. Varje litet kryp tjänar mig som svar på mina frågor om mitt öde"(26). I en värld där man upplever att allt påverkar allt som i en märklig kosmisk förening, svarar också sinnestillståndet på frågor om det kommande ödet.

Att olyckor sätts på personliga onda viljors konto, har ansetts typiskt i ett s.k. face-to-face-samhälle, där de specialiserade förhållandena är få och fasta personliga relationer drar till sig de flesta människors intresse(27). Tendensen här är att förklara alla händelser i anknytning till dessa relationer. Det faktum att man fäster uppmärksamheten mera vid sitt eget än andras beteende återspeglar kanske delvis upplösningsprocessen i det gamla samhället. Ändå är man fortfarande förhållandevis försiktig i fråga om att väcka andras avundsjuka. Medaljen har två sidor, menar Marmor; å ena sidan råder konkurrens och strävan efter självhävdelse, men å andra sidan aktar man sig för att väcka avund. I vårt samhälle finns starka tabun speciellt beträffande materiella ägodelar, som man t.o.m. bland närstående vänner och släktingar aktar sig för att förråda. Många människor diskuterar hellre intima detaljer om sitt sexliv än ger ut uppgifter om sina penningangelägenheter, isynnerhet om det är påståenden som kan väcka avund(28).

Tanken om ett begränsat mått av lycka i världen, och att den som har något har tagit det från någon annan, är fortfarande levande. Bara ett exempel: i eftermiddagstidningen Iltasanomat 23.12.1975 presenterades under rubriken "Vid julbordet äter vi idag upp maten för barnet" bilden av en mager, eländig baby från Nairobi. För de finska läsarna förklarades, att de hade berövat barnet dess föda: "Vi äter brödet ur Nyaga-babyns mun. T.o.m. den finska grisen matas med säd som har tagits från barnen i u-länderna. Är vi människoätare?" Liknande tankegångar har kommit fram också på andra håll i press och television. Massmediernas anklagelse riktad mot individen kan nuförtiden bidra till att ge näring åt den fruktan som väcks av framgång. Jag vill i detta sammanhang bara peka på utformningen av en i och för sig rätt och riktig sak. Massmedierna säger inte, att det ur t.ex. kristen eller politisk, ideologisk synvinkel vore fel, eller att en del har övernog, medan andra lider nöd. Istället utgår man från en magisk terminologi om att beröva någon hans lycka. Det finns en lyckohelhet i världen, varav alla har sin beskärda del, dvs. sitt "öde". Den som får mer än han behöver, roffar åt sig, ibland t.o.m. direkt ur munnen från andra. På många olika sätt får nutidsmänniskan höra: "Du är medskyldig om du är lycklig eller sätter barn till världen, ty världen är full av olycka, vrånghet och förtryck, som du är ansvarig för." Tanken om den gemensamma begränsade lyckan är förståelig i synnerhet hos utövare av fiskenäringar. I det gemensamma fiskevattnet finns en mängd fisk att få. Men också i abstraherad version ansluts lyckan till liknande föreställningar om delning.

Magi som en gång var en företeelse av kollektiv natur, institutionaliserad och officiellt reglerad, tycks ha blivit en privatsak, som man så mycket som möjligt undviker att tala om. Angst konstaterar att magin, istället för att som tidigare motsvara de kollektiva behoven, nu i allt högre grad uppfyller de individuella behoven och önskningarna. Den intar också sin bestämda plats bland den enskilda individens privatangelägenheter i livet, och går så att

säga som en underström genom vardagshändelserna(29). Trosföreställningar och beteenden som hör samman med fruktan till följd av framgång är dessutom högst personliga. Magins individualisering framgår kanske tydligast av det faktum att människan nu för tiden på grund av sitt sinnestillstånd är det huvudsakliga hotet mot sin egen lycka, medan tidigare andras onda vilja var en viktig orsak till olycka. Den väldiga omvälvningen i de mänskliga relationerna som uppstod efter att anklagelserna för häxeri hade upphört, har knappast någon författare eller forskare försökt skildra. Tydligen förhåller man sig nuförtiden också mildare eller mera nonchalant till sitt eget uppförande än man gjorde under tidigare århundraden. Att knacka i trä kan göras som en lekfull gest i det sociala umgänget. Gränserna för den sociala fördragsamheten har också blivit uppluckrade, vilket bl.a. framgår av att det jämfört med förr är helt andra typer av ordspråk som nu för tiden är populära(30).

Vad beror då den uppenbara minskningen av magins betydelse på, om den inte kan förklaras som ett resultat av samtidens vetenskapliga utveckling? Marmor konstaterar, att människans beroende av magi inte minskar förrän hennes egna känslor av hjälplöshet och osäkerhet har funnit sin lösning både på det personliga och det kulturella planet(31). Många i allmänhet indifferenta individer upplever fortfarande att deras referensram inte räcker till för att anpassa dem till nya situationer, t.ex. vid dödsfara, svår sjukdom, en närstående persons sjukdom och död, eller vid en anförvants eller ens eget grundliga misslyckande i livet(32). Då någonting sådant hotar, ändrar individen ofta radikalt sitt tänkesätt. Människans levnadsvillkor i den s.k. civiliserade världen har dock i hög grad förändrats, vilket påpekas av Hebb. Han konstaterar att människan i den civiliserade världen aldrig behöver gå i mörkret på en främmande ort, och att alltså många vuxna personer inte ens vet, om de är rädda för mörker. Det civiliserade samhället skyddar den vuxnes känsligaste tankar, bevarar honom från allt som medför fruktan, hat och avsky. Bristen på känsloutbrott hos en civiliserad vuxen person bevisar närmast effektiviteten i den sociala skyddskapseln(33).

Att man i allt mindre utsträckning behöver känna fruktan, att maten trots allt ännu räcker till och många andra omständigheter är tydligen ägnade att minska betydelsen av det magiska tänkandet. Med hjälp av magi har man också förr försökt kontrollera framförallt hasardaktiga, osäkra förhållanden. Redan Malinowski påpekade, att urinvånarna på Trobriandöarna inte använde magi vid lagunfiske, medan de däremot tog till en omfattande magisk ritual, när de fiskade på öppet hav vilket var farofyllt och osäkert(34).

Trots allt är vårt moderna samhälle fullt av tabun, och det i den mest primitiva form (sexuella tabun osv.), som det medför märkbara risker att inte beakta. De sociala fördomarna är djupt rotade hos människan, och i det här sammanhanget används förnuftet bara för att understryka de oförnuftiga känsloladdade reaktionerna. I sista hand innehåller hela samhällsstrukturen, som Hebb säger, en irrationell och emotionell faktor, och om man inte beaktar den, kan man inte förstå de mänskliga varelsernas sociala beteende(35). Magiforskningen kan bidra med värdefulla upplysningar om den sidan av samhället.

Översättning av Gunilla Harling-Kranck

Noter

1 *Encyclopaedia Britannica,* 21, 1929, s. 577.
2 *Gustav Jahoda,* The Psychology of Superstition, 1970, s. 137.
3 *Judd Marmor,* Some observations on superstition in contemporary life (American Journal of Orthopsychiatry 1956), s. 119.
4 *Alan Dundes,* Brown County Superstitions (Midwest Folklore XI, 1961), s. 25–26, 33.
5 *Tamotsu Shibutani,* Improvised News, 1966, s. 161–162.
6 *Eino Kaila,* Persoonallisuus, 1934, s. 150.
7 *Oskar Loorits,* Liivi rahva usund III, 1928, s. 9.

8 Det har inte varit möjligt att finna träffande motsvarigheter till alla ordspråk som nämns som exempel i uppsatsens finskspråkiga version. De finska ordspråken är: "Itku pitkästä ilosta", "Älä nuolaise ennen kuin tipahtaa", "Suu saatti suden ritahan, kieli kärpän lautasehen", "Ylpeys käy lankeemuksen edellä", "Hullu kiitti hevostansa, mielipuoli vaimoansa, epätaito lapsiansa", "Joka kukko verhain laulaa, se on iltasella haukan suussa", "Sitä sanaa ei sanota, jonka kelkassa ei käydä" (ö.a.).
9 Se *Matti Kuusi,* Sananparsien suosionmuutoksista (Seulottua sanaa, 1962).
10 På finska: "Mies tulee räkänokasta, vaan ei tyhjännaurajasta."
11 *Marmor* a.a. s. 123–124.
12 Se *Jahoda* a.a. s. 58.
13 *Lili E. Peller,* Models of Children's Play (Child's Play, edited by R. E. Herron and Brian Sutton-Smith, 1971), s. 125.
14 *Leea Virtanen,* Raudun kansanperinne (Raudun historia 1965), s. 451.
15 *Marmor* a.a. s. 121.
16 Se *Jahoda* a.a. s. 60.
17 *Martin P:n Nilsson,* Griechischer Glaube, 1950, s. 70.
18 *Finlands Svenska Folkdiktning* VII:3, 1952, s. 105.
19 *C. W. von Sydow,* Det ovanliga i tro och sed (Folkdikt och folktro, utgiven av Anna Birgitta Rooth, 1971), s. 205–206.
20 *Osmo Koskelainen,* Maallistuva suomalainen suurkaupunki, 1968, s. 82–83.
21 *Max Marwick,* Witchcraft as a Social Strain Gauge (Witchcraft and Sorcery, edited by Max Marwick, 1970), s. 284.
22 *Toivo Vuorela,* Paha silmä suomalaisen perinteen valossa (Suomi 109:1, 1960), s. 105.
23 *Vuorela* a.a. s. 14–17.
24 *Leea Virtanen,* "Kateus vie kalat vedestä" (Kalevalaseuran vuosikirja, 1976).
25 Se *Vuorela* a.a. s. 17, 85.
26 Se *Beatrice Elsbeth Angst,* Magische Praktiken des Menschen unserer Zeit mit ihrer sozial-psychologischen und psychodynamischen Bedeutung, 1972, s. 14.
27 *Alan Macfarlane,* Witchcraft in Tudor and Stuart England, 1970, s. 194.
28 *Marmor* a.a. s. 123.
29 *Angst* a.a. s. 12–13.
30 *Kuusi* a.a. s. 198.
31 *Marmor* a.a. s. 130.
32 *Erik Allardt,* Yhteiskunnan rakenne ja sosiaalinen paine, 1964, s. 195–196.
33 *Donald Olding Hebb,* Psykologia, 1972, s. 295, 297. (På engelska: A Textbook of Psychology.)
34 *Bronislaw Malinowski,* Magia, tiede ja uskonto, 1960, s. 30. (På engelska: Magic, Science and Religion and Other Essays.)
35 *Hebb* a.a. s. 296.

Summary

Moderate luck is best: magical beliefs today

Magical behaviour persists to this day, although not supported by our modern world view. Its existence, according to Judd Marmor, is due to unconscious emotional factors more than intellectual ones. The essay deals with an instance of a reasoning based on magic: the fear of bad luck as a consequence of success, and attempts to guard against this bad luck. The difference between magical thinking and accepted social behaviour may be a hair's-breadth – we were brought up not to appear boastful. But magical reasoning lies behind when good luck is felt to be an automatic cause of bad luck. As regards source material this is a problematical area, as the way of thinking involved is only partly conscious. The material for the present investigation is interviews made by students of folklore in Helsinki during the author's series of lectures in 1974–75.

A situation in which the fear of bad luck may easily appear is when talking about one's state of health. When recovering from an illness, you must not praise your rapid improvement, and you had better not boast of your good health without touching wood. Several in-

formants state that they have been affected by illness after incautiously talking about their good health. Another particularly sensitive area is, according to the interviews, an unfinished piece of work requiring intense concentration in order to succeed. The games of chance of our age have also given rise to all sorts of superstitions. To summarise: ideas about luck now as in the past appear most commonly and intensely in those areas of life where success cannot be guaranteed or controlled. It is not just incautious behaviour that can spoil good luck; an unexpected success in itself is a bad omen and may give rise to anguish.

The individual may take preventive action to protect himself against bad luck. You should avoid boasting, being too self-assured, enjoying the fruits of victory in advance. This is clearly expressed in a number of old proverbs, which should not be seen only as standards of social intercourse but also as indicating a belief that such behaviour actually has bad consequences. Generally observed are the prohibitions to try out your student cap or wedding ring in advance. When you have made the mistake of showing your satisfaction about something, you may cancel out the bad consequences in two ways: either by belittling your success in words or by touching wood. Another magical way of acting is to induce a state of depression although you have reason to feel satisfied.

The ideas exemplified in the essay probably occur most frequently in childhood and youth. They resemble compulsive neuroses insofar as the person performing them is well aware that he is behaving unreasonably. The behaviour pattern does not appear to correlate with how rational the individual's outlook is in other respects: thus you may strongly believe in the power of mascots at the same time as you deny that boasting will make your luck disappear. It does not appear to be based on conscious intellectual reasoning, originating rather in forgotten, subconscious experiences in earliest childhood. This is how psychoanalysts have wanted to explain the wood-touching ritual. A well-known pair of concepts in Greek mythology may be tied to the idea complex of fright resulting from success: hubris, the arrogance of man, and nemesis, the revenge of jealous gods on a happy man. In Nordic popular tradition there are three explanations corresponding to nemesis: fate, God and envious people can make success disappear. None of these causative mechanisms are at all mentioned by the interviewees. The author assumes that the beliefs here dealt with would cease to exist if people began to ponder the underlying causative connections. A similar idea was reached by C. W. von Sydow in his essay on the importance of the uncommon in beliefs and customs. That we now just as little as in the past consider what is the real threat to good luck proves again that the magical customs are based on unconscious emotional factors.

In one respect there is a radical difference between new and older ideas of bad luck. Belief in the power of other people to harm by magic has almost entirely disappeared. In the past ideas of witchcraft, e.g. the evil eye, were very common. The damage was thought to be done in two ways: by obviously evil intent, or by flattery and praise. The fact that today more attention is paid to one's own behaviour than to that of others reflects the dissolution of the old face-to-face community with its strong ties between the inhabitants. But there are still strong taboos against disclosing one's material possessions to others. In our competitive society, although there is a striving for self-assertion, there is also a fear of causing envy.

In the traditional peasant society with its limited resources there was the concept of the limited good: all in the village had their allotted share of luck. Where the same idea is met with today it deals with the relations between rich countries and poor countries. When you feel happy or when you bring children into the world, this brings out thoughts of disasters, overpopulation and the like in other parts of the world. In this wider perspective magic, which was once a phenomenon of a collective nature, is a private matter which you prefer not to talk about. But on this individual level man's dependence on magic remains as long as his own feelings of helplessness and insecurity have not been brought to a solution both on the personal and on the cultural level.

Leea Virtanen, Ph. D.
Docent of Folkloristics,
University of Helsinki, Finland

Folksägner i dag

Bengt af Klintberg

Ända från bröderna Grimms dagar har folklorister använt termerna *saga* och *sägen* för att beteckna de två mest framträdande genrerna i folklig berättartradition. När man har försökt att definiera dem, så har man ofta ställt dem mot varandra. Sagan utspelas i en diktad värld och dess innehåll blir inte trott av de som lyssnar; sägnen tilldrar sej i åhörarnas egen värld och berättas som om den vore en verklig händelse. Sagans främsta funktion är att underhålla, medan sägnen har sådana funktioner som att förmedla kunskaper och bekräfta trosföreställningar och normer. Stilistiskt är sagan mera konstfull och detaljrik, sägnen vardagligare och mera kortfattad.

För en mera detaljerad analys av sagan respektive sägnen är de här distinktionerna alltför schematiska. Men de bidrar till att inringa två genrer, som verkar ha hållits isär även av de människor som har berättat dem och hört på dem; de utgör med andra ord naturliga genrer. När det gäller det kvantitativa förhållandet mellan dem, talar våra folkminnesarkiv sitt tydliga språk: antalet sägner som har tillvaratagits är många gånger större än antalet sagor. Det beror främst på att sagan var en krävande genre, som bara behärskades av ett fåtal i bondesamhället. Sägner kunde däremot vem som helst berätta.

Man kan konstatera att sagan, åtminstone den flerepisodiska sagan, upphörde att berättas när det traditionella bondesamhället upplöstes. Ättlingar till de människor som satt lyssnande kring sagoförtäljaren sitter i dag och tittar på sagorna i tv-rutan. Annorlunda är det med sägnerna: de berättas lika mycket i dag som i det gamla allmogesamhället. På samma sätt som den gamla sägentraditionen är en ovärderlig källa till kunskap om människornas världsbild förr, deras trosföreställningar och historiesyn, så berättar folksägnerna i dag mycket om vad som rör sej under ytan i vårt eget samhälle.

Sägner och rykten

På 1930-talet införde C. W. von Sydow termen *memorat* för att beteckna en genre vid sidan av sägnen. Memoraten är människors berättelser om verkliga upplevelser, som visserligen tolkas och återges på grundval av den kollektiva traditionen, men som inte är folkdiktning med en fast intrig som sägnen. Nordiska folklorister har ägnat stor uppmärksamhet åt memoraten, främst därför att de med sina skildringar av supranormala upplevelser är en värdefull källa vid studiet av folktro. Däremot har väl den senare forskningen knappast gett stöd åt von Sydows uppfattning att memoratet är ett förstadium till sägnen, som i traditionen efterhand kan formas till en fast sägentyp. Det är sant att man kan spåra verkliga supranormala upplevelser bakom vissa lokala sägner om möten med övernaturliga väsen, men generellt sett torde det vara riktigare att betona att sägnen och memoratet är två genrer som lever tillsammans i traditionen i en ständig växelverkan.

Den livliga nordiska diskussionen kring sägner och memorat har medfört att mycket litet har skrivits om ett annat begreppspar, som är av intresse när man sysslar med sägenbildningens problem, nämligen sägner och rykten. Många av de sägner som

har berättats om t.ex. trollkunniga och kloka i det förindustriella samhället bör rimligtvis ha föregåtts av rykten kring dessa personer. När man ska studera den nutida sägentraditionen, där sägnernas tillblivelse ligger så mycket närmare i tiden, blir det nödvändigt att ta ställning till hur dess båda termer och förhållandet mellan dem skall förstås.

Den teoretiska litteraturen om rykten har skrivits av sociologer. Ett grundläggande verk, som emellertid har utsatts för kritik, är Allports och Postmans "The psychology of rumor" (1947). Det har påpekats att deras modell av hur rykten förändras under spridningen har begränsad giltighet, genom att den bygger på laboratorieexperiment. Det är bara vid en unilineär spridning som rykten stiliseras på det sätt som de har skisserat; i verkligheten sker spridningen kollektivt, varvid en mängd variationer kan uppstå (Peterson och Gist 1951). Just i analysen av vad som händer med ett rykte under spridningsprocessen har sociologer nått resultat som är direkt relevanta vid folkloristiska studier på mikronivå av nutida sägentradition. Det finns både metodiskt lärorika undersökningar av verkliga fall (t.ex. Festinger m.fl. 1948) och försök till generella teorier om hur rykten sprids (t.ex. Buckner 1965). En bok som sammanfattar ryktesforskningens resultat dittills är Shibutanis "Improvised news" (1966), där ryktets funktion att vara en kollektiv problemlösning särskilt betonas.

I en viktig uppsats, "Modern legend and rumor theory" (1972), har den amerikanske folkloristen Patrick B. Mullen satt teoribildningen kring rykten i relation till studiet av de nutida folksägnerna. Skillnaden mellan ett rykte och en sägen består enligt Mullen främst i sägnens traditionella innehåll och fastare episka struktur. Ryktet återgår inte på äldre tradition och dess kärna är i regel ett kort påstående, kring vilket det kan finnas olika slags kompletterande information. Ryktets och sägnens funktion är i många fall likartad: att ge kunskap i ett läge då det inte finns någon officiell information att hålla sej till. Samtidigt fyller berättandet en funktion på det emotionella planet, nämligen att förlösa den spänning som ovissheten har inneburit. Det som folklorister framför allt kan lära av det sociologiska studiet av rykten är att betrakta sägnen som en process. Det gäller att inse att de upptecknade sägentexterna är artefakter; i verkligheten existerar sägnen som en oavbrutet föränderlig, muntlig kommunikation mellan människor.

I den här uppsatsen kommer jag att presentera en del av den sägentradition som är levande i dag. Det kan bara bli fråga om ett urval i ett material, vars verkliga omfattning ännu är långt ifrån klarlagd. Dispositionen bör inte uppfattas som något färdigt klassifikationssystem. Det ska dock påpekas att utgångspunkt för grupperingen av sägnerna inte bara är deras innehåll utan också det sätt på vilket de sprids i traditionen. Större delen av de sägner som redovisas kan ha ryktesvågens karakteristiska spridningsförlopp: de hörs plötsligt överallt på en ort, tills de dementeras och dör bort. Efter en tid kan de dyka upp någon annanstans och på nytt ge upphov till samma spridningsprocess. Som vi kommer att finna berättar dessa sägner om sådant som berör lyssnarens egen tillvaro, något som han själv skulle kunna råka ut för. Mot slutet av uppsatsen behandlas sägner som har ett lugnare spridningsförlopp. Också deras innehåll kan vara uppseendeväckande och skrämmande, men lyssnaren upplever ändå risken att själv råka ut för något liknande som rätt liten. De berättas därför mest som underhållning.

Det finns en typ av frågor kring de moderna vandringssägnerna, som det är meningslöst att försöka få svar på. Det är: har detta hänt någon gång i verkligheten, och i så fall när och var? Sägnernas tillkomstögonblick kommer man så gott som aldrig åt. En intressantare fråga tycker jag är: varför berättas just de här historierna? Varför inte några andra? Vi måste komma ihåg att utbudet av presumtiva sägner är gränslöst. Varje dag rapporterar tidningar

och andra massmedia otaliga dramatiska fall ur verkligheten, varje dag fabriceras sägenstoff i skrift och i samtal som folk har. Men ändå är det bara ett relativt fåtal berättelser som överlever och blir kända av hundratusentals, kanske miljontals människor. Vad beror det på att just de appellerar till folk? Två faktorer kan tänkas vara särskilt viktiga. Den ena är sägnernas form. Den verklighet som återges är skenbart realistisk men vid närmare betraktande starkt stiliserad. Handlingen är enkel och utpräglat visuell, den fastnar i minnet och är lätt att berätta vidare. Den andra faktorn är den sociala bakgrunden. Ofta är sägnens spridning ett vittnesbörd om en latent social oro. Den sprids därför att den bekräftar människors mer eller mindre uttalade föreställningar om verkligheten. För sägenforskaren gäller det att på ett så tidigt stadium som möjligt försöka klarlägga sägnens sociala bakgrund, eftersom det kan vara svårt att rekonstruera den i efterhand.

Etnocentriska sägner

Folksägnerna har i alla tider tillhandahållit information om det okända och främmande. När det gäller främmande folkgrupper är de upplysningar som sägnerna ger ofta präglade av den egna gruppens värderingar, normer och levnadssätt. De är *etnocentriska*. I det gamla svenska bondesamhället fanns det sålunda en rik etnocentrisk sägentradition om finnars och lappars påstådda trollkunnighet (Tillhagen 1969). Typiskt för all etnocentrisk folklore är att den är uppbyggd kring etniska stereotyper, dvs. generaliseringar av egenskaper eller yttre attribut hos folk av en annan nationell eller etnisk tillhörighet. Sådana stereotyper kan vara både negativa och positiva: när Magne Velure presenterade en undersökning av stereotypa uppfattningar om finnar bland svenskarna under titeln "Kniv, sprit och sisu" (Velure 1975), så står de båda första orden för negativa stereotyper och det sista för en positiv.

Under det senaste årtiondet har en sägentradition om invandrare, uppbyggd på en handfull stereotypa motiv, fått stor utbredning i Sverige. 1960-talets högkonjunktur medförde att svensk industri fick behov av en betydande mängd utländsk arbetskraft. Invandringen nådde en första topp 1964 och en andra, ännu högre, 1969–70. Vid årsskiftet 1975/76 fanns det omkring 184 000 finländare, 40 000 jugoslaver, 17 000 greker och 7 000 turkar i Sverige. Invandrarna flyttade in i nybyggda bostadsområden i industriorter runtom i landet. Sägnerna om dem handlar om hur de för med sej primitiva sedvänjor från sitt hemland in i de moderna lägenheterna. Nordiska museet har samlat in ett omfattande material, som visar att dessa sägner är kända av svenskar i alla åldrar och från alla landsändar. Så här berättar en Stockholmsfru i 70-årsåldern (KU 5376, 2):

> 1964 besökte jag en systerdotter i Köping. När jag skulle resa tillbaka till Stockholm fick jag sällskap med en dam på tåget. Vi kom att tala om invandrare, och hon berättade då om två jugoslaver som arbetade i en stor industri där hennes make var anställd. De hade fått moderna lägenheter i samma hus åt sina familjer. Men grannarna tyckte att det hördes så underliga ljud och det luktade så illa. Vid undersökning befanns det att de hade höns och hade lagt upp jord på golvet i ett av rummen. De kom från en liten by, och de var vana att ha höns hemifrån. De hade gjort ett hål i väggen mellan lägenheterna och använde samma telefon.

Detta kan vid ett första ögonkast förefalla ganska trovärdigt. Det som sägs är ju inte särskilt sensationellt utan påminner närmast om vardagligt skvaller. Men trovärdigheten blir genast mindre när man finner att samma sak berättas om invandrare från hundratals orter i Sverige. Överallt har folk hört talas om att de har höns eller grisar inomhus eller på balkongerna, att de har brett ut jord och odlar potatis i vardagsrummet, att de har tagit upp ett hål i väggen för att kunna dela telefon med grannen. Ytterligare ett vanligt motiv finns med i en 60-årig blekingekvinnas skildring av hur grekiska invandrare har inrättat det för sej: "Jag har hört att de hade både

höns och grisar i sina lägenheter, och en familj borrade hål i parkettgolvet och placerade sin julgran där." (KU 5381, 1).

Sådana sägner och rykten är inte, som man kanske skulle kunna tro, begränsade till att gälla invandrare från mera avlägsna länder som Jugoslavien, Grekland och Turkiet. De berättas lika ofta om finnar, vilket är ägnat att förvåna om man betänker de stora överensstämmelserna i levnadssätt mellan svenskarna och deras östra grannfolk. Från en gymnasieklass i Södertälje kommer denna uppteckning: "Angående finska invandrare har jag hört att en del av dessa ska ha brutit upp parketten och burit upp sand för att slippa släppa ut barnen i sandlådan, omkonstruerat köket till en bastu samt tagit upp ett hål i väggen mellan två lägenheter för att kunna dela på telefonkostnaderna. Detta skulle ha förekommit i ett nybyggt bostadsområde." (KU 5766, 18). En kvinnlig meddelare i Sandviken har hört följande: "I en relativt ny stadsdel är inslaget av finsktalande ganska stort. Dessa människor har enligt vad som berättats ibland haft smågrisar inhysta i sina lägenheter. En del familjer har delat telefon på så sätt att de sågat upp hål i skiljeväggen mellan två lägenheter och kunnat använda samma. Hålet har även fått vara tunnel när man kört med leksakståg. Vidare har det förekommit att man brutit upp vardagsrumsgolvet för att odla potatis." (KU 6192, 46).

Man kan fråga sej i hur pass stor utsträckning detta har uppfattats som sanning. Materialet tillåter inte något entydigt svar, men i en del fall måste man misstänka att uppgifterna har spritts utan att ha varit trodda därför att de tilltalat berättarens sinne för humor – särskilt när det är fråga om yngre sagesmän. De flesta informanterna framlägger dock uppgifterna som om de verkligen hade hänt och lägger ibland till realistiska detaljer som skall styrka detta. Den vanligaste sägnen om finska invandrare är att en familj skulle ha gjort om köket till bastu – att finnarna är ett bastubadande folk är ju en känd stereotyp. Det skulle ha upptäckts när en vägg hos grannen började flagna. Detta berättas emellertid även om andra kategorier av invandrare, vilket visar att många svenskar uppfattar invandrarna som en odifferentierad helhet.

Det hittills insamlade materialet innehåller många belägg för att sägnernas stereotypa motivvärld bidrar till att befästa fördomar mot invandrare. Däremot ges inga vittnesbörd om att de leder till diskriminerande handlingar; de sprids bland svenskar, och många invandrare är ovetande om deras existens. Konfrontationen tycks istället ske mellan barnen. En kvinnlig sagesman, som i början av 1970-talet bodde i Tranås, berättar: "Där fanns vid den tiden ovanligt många utlänningar och bland barnen i skolan ett hat mot dem, som man märkte kom hemifrån. Där hörde vi historien om utlänningen som bröt upp parkettgolvet i vardagsrummet för att göra sandlåda åt barnen. Andra gjorde hål i golvet för julgranen och saltade grisar i badkaret." (KU 6192, 127).

Alla de rykten och sägner som florerar om invandrare berättas också om de svenska zigenarna. Vid en enkät i Djursholms samskola kom t.ex. följande svar in: "Zigenare i Tensta hade rivit upp parkettgolvet i stora rummet och odlat potatis. Dom hade haft getter på balkongen och satt på all värme på spisen och ugnen och använt som bastuaggregat." (KU 6192, 73). Som bekant fick zigenarna genom staten möjlighet att flytta in i fasta bostäder under 1960-talet. Sägnerna om deras åverkan på lägenheterna är en nyans aggressivare än invandrarsägnerna; det berättas t.ex. hur de gör ett lägerbål mitt på golvet av de möbler som samhället kostat på dem.

Sammanfattningsvis kan man konstatera att följande sägenmotiv är högfrekventa i samband med invandrare och zigenare i moderna bostäder: de bryter upp parketten och odlar potatis – bryter upp parketten och gör en sandlåda åt barnen – borrar hål i parkettgolvet för julgranen – gör hål i väggen mellan två lägenheter och delar på telefon – badar bastu i köket – säger till om tömning av wc – har en saltad gris i badka-

ret – har höns, getter eller grisar inomhus eller på balkongen – slaktar husdjur på balkongen – gör upp eld på golvet. Det finns en tendens bland berättarna att sammanföra flera motiv i en berättelse; man skulle kunna tala om ett slags konglomeratsägner. När berättelsen bara innehåller ett motiv, framförs den å andra sidan mera detaljerat och får på så sätt ökad trovärdighet.

Det material som har samlats in av Nordiska museet visar att så gott som alla ovannämnda motiv fanns i traditionen redan innan Sverige nåddes av invandrarvågen under 1960-talet. Men tidigare berättades historierna om svenska glesbygdsbor eller samer som flyttade in i moderna lägenheter eller om något gammalt original på landsbygden som fått en modern pensionärsbostad. Här ska bara två exempel ges. En kvinnlig sagesman, som vistades i Luleå sommaren 1958, berättar att det då gick rykten om glesbygdsbor, som flyttat in i ett nybyggt bostadsområde i stadens utkant: "Dom kom från primitiva stugor med jordgolv till moderna lägenheter, som mycket snabbt blev nedslitna. Enligt de rykten som gick hade de nyinflyttade bl.a. slagit upp hål i väggarna för att få flera passager mellan rummen. I början visste dom inte att man skulle spola i toaletterna, utan när toalettstolen var full ringde dom på portvakten och bad honom komma och tömma. Dom saltade julgrisen i badkaret och hängde upp sin tvätt på klädstreck inomhus. Dom skulle också ha borrat hål i golvet för julgranen." (KU 6192, 95). En kvinnlig etnologistuderande i Stockholm erinrade sej följande historia: "På femtitalet, tror jag det var, berättade någon att det hade varit bostadsinspektion i Malmberget, och det var några samer som bodde i en lägenhet. Då hade golvet varit uppbrutet, för det hade dom eldat med. Och i köket hade dom haft bastu. Och när inspektörerna kom in i badrummet, så låg det en saltad gris i badkaret. Jag trodde faktiskt att det var sant när jag hörde det. Den som berättade verkade så insatt i förhållandena." (KU 6192, 115).

Givetvis finns det skillnader i livsföringen mellan invandrare och deras svenska grannar. Men om det lämnar sägnerna, som framgått av ovanstående, rätt få upplysningar av värde. I själva verket berättar de mera om oss svenskar än om invandrarna. Negativa etniska stereotyper har en tendens att bli motsatser till egenskaper eller förhållningssätt som värderas högt inom den egna kulturen. Genom att berätta om invandrarnas normöverträdelser, t.ex. hur de ger sej på statussymboler som parketten, så ger man kontur åt sin egen normalitet (synpunkten framlagd av Magne Velure vid en diskussion). Föreställningen att invandrarna är primitiva och har svårt att anpassa sej till den svenska välfärdsstandarden vittnar om att svenskar i allmänhet identifierar sej med en modern, urban livsstil.

Sägnerna har störst förutsättning att bli trodda bland de människor som redan från början har fördomar mot invandrare. Som man kan vänta sej är fördomarna vanligare bland lågutbildade än bland högutbildade, bland äldre än bland yngre (Trankell 1974), dvs. i realiteten bland de människor som har något att förlora på invandringen, eftersom den innebär ökad konkurrens om arbetstillfällen. Sägnerna styrker dem i deras uppfattning att de själva är mera välanpassade, mera värda än invandrarna.

En annan kategori av etnocentriska sägner är de historier som under senare år har knutits till en rad utländska restauranger. I Stockholm kunde man under sensommaren och hösten 1973 överallt höra berättas om någon som hade varit på en pizzeria och fått ett vasst föremål mellan tänderna. En tandläkare avlägsnade föremålet, som visade sej vara en råttand. När sedan hälsovårdsnämnden gjorde en inspektion på restaurangen upptäckte man mängder med nedfrysta, flådda råttor. Ofta underströk berättaren att han hade hört historien av en bekant till offret, tandläkaren, hälsovårdsinspektören e.d. – något som ingår i mönstret för moderna folksägner.

Samma berättelse dök under de närmast följande åren upp om flera pizzerior i städer

Grunnløse rykter om »Vov-Woff« i pizza

Peppe's Pizza Pub utsatt for systematisk hets

Av PER JEVNE

Onde tuger vil ha det til at Peppe's Pizza Pub i Trondheim serverer hundemat i sin pizza, og de ville ryktene har nå antatt slike høyder at stedets innehaver, Jan Ving Pedersen, gjerne vil dementere ryktene. Trondheim Helseråd har flere ganger undersøkt puben, men har intet å utsette på maten som serveres.

Peppe's Pizza Pub ble åpnet i oktober 1974, men det er først i den senere tiden at disse ryktene om hundemat i pizzaen har gått på byen. Og ikke nok med at man nevner hundemat, man nevner også navnet på denne spesielle hundematen, som kalles »Vov-Woff« og som forøvrig kommer fra samme firma som leverer kjøttmaten til pizzaen. Men dette firmaet har sitt på det tørre.

Rykten nära knäcka restaurang

— AV BJÖRN LUNDQUIST — Olsson. Vi har naturligtvis gjort
BORÅS (GT) Kinesrestaurangen regelbundna kontroller — dock

GT Extrabladet

Av Jan-Erik Persson

Nu måste ryktet stoppas

Vi serverar inte kattmat!

BORÅS (GT) — Nu måste ryktet stoppas. Vi serverar ingen kattmat.

På mindre än ett halvår har omsättningen minskat katastrofalt hos hovmästare Sailung Woos på nyöppnade restaurang Peking i Borås. Illvilliga personer sprider ett rykte att restaurangen har bedrövlig hygien och använder



Delikatess på krog?

Storlarm om råttfilé Hälsovården rycker ut

— Restaurangen använder råttor i sin mat. En gäst har bitit sönder en tand på en råttand i maten.

Efter dessa alarmerande rykten och en anmälning ryckte hälsovårdsförvaltningen ut och kollade flera restauranger i Stockholm.

Tisdagen den 30 oktober 1973 ★ *EXPRESSEN*

Kycklingsallad gjord på råttor...

Dagens riktigt äckliga historia kommer från Linköping. Till lasarettet i staden kom en man och klagade över att han satt ett kycklingben i halsen. Benet hade följt med en kycklingsallad som han ett par dagar tidigare hade förtärt på en restaurang på Rhodos.

En läkare avlägsnade benfilsan men tyckte att den såg mystisk ut. En undersökning visade att benet inte kom från en kyckling utan från en råtta.

De hälsovårdande myndigheterna både i Sverige och Grekland larmades. Och vid en razzia på den restaurang som haft den läckra kycklingsmaten som specialitet hittades massor av fiälda och styckade råttor. De förvarades i en frysbox och var avsedda för kycklingsmaten. Restaurangen stängdes, ägarens vidare öde är okänt.

Ni som turistar på Rhodos bör kanske undvika kycklingsallad. Beställ en grillad kyckFör ett par decennier sedan kom kanadensiska flygvapnet ut med en handbok där flygarna rekommenderades att äta stekt råtta vid törst på vanligare mat.

I en provins utanför Thailands huvudstad Bangkok föreslogs bönderna att som ett led i råttbekämpningen äta upp djuren. Detta hände för bara något år sedan. Ett förslag att uppfödda råttkonservfabrik i samma thailändska provins förkastades dock. Förslagställaren hade tänkt sig att sälja råttkött under namnet "lanthare".

Här i landet uppkommer ibland rykten om att vissa krogar skulle servera råttkött i sina grytor och sallader. Ett sådant larm kom till hälsovårdsnämnden i Stockholm för bara ett halvår sedan. Nämnden ryckte ut, men kunde bara konstatera att restaurangens kycklingkött var utan anmärkning

Hvor er rotte-historiens bagmænd?

Vandreberetning om en forårs-rulle med rotteben

Af THYRA CHRISTENSEN

ger til Weekendavisen, at han er overbevist om, at det er brødnid og forsøg på at ramme nogle flittige udlændinge i København, der er baggrunden for denne historie.

Sundhedspolitiet har i månedsvis mødt den i forskellige forklædninger. Nogle gange var det et barn, der havde fået rotteben i forårsrullen. I andre versioner en voksen person. I nogle afskygninger af historien »valtede rotteskeletter ud af fryseren«.

Det uhyggelige ved historien er, at den indeholder navnet på en bestemt forretning, der ejes af en kineser.

Det hele begyndte med, at sundhedspolitiet blev ringet op af en journalist fra et københavnsk dagblad, der havde historien ganske tæt på, »fra min fætter«. En bestemt forretning blev angivet.

Siden er sundhedspolitiet med dages og ugers mellemrum blevet kontaktet af så at sige alle københavnske medier og enkelte provins-

1. Ryktena om råttkött eller hund- och kattmat på utländska restauranger har många gånger uppmärksammats av pressen. Inte alltid har man förstått att det rör sej om moderna folksägner. Här ett axplock rubriker från skandinaviska dagstidningar 1972–1976.

runtom Stockholm. Men redan vid den tidpunkt då ryktena om pizzerior rasade som värst i Stockholm, cirkulerade en annan historia i Sverige om vad som hänt en svensk turist på Rhodos. Huvuddragen var desamma som i pizzaversionen: turisten hade ätit en kycklingsallad på en lokal restaurang och känt hur ett vasst föremål fastnade i halsen. Han fördes till sjukhus, och läkaren konstaterade att föremålet var ett råttben. Vid en inspektion hittades frysta råttor på restaurangen. En landsortstidning förde in Rhodoshistorien den 29.10.1973. Följande dag återgavs den okritiskt på Dagens Nyheters förstasida, och innan veckan var slut hade den stått att läsa i en mängd nordiska tidningar.

Dessa båda versioner – båda givetvis helt grundlösa – var utlöpare av en västeuropeisk sägentradition, som nått Skandinavien redan året innan (af Klintberg 1974). Sommaren 1972 fick en kinesisk restaurang i Borås slå igen, sedan en intensiv ryktesspridning under hela våren lett till att den förlorat sitt kundunderlag. Bland de rykten som berättades var det vanligaste att en renhållningsarbetare skulle ha hittat ett större antal tomma kattmatsburkar i restaurangens soptunna. Men även historien om råttanden fanns med (se t.ex. Västgöta-Demokraten 21.6.1972). Kort därefter började såväl råttandssägnen som ryktet om tomma katt- eller hundmatsburkar dyka upp i Göteborg, knutna till kinesiska restauranger. Under våren 1973 beskylldes kinesiska restauranger i Köpenhamn och andra danska städer för att ha använt råttor i maten; en restauranggäst skulle ha fått ett råttben i halsen när han åt en vårrulle (Weekendavisen 25.5.1973).

Traditionens utbredning utanför Norden kan här bara antydas med hjälp av några valda exempel. Som framgått finns det bland historierna två grundtyper, bådadera med en mängd förgreningar. Flera skandinaviska sagesmän har omvittnat att sägnen om råttanden var ett allmänt samtalsämne i Paris 1971 (KU 6192, 22, 99). Så här berättar en ung kvinnlig etnologistuderande i Stockholm (KU 6192, 15):

> Jag var i Paris hösten 1971, och då berättade en fransk bekant till mej att hennes svägerska hade varit ute och ätit på en kinesrestaurang i Paris. Då hade hon fått nånting i tanden som inte gick bort. Hon var tvungen att gå till en tandläkare. Han lyckades få loss det där föremålet, och det visade sej att det var en råttand. Efteråt gjordes det en razzia på kinesrestaurangen, och då hittade man 50 djupfrysta råttor. Sedan jag hade fått höra det där, så ville jag inte gå på några kinesrestauranger i Paris. Jag trodde att det var det där strimlade köttet som finns i kinesiska rätter som var råttkött.

Samtidigt eller kort efteråt knöts historien till kinesiska och jugoslaviska restauranger i Tyskland (Lore and Language 2:3, 30) och till kinesiska restauranger i England. Den vanligaste engelska versionen var att någon hade fått ett råttben i halsen, vilket ledde till upptäckten av nedfrysta råttor. Ibland hittades istället en styckad schäferhund i ett kylskåp (Lore and Language 1:7, 25). Redan på 1960-talet förefaller sägnen ha funnits i England i en version, där man vid inspektionen påträffar flådda katter i kylskåpet (KU 6192, 121, 122). I den versionen är sägnen känd även i Canada: i staden Trois-Rivières i provinsen Québec skickades polisen på en kinesisk restaurang som rapporterades ha döda katter hängande i förrådsrummet (KU 6192, 132).

Motivet med de tomma burkarna har även det en stor utbredning. Redan 1950 cirkulerade det i New York: burkarna skulle ha röjt att kinesrestauranger där använde kattmat vid tillagningen av "chop suey" (KU 6198, 1). År 1969 stod det att läsa i en engelsk tidning att en dam som bodde nära köksingången till en indisk restaurang hade blivit förvånad över den stora mängden Kit-e-kat burkar i dess soptunnor. Hon hade larmat polisen som i sin tur informerat hälsovårdsnämnden, och restaurangen hade tvingats stänga. Att inga gäster hade klagat ansågs bero på att maten var så starkt kryddad med curry (KU 6192, 127). Ryktet har dokumenterats även i Frankrike (KU 6192, 81) och i Tyskland. Om en utländsk restaurang i Tyskland, känd för sin oxsvanssoppa, berättas det att den förlorade sina gäster sedan en granne

en dag tittat över planket till restaurangens bakgård och fått se ett berg av tomma Chappiburkar, dvs. burkar som innehållit hundmat (KU 6192, 131). Det är ett återkommande drag i berättelserna att märket på burkarna nämns; det ökar deras trovärdighet samtidigt som det bidrar till att ge dem en grym komik. I december 1973 upptecknade jag följande berättelse efter en manlig etnologistuderande i Göteborg: "En representant för Prippbryggerierna som jag känner till hade som uppgift att åka runt bland Göteborgs alla restauranger och ta upp beställningar, lämna reklamskyltar m.m. Han berättade att i kinesrestaurangernas kök stod det fullt med VOV-burkar på hyllorna. Det var en känd sak att det serverades hundmat på alla kinesrestauranger." (KU 6192, 38). Det senaste men troligen inte sista fallet rapporteras i en Trondheimtidning: *Grunnløse rykter om "Vov-Woff" i pizza.* Också här vet ryktet att förtälja att renhållningsarbetare har funnit hundmatsburkar i soptunnorna (Adresseavisen 20.5.1976).

Det gemensamma för alla dessa sägner är att de har knutits till en utländsk restaurang med en för de flesta människor ny och främmande matkultur. I Sverige var kinesiska och sydeuropeiska restauranger stora sällsyntheter ännu under 1950-talet; de som fanns låg i storstäderna och var närmast lyxrestauranger. Det stora genombrottet för billiga utländska restauranger kom ett stycke in på 1960-talet. I Stockholm hade pizzeriorna från och med 1968 en exceptionell framgång: innan dess fanns det bara en restaurang som serverade pizza, 1973 var pizzeriornas antal omkring 20 (Byström 1973). Det var alltså ingen tillfällighet att råtthistorien i Stockholm kom att knytas till en pizzeria och inte som t.ex. i Göteborg och Köpenhamn till kinesiska restauranger.

Precis som när det gäller invandrarrykten finns det ett äldre skikt av traditioner bakom de nya restaurangsägnerna. Under 1940-talets kristid spreds det rykten om att inhemska restauranger serverade hundar, katter, rävar och andra djur som av olika skäl anses olämpliga som människoföda. Men framför allt handlade dessa äldre sägner om industriellt framställd mat. Livsmedelsindustrins framväxt under 1900-talet har gett upphov till en omfattande sägenflora. Internationellt spridda historier är t.ex. den om råttorna som skriker när de om morgnarna dras in i det stora charkuteriets köttkvarnar och berättelserna om fynd av en råttklo i en varm korv eller en människotumme i en burk med corned beef. Gemensamt för dessa sägner och de nya restaurangsägnerna är att de bygger på den misstro som människor hyser för mat, vars innehåll inte är välbekant för dem. Denna misstro har förstärkts genom det moderna samhällets ökade krav på hygien. Idag, när råttor har blivit en sällsynthet, existerar det en fullt utbildad råttfobi i vårt samhälle. Det är intressant att finna att attityden till mat var den rakt motsatta i det gamla bondesamhället med dess självhushållning. När man själv kunde överblicka matberedningens alla etapper och dessutom visste vad brist på mat ville säga, blev det viktigt att vidmakthålla normen att ingenting fick förfaras. Bondesamhällets folklore lär ut att man inte ska rata maten bara för att den är råttäten eller för att en mus har råkat drunkna i mjölken.

Till de etnocentriska sägnerna kan man också hänföra en del av berättelserna om hur farliga smådjur vållar skada och obehag. Ofta understryks det nämligen att det är djur, som hör hemma på sydligare breddgrader. Under hösten 1975 oroades många i Stockholmstrakten av den här historien: en familj var ute och åkte bil; pappan körde, mamman satt bredvid honom i framsätet och de två barnen satt i baksätet. Barnen blev hungriga och fick var sin banan. Plötsligt sa ett av dem: Mamma, bananen bet mej! Först fäste sej föräldrarna inte vid det, men efter en stund vände sej mamman om, och då såg hon att ungen låg medvetslös. De åkte i ilfart till lasarettet men för sent: barnet dog. Läkaren talade om att det inträffat liknande olyckor med giftormar i bananer tidigare (t.ex. KU 6192, 124). Samma historia har tidigare

haft en epidemisk spridning på olika håll i Sverige; i februari 1973 grasserade den t.ex. i Uddevalla (Arbetet 22.2.1973). Dess bakgrund är att det särskilt förr kunde förekomma att giftiga småkryp, framför allt spindlar, följde med bananlaster. Några fall av ormar eller andra djur inuti bananerna är däremot inte kända. Det är särskilt mödrar eller andra som ansvarar för barn, t.ex. personal på daghem, samt barn och ungdomar som har berättat och trott på sägnen om ormen i bananen. Under hösten 1975 träffade jag barn som helt hade upphört att äta bananer. Det spreds också råd om olika försiktighetsmått som man borde vidta: man skulle t.ex. skära bananen mitt itu eller skära av dess båda ändar före förtärandet. Sägnen har vissa likheter med vad som berättades för några år sedan i USA. En husmor påstods ha blivit förd till sjukhus sedan hon hade blivit biten i handen av en giftig orm. Hon hade gjort inköp på ett varuhus och hade velat känna på kvalitén på en dubbelvikt filt, och ormen hade legat inne i vecket. Filten var importerad från Hongkong (Mullen 1970). Också här är den etnocentriska karaktären tydlig.

En sägen som har haft en lavinartad spridning sedan den första gången dök upp 1975 är den som skulle kunna kallas "Spindelbölden". Den berättades i september 1975 så här av en kvinnlig meddelare i Täby (KU 6192, 114):

Följande historia har en tjej berättat för mig, och hon påstår att den är sann:

En flicka hade varit på semester i Gambia, och när hon kom hem hade hon en böld på kinden. Hon gick till en läkare, men han gjorde inget åt

Risk i Östafrika:

Fluglarv i huden av solbad i sand

Turister i Gambia och Östafrika bör aldrig solbada direkt på sandstranden. Och de bör aldrig hänga kläder på tork utan att stryka dem med hett strykjärn efteråt. Annars riskerar de att drabbas av varfyllda blåsor, ur vilka det småningom kryper ut en centimeter långa fluglarver.

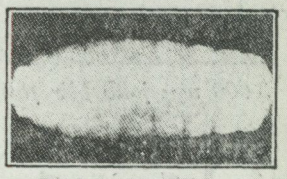
Den varningen ger dr Ulrika Ransjö vid infektionskliniken på Akademiska sjukhuset i Uppsala i Läkartidningen.

Fluglarverna är inte farliga och infektionen fordrar ingen behandling, men för patienten är den naturligtvis mycket obehaglig.

Kliniken har haft besök av två patienter, varav den ena besökt Kenya och Tanzania och den andra Gambia. Båda hade varfyllda blåsor på kroppen efter solbad på sandstränder.

På sjukhuset behandlades bölderna utan resultat. Men nio dagar efter solbadet kröp centimeterlånga larver ut ur dem.

Entomologiska institutionen i Uppsala fann att det var larver av "tumbuflugan" (Cordylobia antropophaga). Denna fluga lägger hundratals ägg i torr sand eller i smutsiga kläder. Efter två dygn kläcks larverna och kan oförmärkt krypa in i huden.



• *Fluglarv, 1 cm lång, som plockats ut ur ryggen på en 54-årig svensk Gambiaresenär.*

2. Denna artikel, som kan sättas i förbindelse med sägnen om "spindelbölden", var införd i Dagens Nyheter 22.1.1976.

saken, utan han sa att den måste brista av sig själv. Bölden växte och växte, och till slut gick hon till en annan läkare, men han gav bara samma förhållningsorder.

Bölden blev ännu större, och en natt när hon låg i sin säng kände hon att den började brista. Hon gick upp och tände lampan och tittade sig i spegeln, och ut ut bölden kryllade massor av små spindlar över hela kinden. Flickan finns nu på mentalsjukhus.

I andra varianter nämns Mallorca, Kanarieöarna, Italien och Rumänien som det semestermål där den svenska turisten skulle ha fått bölden. Det som är sej likt i alla varianter är att turisten är en kvinna, att bölden sätter sej på kinden och att hon blir vansinnig när den brister. Den verklighet som kan ligga bakom antyds i en artikel i Dagens Nyheter den 22 januari 1976, som återges på föregående sida. Det förefaller inte osannolikt att upphovet till sägnen om spindelbölden är något av de fall som artikeln berättar om. Det har i den muntliga traditionen stiliserats till en berättelse med en helt annan genomslagskraft än den ursprungliga händelsen. Jämför man den med sägnen om ormen i bananen, skiljer de sej åt i det avseendet att sägnen om spindelbölden har en betydligt mera reell bakgrund. Men i båda fallen tjänar berättelserna syftet att varna för faror med hemort i främmande sydliga länder.

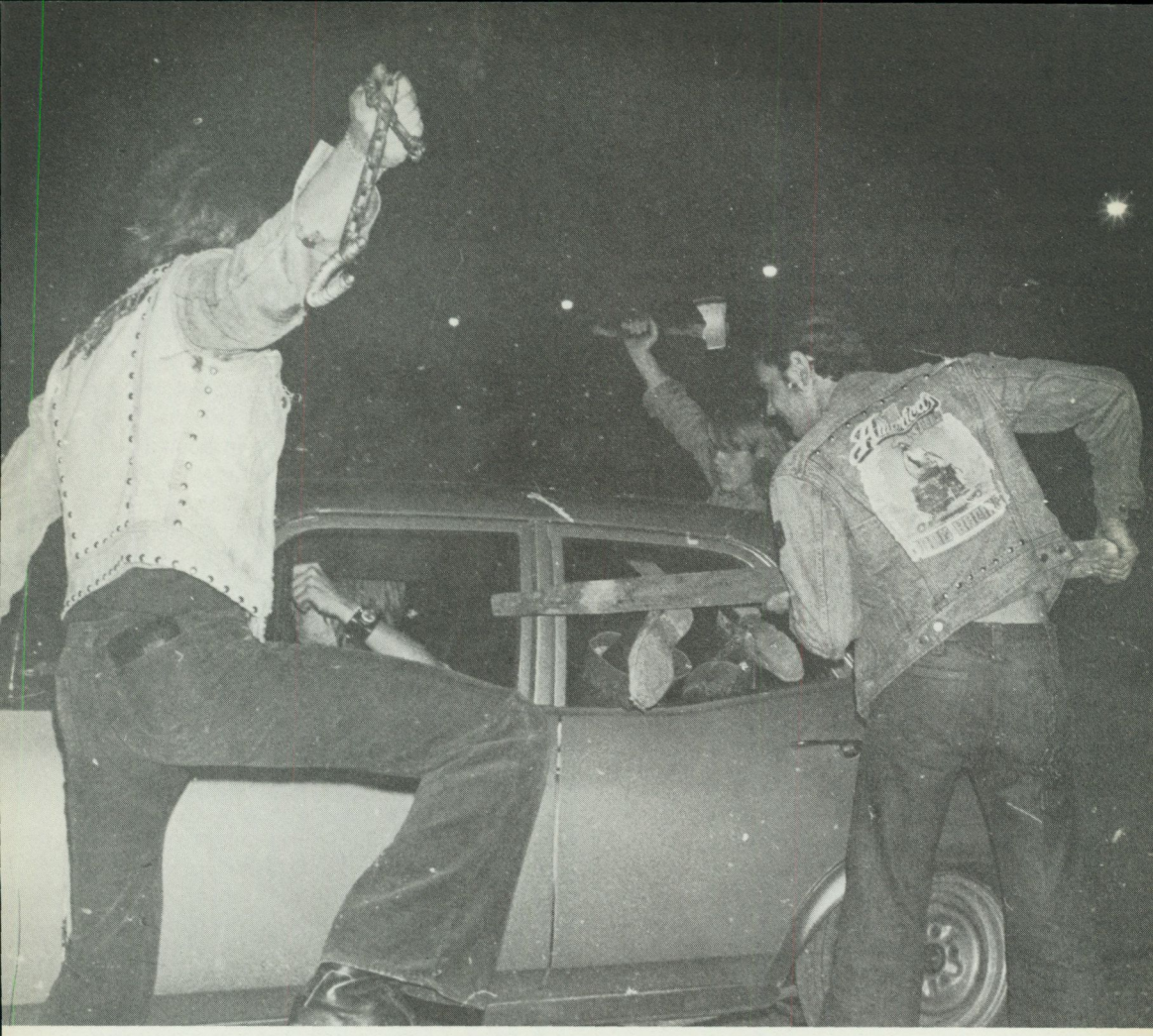
Sociocentriska sägner

Den egna gruppens värderingar präglar inte bara uppfattningen av folk och företeelser från främmande länder. Också av andra grupper i ens eget samhälle kan man ha en stereotyp och värdeladdad bild, som skapar förutsättningar för sägner om dessa grupper. Sådana *sociocentriska* sägner fanns också förr: ett exempel från 1800-talet är bondebefolkningens historier om människooffer och liknande ruskigheter på frimurarnas sammankomster. Frimurarnas borgerliga bakgrund och deras hemliga ceremonier i frimurarlogen fick dem att framstå för bönderna som en skrämmande, farlig organisation (Bergstrand 1956).

I dagens samhälle handlar de flesta sociocentriska sägnerna om sådana grupper som lever i egna subkulturer och i olika avseenden bryter mot det etablerade samhällets normer, t.ex. raggare och hippies. En sådan sägen, som har dykt upp på olika platser i Sverige under en följd av år, är "Raggaren och kedjan". Den berättar om en kvinna i bil som attackeras av raggare, i regel sent en kväll när hon är på väg hem. Hon har stannat för rött ljus, när ett raggaråk kör upp bredvid hennes bil och några raggare hoppar ur. En av dem slår mot kvinnans bil med en kedja, som han har lindad om handen. När ljuset slår om till grönt, åker hon därifrån med en rivstart. Väl hemma gör hon en hemsk upptäckt: raggarens kedja har fastnat i bilen, och i dess andra ända hänger ett par blodiga, avslitna fingrar.

Detta är sägnens huvuddrag, detaljerna kan växla ganska betydligt. Ibland heter det att kedjan fastnar i ett sidofönster, ibland har den virat sej om takräcket eller den bakre kofångaren. Antalet avslitna fingrar varierar mellan ett och fyra; ibland finns de inuti en handske som sitter fast i kedjan. En del varianter har en fortsättning: kvinnan (eller hennes man) anmäler händelsen till polisen, som låter larm gå ut till alla sjukhus i trakten. På ett av dem finns den yngling som har förlorat fingrarna.

Vid ett par tillfällen har historien återgetts som en sann händelse i svenska tidningar. Följande rubriker stod att läsa på första sidan i Blekinge Läns Tidning den 23.3.1973: *Raggare körde efter kvinnlig blekingebilist och kastade en kätting som fastnade i takräcket. Kuslig upptäckt efter bilfärd: på taket låg tre avslitna fingrar.* Dagen därpå dementerades nyheten med illa dold förtjusning i lokalkonkurrenten Sydöstra Sveriges Dagblad, som kunde upplysa om att historien cirkulerade redan 1960. Tidpunkten sammanfaller rätt väl med raggarnas första framträdanden i Sverige; tidigare hade de motoriserade ungdomsgängen bestått av skinnknuttar på motorcykel. Tidningarna från 1959 och åren



3. I pressens skildringar av raggarbråk återkommer vissa stereotypa detaljer, t.ex. att raggarna slåss med kedjor. Sägnen om raggaren som fick sina fingrar avslitna bekräftar de utbredda skräckföreställningarna om raggarvåld. Pressbilder som den härovan (publicerad i Aftonbladet den 5.9. 1975) är inte alla gånger så autentiska som de kan verka; det händer att de har arrangerats av fotografen. Foto Reportagebild.

närmast efter har mycket att berätta om raggarbråk: raggare tränger upp bilister mot trottoaren, raggare invaderar en ort i samband med motortävlingar och stöter samman med polisen, en raggare löper amok vilt svängande en cykelkedja, raggargäng från olika orter drabbar samman beväpnade med knogjärn, blyrör och cykelkedjor.

Tidningsartiklarna om raggarvåld måste ha skapat en latent fruktan hos andra grupper i samhället och därmed förutsättningar för sägnens spridning. En del lyssnare, särskilt ungdomar, har kanske

främst uppfattat den som en skräckhistoria med en ovanligt ruskig slutpoäng. Men hos andra har den säkert bekräftat misstankarna om att raggarna ger sej på vanligt folk. Sägnen bör ha fått åtskilliga bilister att låsa dörrarna inifrån. Men det som framför allt har attraherat lyssnarna är säkert ändå den chockartade upplösningen med de avslitna fingrarna i kedjan. Den är lika eftertryckligt moraliserande som gamla tiders sedelärande berättelser: på samma gång som man förfasar sej, kan man känna en hemlig tillfredsställelse över att raggarens våld slår tillbaka mot honom själv. Kvinnans laglydighet framhävs: hon väntar tills det blir grönt ljus innan hon flyr från platsen.

"Raggaren och kedjan" är en svensk ekotyp av en modern folksägen med stor utbredning i västvärlden. I Danmark har den berättats ungefär som i Sverige, bara med den skillnaden att det är ynglingar på motorcykel som attackerar kvinnan (KU 6192, 64). I England upptecknades den 1961 och 1962 i flera städer. Här är det en man som stannar för rött ljus när han är på väg hem sent en kväll. Han omringas av ett gäng ungdomar som försöker välta bilen, men med en rivstart lyckas han komma från platsen. Nästa dag finner han fyra avskurna fingrar som har stuckits in i kylarsystemets fläkt. I några varianter hör han att ortens lasarett har tagit emot en yngling med en stympad hand (Sanderson 1969, 250).

En annan version som också har dokumenterats i England, men betydligt senare, handlar om en manlig bilist som stannar för att ta upp en liftare vid vägkanten. Men när han får se några figurer komma framspringande ur diket, åker han fort därifrån. Vid hemkomsten hittar han en cykelkedja som har snott sej om kofångaren, och i dess andra ända finns två avslitna fingrar (KU 5549, 1–2). Samma version berättades i Canada 1971. En man ser två liftande flickor och stannar framför dem och öppnar dörren. I ögonvrån ser han två män med cykelkedjor rusa upp ur diket. Han smäller igen dörren och åker kvickt därifrån. När han stannar hittar han ett avslitet finger som har fastnat i bildörren (KU 5533, 1–2). En intressant artikel i Stuttgarter Zeitung den 1.10.1971 (*Die schröckliche Moritat von der toten Hand* – jag tackar Hermann Bausinger som har sänt den till mej) visar att liftarversionen samma år var utbredd i Västtyskland. I den berättas om en tysk bilist på väg till Karlsruhe som får se en liftare och saktar in. Två andra figurer dyker upp i mörkret, och mannen sätter foten på gaspedalen. Han lägger märke till en dov duns mot bilen. När han kommer hem finner han ett knytnävsstort hål i locket till bagageluckan och inne i bagageutrymmet en avsliten hand med ett knogjärn på. Den ene ligisten hade slagit näven med knogjärnet genom den tunna bilplåten och fått handen avskuren.

Denna tyska sägenversion är fortfarande vid liv, om man får döma av en artikel i Expressen den 15.2.1976. I den kommenterar en motorskribent en bilolycka, där en 21-åring dog efter att länge ha suttit fastklämd i ett bilvrak invid en starkt trafikerad väg utan att ha fått någon hjälp. Motorskribenten skulle inte själv ha vågat stanna, skriver han, "eftersom det kan vara en fälla. Jag kan bli överfallen, slagen, rånad." Som exempel kommer den sägen som har refererats härovan, och den avrundas med orden: "Detta är en absolut sann händelse. Sedan BMW-föraren själv berättade den för mig, har jag inte stannat längs vägen mer än nödvändigt. Jag kör alltid med bagagerummet och dörrarna låsta inifrån. Ja, förardörren har jag olåst men låser den innan jag talar vid någon okänd." Tydligare än så kan den moderna folksägnens effekt på en troende åhörare knappast exemplifieras. Man får en föreställning om hur vissa sociocentriska folksägner kan bidra till att ytterligare fördjupa klyftorna mellan olika grupper i samhället.

Missbruket av narkotika bland ungdomar återspeglas i flera moderna folksägner. En som är välkänd i USA (t.ex. Hall 1973, 158, 165) och som cirkulerade i Helsingfors hösten 1971 (Nyman 1974, 70–73) är "Den grillade babyn". I Sverige förefaller den



4. En typisk miljö för vår tids folksägner är tunnelbanan, där människor ur olika sociala och etniska grupper trängs med varandra. Foto SAFTRA.

vara relativt okänd. Sägnen är en av många ruskiga historier om vad den som tagit LSD kan företa sej. Ett par unga föräldrar med en liten baby har bett en ung hippie att sitta barnvakt, och när de återkommer finner de barnvakten påverkad av LSD och babyn grillad i ugnen.

I Sverige har narkotikamissbruket bidragit till att aktualisera en sägen, som i sin äldsta form har handlat om vit slavhandel. Jag hörde den första gången av min svägerskas väninna, som blev uppbragt när jag efteråt visade mej tvivlande. Hennes moster och två andra damer hade satt sej på tunnelbanan för att åka till en fjärde väninna och spela bridge. Det var mycket folk i tunnelbanevagnen, så en av damerna fick sätta sej ett stycke från de andra. När de två reste sej för att gå av, fann de att väninnan hade sjunkit ihop på sin bänk. Hon verkade drogad, nästan medvetslös. De gick fram till henne och ruskade på henne. Då sa en främmande man, som satt bredvid henne, att de inte behövde vara oroliga. Hon reste i hans sällskap och hade blivit dålig, men han skulle ta hand om henne. –

Hon är inte alls i ert sällskap! protesterade kvinnorna. Just då stannade tåget, och mannen försvann ut. De båda damerna förde sin väninna till ett sjukhus, där det konstaterades att hon fått en spruta i låret.

I den här varianten sägs det inte varför den främmande mannen bedövar kvinnan. De äldsta beläggen för historien – som går tillbaka till 1930-talet och är knutna till métron i Paris – har alla samma förklaring: hon har råkat ut för den vita slavhandeln och ska föras iväg till någon bordell i en främmande världsdel. Den vita slavhandeln var ett begrepp i Sverige redan i början av seklet. En mångårig kvinnlig KU-meddelare i Skåne har berättat att hon 1916 svarade på en hembiträdesannons i Ystads Allehanda, men att hon sedan förbjöds av sin far att resa – han misstänkte att hon kunde råka ut för vit slavhandel (KU 5256, 4). Men när sägnen om den nedsövda väninnan idag berättas om några som åker tunnelbana i Stockholm, har en annan förklaring blivit allt vanligare. Sprutan innehåller narkotika, och avsikten bakom injiceringen är att framkalla ett beroende hos kvinnan, göra henne till narkoman. Det är ett känt faktum, att narkotikamissbrukande ungdomar har hållit till på tunnelbanestationer i centrala Stockholm. Vi finner alltså att ett verkligt socialt problem har gett förnyad aktualitet åt en berättelse som är åtminstone 40 år gammal (af Klintberg 1976).

Sägner om vit slavhandel har under en lång följd av år grasserat i Frankrike. De handlar oftast om hur en ung flicka försvinner i provrummet till någon boutique. Efteråt upptäcks det att hon har sövts ned och förts bort genom en lucka i provrumsgolvet. I staden Orléans ledde ryktena 1969 till rena lynchstämningar mot ett antal boutiquer – detta trots att polismästaren offentligt tillkännagav att inga unga kvinnor hade rapporterats som saknade. Sociologen Edgar Morin har visat att händelseutvecklingen kan sättas i förbindelse med att boutiqueägarna alla var judar; ryktena hade gått att förena med en latent antisemitism (Morin 1971).

Inte oväntat är det främst bland kvinnor i olika åldrar som historierna om bedövningssprutor och mystiska försvinnanden blir berättade. Det är deras oro som kommer till uttryck. Utan att vara bokstavligt sanna har sägnerna ändå en reell bakgrund: det begås varje dag övervåld mot kvinnor i otaliga former, det är ett faktum att unga kvinnor försvinner och hamnar i narkomani och prostitution. Historierna är varningssägner, som lär ut att man ska vara på sin vakt och undvika främmande personer och platser. De visar också att de sociocentriska och etnocentriska sägnerna har en tendens att gå samman: tunnelbanesägnen speglar t.ex. i lika hög grad fruktan för kriminella ungdomar som för skumma utlänningar.

Sägner i krigstid

De exempel på nutida sägner som jag har gett hittills berättar om främmande inslag i en vardag, som i stort sett flyter normalt. De lockar inte till närmare kontakter med det främmande utan leder förr till avståndstagande, de är passiviserande snarare än aktiverande. Under krig råder däremot en onormal situation, som kräver extraordinära insatser. Ryktesspridningen intensifieras enormt: all information blir ju på samma gång angelägnare och osäkrare än normalt. Den sociologiska litteraturen om rykten handlar till en betydande del om rykten i krigstid (se t.ex. Shibutani 1966, Dröge 1970). Bland de sägner som uppstår i krigstid hittar man många som vill aktivera och väcka vrede och kamplust. De ger ofta exempel på heroism bland den egna befolkningen eller på skändligheter utförda av fienden.

Bara några dagar efter det att tyska nazitrupper hade ockuperat Norge i april 1940, spred sej en historia som en löpeld bland den norska befolkningen. Det sas att en norsk bussförare hade tvingats att köra en buss fullastad med tyska soldater till en ort fem mil norr om Oslo. På vägen hade han med berått mod styrt utför ett stup så att alla i bussen dog. Den norske folkloris-

ten Svale Solheim har vittnat om vilken förlösande psykologisk effekt berättelsen fick. Den förjagade känslorna av pessimism och hopplöshet som ockupationen hade medfört och bidrog till att stärka motståndsandan; bussföraren som hade offrat sitt liv blev ett uppfordrande föredöme. Ingen ifrågasatte ett ögonblick att händelsen skulle ha ägt rum. Men detaljerna i berättelsen kunde variera. Den 23 april 1940 stod följande notis att läsa i flera svenska dagstidningar: "Stockholm den 23 (TT). Häromdagen körde tre norska chaufförer sina stora bussar utför en avgrund nära Hönefoss. Alla tre dogo, men med dem dogo också många tyska soldater. I varje buss åkte närmare 60 tyskar, och det fanns inget hopp om räddning. Den som berättar detta är oslojournalisten Reidar Haanes, som kom till Stockholm på tisdagen efter att ha lämnat Oslo för några dagar sedan."

Vid en undersökning nära trettio år senare visade det sej att ingen norsk buss med tyska soldater någonsin åkt utför ett stup. Istället var berättelsen slående lik en norsk folksägen som har berättats i förbindelse med krig i tidigare sekler. I den leder en norsk vägvisare fiendehären utför ett stup, så att alla i hären går under. Det förefaller alltså som om det vore ett äldre sägenmönster som aktualiserades vid ockupationen 1940 (Solheim 1970). Sägnen om bussföraren är levande ännu i dag, särskilt bland äldre norrmän och svenskar. Platsen där han skulle ha åkt av vägen utpekas fortfarande.

En händelse från ockupationen som fortfarande berättas i Danmark och, framför allt, av judar i USA, är den om kung Christian X och davidsstjärnan. Från nazisternas högkvarter hade det kommit en befallning om att alla danska judar måste bära en gul armbindel med davidsstjärnan på. Samma natt sände den underjordiska radion ut ett meddelande om att kung Christian hade svarat den tyske kommendanten att alla danska medborgare var jämlika. För att demonstrera det ville han själv sätta på sej davidsstjärnan, och han väntade sej att alla danskar skulle följa hans exempel. Nästa dag bar praktiskt taget alla människor på Köpenhamns gator en gul armbindel med en stjärna på. Tyskarna tvingades då upphäva bestämmelsen.

Tyvärr, får man lov att säga, har inte heller den här händelsen ägt rum i verkligheten. Det är en sägen som finns i flera versioner; i en bär kungen den gula bindeln om armen när han rider genom staden på sin vanliga morgontur. Nazisterna genomdrev bruket av davidsstjärnan som igenkänningstecken för judar i de flesta av de ockuperade länderna, men inte i Danmark. Detta berodde dock knappast på ett personligt ingripande av kungen, utan på att den danska regeringen bestämt motsatte sej speciella åtgärder mot judarna när sådana föreslogs 1941; man varnade för de oroligheter och sabotage som skulle bli följden om de genomdrevs. Händelser liknande den som beskrivs i sägnen inträffade verkligen i andra ockuperade länder, t.ex. Holland, där icke-judar demonstrerade sin lojalitet med judarna genom att bära "der Judenstern". Att händelsen har knutits till Christian X kan förklaras med att han för många danskar kom att symbolisera motståndet mot nazismen; historien om armbindeln ingår i den sägenflora som uppstod kring honom. Den kom till 1941, togs genast upp av motståndsrörelsen och kom senare att spridas av danska judar i USA, t.ex. Victor Borge. Flera gånger har den återgetts i litterära sammanhang, bl.a. i Leon Uris' roman "Exodus". Den danskfödde amerikanske folkloristen Jens Lund, som har gjort en grundlig utredning av dess historiska bakgrund och spridning, menar att dess popularitet bland USA:s judar beror på att den är en av de få positiva berättelserna från en period med outhärdligt många vittnesbörd om död och förintelse. Den gestaltar helt enkelt den gamla önskedrömmen om det godas seger över det onda (Lund 1975).

Den liberalisering av Tjeckoslovakiens politik som Dubcek försökte införa ledde till att Warszawapaktsländernas trupper invaderade Prag sensommaren 1968. Dub-

cek och de andra tjeckiska ledarna fördes till Moskva. Ett rykte, som senare återgavs i bl.a. svenska tidningar, gjorde gällande att han där skulle ha utsatts för radioaktiv bestrålning. Ryssarna ville röja honom ur vägen utan att göra honom till martyr, och genom bestrålningen skulle han dö i leukemi efter ett par år. Ungefär ett år senare träffade jag en ung tjeckisk student, som berättade att han trodde att praktiskt taget alla människor i Prag nåddes av ryktet. Det spreds i ett läge då det rådde en fruktansvärd ovisshet om vad som hänt med Dubcek. Studenten satte många av de desperata handlingar som begicks under invasionen – ungdomar som kastade sej framför framrullande tanks, Jan Palach som brände sej till döds – i förbindelse med ryktet om det öde som drabbat den dyrkade politiske ledaren.

Sägner om skändligheter begångna av fienden är en fast beståndsdel i krigets folklore. Alla de oräkneliga former av lidande som verkligen drabbar befolkningen försvinner efterhand ur traditionen; kvar blir några få stereotypa situationer som återger fiendens grymheter så att säga i koncentrat. Ett fast motiv som är knutet till finska vinterkriget är att ryska soldater spikade fast tungorna på medlemmarna i en finsk bondfamilj vid matbordet (KU 5184, 5697). Den radioaktiva bestrålningen av Dubcek är ett modernt tillskott till denna kategori. Liksom de äldre sägenmotiven fyller det funktionen att väcka avsky och vrede.

Ett färskt exempel på hur ett brutalt mord på en folkhjälte har levt vidare i sägnens form är det som berättas om den chilenske sångaren Victor Jaras död. Tillsammans med sextusen andra anhängare till den mördade presidenten Allende fördes han till den stora fotbollsstadion i Santiago. Där upptäcktes han av en officer i militärjuntan som högg av fingrarna på Jaras båda händer och sedan befallde honom att sjunga. Jara lyfte sina blodiga händer och stämde upp Unidad Populars segersång, och sextusen röster föll in i sången. Det blev för mycket för militärerna; de sköt en salva som ändade Victor Jaras liv.

Denna skildring ingår i boken "Terrorn i Chile" (Rabén & Sjögren 1975) och återgavs bl.a. i Expressen den 3.8.1975. Men historien har skapats av en journalist, något som har bekräftats av Victor Jaras hustru. Det är den flitige uppteckaren av nutida sägner Ingvar Svanberg som har påpekat det (KU 5852, 2). Man måste hålla med honom när han skriver att man blir en illusion fattigare. Samtidigt kan man säga att sägnen är sann på ett annat plan: den konkretiserar viljan till motstånd mot diktaturen. På samma sätt som de tidigare exemplen på krigssägner har den haft en psykologisk betydelse som inte kan överskattas.

Underhållningssägner i tidningar

En marsdag 1973 kunde man på första sidan av Bergens Arbeiderblad läsa rubriken: *Fryktelig hevn over elskeren.* I artikeln berättas om en bergensare som körde betongblandare och råkade passera sin bostad. Där stod bästa vännens bil, en folkvagn med soltak, parkerad. Mannen stannade sin betongbil och gick in för att hälsa på vännen. Då hörde han ljud från sovrummet som avslöjade att mannens hustru och kamraten var inbegripna i en het kärleksstund. Han gick tyst ut igen, backade sin betongbil mot vännens bil, drog bort soltaket och tömde ut betongen i folkvagnen. När älskaren kom ut och skulle åka hem hade betongen stelnat.

Historien skickades ut av Norsk Telegrambyrå och återgavs nästa dag i flera norska tidningar. De närmaste dagarna efteråt stod den att läsa i grannländernas tidningar, och innan veckan var slut hade den nått ända till Daily Nation i Nairobi. Men då hade den redan hunnit bli dementerad i Norge. Berättelsen om älskaren som får sin bil fylld med betong är en vandringssägen (Kvideland 1973, 1 ff). Pressbyrån AP sände 1960 ut den över hela USA; då skulle händelsen ha ägt rum i Denver, Colorado. En äldre version var känd i USA redan på 1920-talet. I den hämnas den äkta mannen genom att tömma sin sopbil i vännens Stutz Bearcat (Smart 1970, 7).

Berättelsen har en tydligare humoristisk ton än många av de moderna sägner som vi har mött härovan. Man har rätt att anta att det är i sin egenskap av "god historia" som den har tagits upp av tidningarna. Men även om den främst har en underhållande funktion, så understryker den också att äktenskaplig otrohet är en normöverträdelse. Det är den bedragne äkta mannen som får sympatierna: han har den moraliska rätten på sin sida när han hämnas. Historiens dragningskraft ligger också i korrespondensen mellan sängkammarscenen och hämnden. Vännen som har fyllt ett tomrum för den äkta mannen kommer ut och finner att denne har gjort detsamma för honom.

Det är självklart att berättelsen om betongbilen når särskilt hög frekvens i muntlig tradition strax efter det att den varit publicerad i någon tidning. Men även efteråt kan den leva kvar, och de yttre detaljerna kan då ersättas av andra, mera lokala. Folkminnesuppteckaren H. Anstrin lämnade mej sommaren 1975 följande variant från Östergötland (KU 6192, 109):

Detta utspelades i vintras vid bensinmacken i Malexander. Närvarande var tre ungdomar i 25–30-årsåldern, ägaren till macken (55 år) och en annan kund i samma ålder. De två sistnämnda känner jag mycket väl.

När jag så kommer in för att köpa min kvällstidning, hör jag ungdomarna berätta slutet på en historia. Jag hörde orden "hela bilen var fylld med cement". Eftersom jag själv hört, och även tror mig ha läst om en cementfylld VW i Expressen, blir jag intresserad. Jag frågar då den äldre kunden, som står litet avsides, vad de talade om. En av ungdomarna hör min fråga och börjar berätta:

– Det var om en lantbrevbärare i Mjölby. Han var inne på ett ställe och knaste (hade intimt umgänge med) en gift kärring. Det var inte första gången, så hennes man lurade på dom. Han var åkare och skulle till ett bygge med cement, men nu tog han och körde fram till brevbärarens bil och tömde hela lasset genom taket.

– Vad var det för en bil, frågade jag.

– Det var en Volkswagen med soltak.

För att se hur de reagerade berättade jag att jag läst en liknande historia i Expressen. Men de sade att de inte hört det förut. De framhöll med skärpa att historien var sann. De nämnde även att åkaren var "en hård djävul". Även den äldre kunden och ägaren till macken trodde på historien.

En tidningssägen som mer än de flesta har uppmärksammats av folklorister är berättelsen om den stulna svärmodern (Dégh 1968 c, Bregenhøj 1969, Sanderson 1969, 251 f, Kvideland 1973, 9 ff). Den har i dag stor utbredning i både Europa och USA. Det tidigaste tryckta belägget är antagligen en dansk journalists berättelse i tidningen Politiken 1944. När Paris 1940 hotades av tyskarna, skulle han ha flytt därifrån tillsammans med en parissvensk i den senares bil. Övriga passagerare var svenskens franska hustru och svärmor. På bagageräcket bakom bilen hade man surrat fast en avlång mahognykista, som innehöll familjens matsilver. Under resan dör svärmodern, och de andra beslutar sej för att lägga den döda i kistan. Men nästa morgon finner de att kistan är borta – den har blivit stulen under natten. Eftersom det inte går att bevisa att svärmodern är död, kan de efterlevande inte få ut arvet efter henne.

De varianter som finns av denna äldsta version är få och har genomgående en novellartad karaktär. När sägnen på 1960-talet åter dök upp i traditionen hade innehållet anpassats till den ökade utlandsturism, som följt i den ekonomiska uppblomstringens spår. De svenska varianterna handlar ofta om en svensk familj på bilsemester i Spanien eller Italien. Mormor som sitter i baksätet dör i värmen, och man placerar henne inrullad i en presenning på takräcket. Senare lämnar hela familjen bilen (t.ex. för att rapportera dödsfallet), och under tiden stjäls bilen och mormor med den. Sägnen har blivit föremål för en osannolik psykologisk tolkning av Alan Dundes (Dundes 1971, 33 ff). Dess popularitet beror säkert främst på att det är lätt att berätta den på ett trovärdigt sätt och på att det makabra innehållet tilltalar människors fantasi.

I april 1966 återgav flera svenska tidningar en episod som skulle ha inträffat på ett varuhus i nordvästra Skåne. En kvinna hade stulit en djupfryst kyckling och gömt den i hatten. När hon skulle passera kassan

svimmade hon av kylan och föll omkull, varvid kyckligen rullade ut. Samma historia har senare återkommit i pressen vid flera tillfällen, men då med en man i huvudrollen. Snatteriet skulle enligt notiserna ha ägt rum i snabbköp i Halmstad (1968), Säffle (1973) resp. Eskilstuna (1974). I den muntliga traditionen finns berättelsen knuten till en mängd större svenska orter. Den har även sparsamt dokumenterats utanför Sverige.

Något som verkar vara ett förstadium till sägnen publicerades i Det Bästa 1964: "Häromdagen fick en butikskontrollant i ett snabbköp se en herre lyfta på hatten, lägga en djupfryst kyckling på huvudet och sätta på sig hatten igen. Hon trodde hon såg i syne, men saken bekräftades när hon senare i butikschefens närvaro bad mannen ta av sig hatten." Avslöjandet är helt trivialt, och denna version återkommer heller inte i senare uppteckningar. Först sedan det dramatiska avslöjandet vid kassan fogades till motivet med den djupfrysta kycklingen i hatten, fick sägnen en sådan genomslagskraft att den kunde leva vidare i traditionen (Ohlsson 1974).

Ett fantastiskt fotografi var infört på sista sidan i Expressen den 15 september 1975. Man ser en elefant som har satt sej på en folkvagn i Valhallavägens och Sturegatans korsning i Stockholm. Den åtföljande texten avslöjar dock att bilden är arrangerad: på detta sätt ville Cirkus Scott skapa publicitet kring sin ankomst. Men den händelse som i Stockholm iscensattes som en reklamkupp finns i USA som en modern folksägen. En etnologistuderande i Stockholm berättade den för mej så här: "Jag har hört av amerikanska vänner om en cirkus som hade elefanter och var på väg genom en stad. En av elefanterna var dresserad att sätta sej på en röd pall vid en viss signal från en visselpipa. Nu hördes plötsligt en sån signal bland trafikljuden. Elefanten såg en röd Volkswagen och satte sej på den – av allting runtomkring var det den som mest liknade pallen." (KU 6192, 113). Den versionen är bara en av flera berättelser om en elefant på en folkvagn, som har cirkulerat i USA sedan 1960-talets början och ofta letat sej till tidningarnas redaktioner. I en annan går en kvinna på Zoo med sina barn, och när hon kommer ut ser hon en stor buckla på sin folkvagn. En vakt talar om att man har lastat av en elefant som har satt sej på bilen – djurparken ska betala skadorna. På väg hem hejdas kvinnan av en polis, som misstänker att hon har smitit från en kollision. När hon berättar om elefanten blir hon förd till polisstationen och får gå igenom en alkoholtest. Till slut ringer polisen Zoo och får historien bekräftad (Smart 1970).

Det förefaller uppenbart att denna historia främst har det underhållande innehållet att tacka för sin spridning. Kontrasten mellan den stora elefanten och den lilla folkvagnen är i sej själv komisk och förekommer även i annan modern folkdiktning. När de s.k. elefantvitsarna 1963–64 blev en modeföreteelse i hela västvärlden, var den här en av de populäraste: "Hur får man in fyra elefanter i en folkvagn? – Två fram och två bak." (af Klintberg 1971, 128 f).

Ännu ett exempel på en typisk tidningssägen är den om det schweiziska paret i Hongkong som fick sin hund anrättad, sedan de tecknat åt en kypare att han skulle ge hunden något att äta. Den gick som en löpeld genom alla världens tidningar sommaren 1971, vilket tydligen var tillräckligt för att den skulle rota sej i muntlig tradition – i Sverige berättas den ofta spontant när man efterlyser moderna folksägner.

De sägentyper som här har återgetts som exempel på tidningssägner är inte ensamma om att ha hamnat i tryck, och de har alla visat sej kunna leva vidare i muntlig tradition sedan de publicerats. Men lanse-

5. När Cirkus Scott kom till Stockholm i september 1975 iscensatte den en spridd modern folksägen, "elefanten på folkvagnen", för att skapa publicitet kring ankomsten. Bilden var införd i Expressen den 15.9. 1975. Foto Pressens Bild.


DEL 084

ringen i tidningarna förefaller ändå ha spelat en större roll för dem än för många sägner, som inte i första hand har funktionen att underhålla. De ger mera sällan upphov till den epidemiska lokala spridning, som kan ske när en sägen är uttryck för en latent social oro.

Skräckhistorier bland ungdomar

De sägner som hittills har presenterats tillhör inte någon bestämd åldersgrupp utan har varit kända både bland vuxna i olika åldrar och bland tonåringar. Det finns likväl moderna sägner som uteslutande lever inom en viss åldersgrupp. Det kanske bästa exemplet är de internationellt utbredda skräckhistorier som berättas bland tonårsungdomar. De har rönt rätt stor uppmärksamhet bland folklorister i USA (t.ex. Parochetti 1965, Barnes 1966, Roemer 1971, Thigpen 1971). De berättas framför allt vid sådana tillfällen då flera tonårsungdomar är församlade. På college i USA bor flickorna och pojkarna i särskilda s.k. dormitories, och de blir medlemmar i s.k. sororities och fraternities, som omges med särskilda ceremonier. De utgör ofta skådeplatsen för blodisande historier om galna mördare och skämt med tragisk utgång. Åtskilliga av dem har inte slagit rot i Sverige, därför att vi inte har samma institutioner här. Det gäller t.ex. de sägner om initiationsriter i ett fraternity som slutar med att den som ska invigas skräms till döds (Baughman 1945 b, Dorson 1959, 258 f). Andra, t.ex. de som speglar det amerikanska datingsystemet, har däremot nått många andra länder, bland annat Sverige. En av de populäraste skräckhistorierna bland svenska ungdomar är sedan ett par år den berättelse som har kallats "Pojkvännens död". Så här berättades den i maj 1975 av en flicka i klass 9 i Gylle skola i Borlänge (KU 5715, 155–156):

Jag har hört en historia om en pojke och en flicka. Historien påstås vara sann.

Det var i Tyskland det hände, de var ute och åkte. Mitt i skogen fick de bensinstopp, och han gick iväg för att försöka få tag på litegrann bensin. Innan han gick sade han åt henne att inte öppna för någon. Medan hon satt i bilen och väntade, utfärdades en varning för en sinnessjuk man. Han hade rymt från ett sinnessjukhus i närheten. Hon satt och väntade länge. Plötsligt hörde hon ett skrapande ljud bakpå bilen. Det blev tyst ett tag, och sedan hördes rytmiska dunkningar från biltaket. I samma stund såg hon en polisbil med sirenerna påslagna. Polismännen steg ur bilen. De tog fram en megafon och skrek åt henne att hon skulle gå ut ur bilen och gå emot dem. Hon fick absolut inte titta bakåt. Hon öppnade bildörren och steg ur, dunkningarna hördes fortfarande. Men när hon gått en bit ifrån bilen, gjorde hon det hon absolut inte fick göra. Hon vände sig om, och uppe på biltaket såg hon den sinnessjuka mannen. Mellan sina händer höll han hennes pojkväns huvud, som han med kraft dunkade i biltaket.

Den här berättelsen hörde jag utav en kompis första gången, men jag har hört den många gånger sedan dess. Det spelar ingen roll varifrån de är, säger de att de ska berätta något otäckt, så får man höra den här historien. Jag tycker inte att den är så otäck, men det är nog bara för att jag har hört den så många gånger. När jag hörde den första gången, var det den värsta historia jag hört, och alla påstår ju att den är sann.

Den här skräckhistorien var så gott som okänd i Sverige för bara 3–4 år sedan. Den version som återgetts härovan är den allmänna, men alltifrån hösten 1975 har den allt oftare berättats med ett särskilt inledningsmotiv. En svensk flicka hade en tysk (engelsk, turkisk) brevvän, som plötsligt upphörde att skriva. Det var tyst i ett par år; så kom ett brev där brevvännen talade om att hon legat på sjukhus. Hon hade fått en chock när hon var ute i bil med sin pojkvän och han mördades av en galning. Denna inledning ökar ytterligare historiens trovärdighet, särskilt när berättaren antyder att han/hon själv känner den svenska brevvännen. Enligt flera muntliga uppgifter, som jag ännu inte har hunnit kontrollera, har historien stått att läsa i svensk veckopress.

I USA upptecknades sägnen om pojkvännens död tidigast 1964, och den var vid slutet av 1960-talet en av de allra populäraste skräckhistorierna (Dégh 1968 a). Innehållet avviker på ett par punkter från den

svenska versionen. Flickan som sitter och väntar i den låsta bilen somnar, och när hon vaknar hör hon ett svagt skrapande ljud mot biltaket, som återkommer av och till under natten. När polisbilen så småningom anlänt och flickan följt uppmaningen att gå ut och vänder sej om, så kommer den ruskiga upplösningen: hon ser sin döde pojkvän hänga och dingla i en trädgren ovanför bilen. Han har fallit offer för galningen. Hans fötter når nätt och jämnt ner till biltaket, det är dem hon har hört hela natten.

En annan sägen som har mycket gemensamt med "Pojkvännens död" och som liksom den alldeles säkert har nått Sverige från USA, är den som har kallats "Kroken". Den har varit välkänd bland collegeungdomar i USA sedan mitten av 1950-talet (Dégh 1968 b). Också här har en pojke och en flicka åkt ut på en date. De har parkerat bilen på ett ensligt ställe och sitter ömt omslingrade när bilradiomusiken plötsligt avbryts för ett meddelande: en sexgalning har rymt från ett mentalsjukhus i närheten. Han känns igen på att hans ena hand är borta och ersatt av en järnkrok. Flickan blir orolig och övertalar pojken att köra hem. Motvilligt gör han som hon ber och åker från platsen med en rivstart. När de så småningom stannar och går ur bilen, hänger det en järnkrok i ett av dörrhandtagen.

Från amerikansk collegemiljö finns uppgifter om att pojkar har berättat sägnen för flickor när de åkt ut tillsammans i bil och parkerat på något ensligt ställe. Meningen är att flickan ska bli uppskrämd och pojken därigenom få anledning att beskyddande lägga sin arm om henne. De folklorister som har kommenterat sägnen är överens om de starka sexuella övertonerna i innehållet (Dégh 1971, 65–66, Dundes 1971, 29 ff). Vad som är av intresse i det här sammanhanget är dess påfallande likhet med "Raggaren och kedjan". Båda handlar ju om en våldsverkare som angriper en person i en bil. Bilföraren far iväg med en rivstart och märker först efteråt att han oavsiktligt har stympat angriparens ena hand. Det makabra beviset är det metallföremål som sitter fast vid bilen. Det verkar långt ifrån otänkbart att skräckhistorien om järnkroken har fått bilda mönster för den tidigaste versionen av sägnen om raggaren och kedjan. Å andra sidan är stympning ett vanligt motiv i moderna folksägner och kan lätt uppstå självständigt.

En skräckhistoria som var i omlopp både i Sverige och USA redan på 1920-talet (Baughman 1945 a, KU 5965, 5978, 6084) och som alltjämt hör till de mest spridda, är den som har fått namnet "Kadaverarmen". Några kamrater till en flicka (ofta en sjuksyster eller medicine studerande) har retat upp sej på hennes självsäkerhet och kommer överens om att skrämma henne. De placerar armen av ett lik i hennes säng och väntar sedan utanför på hennes reaktion. Flickan går in i sitt rum och stänger dörren om sej, men kamraterna hör till sin besvikelse ingenting. Till slut tittar de in: där sitter flickan uppkrupen i sängen och gnager på armen. Hon har blivit galen av skräck.

Detaljerna i sägnen kan växla. Den avhuggna likdelen kan också vara en hand eller ett ben. I många varianter placeras den inte i flickans säng utan hängs upp över strömbrytaren, så att flickan ska ta på den när hon vill tända i rummet. När sägnen berättas i USA heter det ofta att flickans hår blir vitt av chocken. Den liknar sägnerna om hur någon skräms till döds vid en initiation och har liksom dessa i viss mån en varnande funktion.

När det gäller de flesta moderna folksägner är det svårt att påvisa att de skulle berättas vid några speciella tillfällen. De kan i princip berättas när som helst när folk träffas. Med skräckhistorierna bland ungdomar är det annorlunda. De är en form av gemensam underhållning, som hör till sena kvällar. Ridläger, partyn, övernattningar i sommarstugor nämns av informanterna som tillfällen då man berättar dem. Skräckhistorierna varvas med spökhistorier med övernaturligt innehåll. Målet för berättaren är i båda fallen att locka fram skräckrysningar hos åhörarna.

Sägner om det övernaturliga

I det gamla bondesamhället handlade en stor del av folksägnerna om övernaturliga ting: om troll, vittror och rån, som omgav människan i naturen, om gengångare och gastar som uppenbarade sej för de levande, om häxor och andra trollkunniga. Sägnerna avspeglade en världsbild, där folktrons väsen och föreställningar om magi ännu var levande. I jämförelse med denna äldre sägentradition är de moderna sägnerna med övernaturligt innehåll påfallande få. Men det är vad man kan vänta – vår egen västerländska världsbild är utpräglat rationell, och hos flertalet människor finns en stark skepsis mot allt övernaturligt.

Livskraftigast har spök- och gengångartraditionen varit. Tron på spöken har överlevt tron på naturväsen och på häxor. I våra dagar talar man om "spökhistorier" som en särskild genre, populär i synnerhet bland ungdomar. Det gamla bondesamhällets gengångarsägner stod i samklang med den kristna tron på själens fortsatta existens efter döden, och de fyllde främst funktionen att inpränta levnadsnormer; de nutida spökhistorierna fortlever trots att de inte får stöd i vår världsbild, och de tycks främst ha funktionen att underhålla. De bygger på en skräckblandad fascination inför döden som är tidlös.

Bland de många moderna gengångarsägnerna har sannolikt ingen nått en sådan spridning som "Den försvunna liftaren". Sedan den först uppmärksammades av folkloristerna i början av 1940-talet (Beardsley och Hankey 1942 och 1943) har den blivit föremål för ett dussintal avhandlingar och uppsatser, däribland ett par som försöker tolka sägnen psykoanalytiskt. Här kan det vara nog att hänvisa till två nyare undersökningar som bygger på material från Hawaii (Luomala 1972) och från mormonerna i USA (Wilson 1975).

Redan i den första undersökningen gjordes en uppdelning av de upptecknade texterna i fyra versioner (Beardsley och Hankey 1942, 306–07). Version A är den mest kända. Den handlar om en bilist som får se en ung liftande flicka vid vägkanten. Han låter henne ta plats i baksätet och kör henne till den adress som hon uppger som sin bostad. Men när han kommit fram och vänder sej om är baksätet tomt. Uppskakad ringer han på husets dörrklocka och berättar för den person som öppnar om sin upplevelse. Han får då veta att en flicka som exakt svarar mot hans beskrivning har bott i huset, men att hon dog i en bilolycka just på den plats där han gav henne lift. I version B gör liftaren – som inte behöver vara en ung flicka – en förutsägelse som sedermera går i uppfyllelse. I version C klagar den unga flickan över att hon fryser och får låna en rock av mannen som skjutsar henne hem. De skils utan att hon har återlämnat den, och när han nästa dag uppsöker hennes hem för att få igen den, får han veta att flickan är död sedan ett par år. Rocken återfinns på hennes gravsten. I version D identifieras den försvunna liftaren med ett övernaturligt väsen i den lokala folktron. – Det är tvivelaktigt om man kan postulera ett gemensamt ursprung för de berättelser som har sammanförts under rubriken "Den försvunna liftaren". Vad man kan konstatera är att de innehåller ett motiv som i dag tycks vara utbrett över praktiskt taget hela världen. Version A, som i likhet med B torde ha bildats i USA, är den mest kända. Inte minst har massmedia bidragit till dess popularitet. Den spreds t.ex. i början av 1960-talet som tecknad serie i ett häfte med titeln "Spöken" i Illustrerade klassiker. I Hemmets Journal nr 30 1974 återges den efter en engelsk källa som en sann händelse och med ett fotografi av den döda lifterskan, en namngiven engelsk flicka.

Vad som gör sägnen särskilt intressant är att det enkla och suggestiva handlingsmönstret har återkommit under senare år i flera nya sammanhang. I juni 1975 hörde jag den norske folkloristen Reimund Kvideland, medredaktör för denna bok, berätta följande version (KU 6192, 100):

Det var två kvinnor som var ute och körde bil. Och på vägen såg de en ung flicka som stod och liftade. Dessa kvinnor brukade aldrig ta upp liftare, men den här flickan såg så ovanligt söt och vänlig ut att de av en plötslig ingivelse stannade

bilen och tog henne med. Hon satte sej i baksätet, och de körde en stund under tystnad. Plötsligt böjde sej flickan fram mot de två i framsätet och säjer: "Jesus kommer snart." De två vänder sej och ser bak, och då är baksätet tomt.

Händelsen gjorde ett väldigt intryck på bägge två, och i den version som återberättades för mej av en moster, en lärarinna i 50-årsåldern, lades stark vikt vid att dessa två som körde bilen var religiöst engagerade. Historien blev väldigt populär och berättades ganska vitt i Norge sommaren 1973. Den tolkades – i alla fall i religiösa kretsar i Norge – som ett tecken på att den yttersta tiden var nära, och den uppfattades som en sann historia, som ett religiöst budskap från himlen.

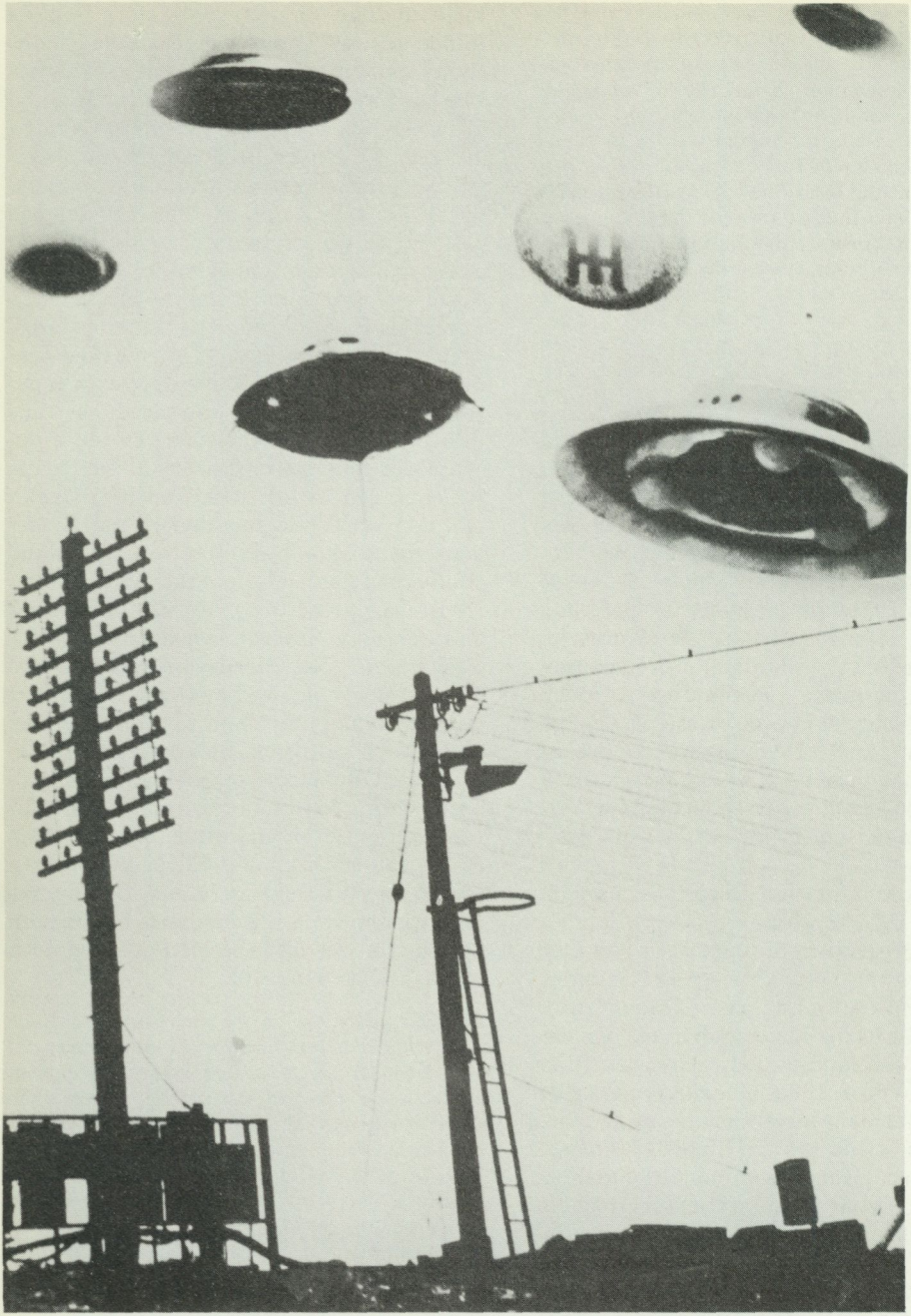
En snarlik version berättades för mej vid samma tidpunkt av en kvinnlig dansk museilektor från Sønderjylland. Ett äkta par i hennes hemtrakt tog upp en liftare, en barfota yngling med skägg, långt hår och vänligt ansikte, tydligen en hippie. Sedan de hade kört i tystnad en kvart, frågade han plötsligt: "Känner ni Jesus?" De svarade ja, lite illa berörda över frågan. "Det var bra, för Jesus, det är jag", sa den unge mannen. När de vände sej om för att se på honom, var baksätet tomt. De blev mycket uppskakade av händelsen och kunde inte låta bli att berätta den när de sedan tankade bensin. Mannen som fyllde deras tank lyssnade och sa: "Ni är den tionde familjen i dag som kommer och berättar samma händelse." (KU 6192, 103).

Också denna utformning av motivet med den försvunna liftaren förefaller ha uppstått i USA. Att döma av de tre varianter som hittills har publicerats började den cirkulera 1972 (Mathais, Lynch och Miller 1972, jfr Wilson 1975, 89). Huvudpersonen är som i den danska versionen en ung manlig liftare, klädd som en hippie i skinande vita kläder. Sägnen sammanfaller i tiden med framväxten av en kristen rörelse inom den västerländska ungdomskulturen: Jesusfolket. Man kan anta att sägnens uppkomst på något sätt har att göra med denna rörelse, vars medlemmar väckte uppseende genom att vända sej direkt till människor på gatan med sitt kristna budskap.

Bland andra nyare utformningar av liftartemat kan nämnas en historia om en liftare som av bilens förare kunde identifieras som en marsvarelse innan han oförklarligt försvann. Den uppträdde i Finland 1971 och fick en hastig spridning (Nyman 1974, 64 ff). Under 1975 rapporterade sydtyska tidningar om en liftande svartklädd dam, som tagits upp av flera bilister och plötsligt bara varit borta.

Det finns också, vid sidan av alla berättelser om egna eller bekantas oförklarliga upplevelser, en del mer eller mindre stereotypa sägner om UFO (= Unidentified Flying Objects, dvs. rymdfarkoster) och om parapsykologiska fall. De kan inte sägas vara lika allmänt utbredda som t.ex. de etnocentriska eller sociocentriska sägnerna. Anledningen är att deras innehåll strider mot den världsbild som majoriteten av dagens människor bekänner sej till. Ibland skulle man nästan kunna tala om en sekteristisk sägentradition, t.ex. när berättelser cirkulerar i interna medlemsblad för UFO-vänner och parapsykologiskt intresserade eller inom den "motkultur" som har uppstått bland ungdomar i protest mot den etablerade kulturen. Bland föreställningarna om UFO möter man Messiastanken i en ny form: de utomjordiska besökarna är representanter för en kultur som nått längre än vår och som vill rädda jorden från undergång (jfr Dégh 1971, 59). Den norske folkloristen Velle Espeland har berättat en episod från ett fältarbete i Rogaland åren 1969–70 (KU 6192, 102):

> En kväll satt jag på en gård och pratade med ett par av mina informanter för att bli närmare bekant med dem. Det visade sej att två bröder, som bodde på var sin gård, var mycket intresserade av UFO och såna saker. Den ene var medlem i en UFO-cirkel och prenumererade på en del danska UFO-tidskrifter. Den andre, han som berättade historien, var inte lika intresserad av sådana skriftliga ting.
>
> Samtalet kom in på att det fanns en offentlig politik, som gick ut på att undertrycka alla upplysningar som kom fram om UFO, att myndigheterna av en eller annan anledning inte ville att såna slags nyheter skulle komma ut. Och att det hade landat ett rymdskepp utanför Washington, och att det hade gått ut en rymdman och gått in i



6. Uttrycket "flygande tefat" användes första gången 1947. Sedan dess har otaliga fotografier liknande detta publicerats i UFO-tidskrifter och veckopress. Efter "Man, Myth and Magic".

staden och senaten. Där hade han stått upp och varnat politikerna för att fortsätta med experimenten med atomvapen, för de förstörde hela balansen i universum. Efteråt hade han så gått ut och försvunnit i rymdskeppet. Och senaten hade enats om att det här inte skulle omtalas i något sammanhang.

Detta berättade han med största allvar, och jag minns att den andre satt och nickade instämmande, så det uppfattades tydligen som sanning av dem två i alla fall.

Det vetenskapliga studiet av nutida sägentradition

Den folklorist som hittills har gjort den största insatsen för att studera vår tids sägentradition är Linda Dégh, född i Ungern och sedan mer än ett årtionde verksam vid Indianauniversitetet i USA. Hon har behandlat den i flera viktiga teoretiska uppsatser (t.ex. Dégh 1971, Dégh och Wázsonyi 1973) och bidrar dessutom till att göra stoffet bekant genom att bereda det stort utrymme i tidskriften Indiana Folklore (1968 ff), som hon redigerar. I de nordiska länderna är det främst den norska tidskriften Tradisjon (1971 ff), redigerad av Reimund Kvideland, som tar upp nutida folkloristiskt stoff, däribland även sägner och rykten (t.ex. Erikson, Lövkrona och Peterson 1973).

Systematisk insamling på detta område inleddes av Nordiska museet hösten 1974 med frågelistan Nm 199, "Vår tids rykten", som är sammanställd av författaren till denna uppsats. Den har besvarats av både vuxna och skolungdomar; det insända materialet uppgick i augusti 1976 till cirka 1 500 sidor. Vid den etnologiska institutionen vid Stockholms Universitet har det från 1974 lagts fram ett halvdussin uppsatser om nutida sägentradition. Där finns sägenmonografier (t.ex. Ohlsson 1974) och undersökningar av sägner och rykten bland särskilda yrkesgrupper (Richette 1974 om taxichaufförer) och åldersgrupper (Holmquist 1975, Sveréus 1976 om skolbarn). Man vågar spå att forskningen på den nutida sägentraditionens område bara har nätt och jämnt börjat. Ämnet inbjuder till ett tvärvetenskapligt samarbete, i första hand mellan folklorister, sociologer och pressforskare.

Litteratur

Allport, G. W. och L. J. Postman, 1947. The Psychology of rumor.

Barnes, D. R., 1966. Some functional horror stories on the Kansas University campus. (Southern Folklore Quarterly 30:4, 305–312.)

Baughman, E., 1945 a. The cadaver arm. (Hoosier Folklore Bulletin 4:2, 30–32.)

–, 1945 b. The fatal initiation. (Hoosier Folklore Bulletin 4:3, 49–55.)

Beardsley, R. K. och R. Hankey, 1942. The vanishing hitchhiker. (California Folklore Quarterly 1:4, 303–335.)

–, 1943. A history of the vanishing hitchhiker. (California Folklore Quarterly 2:1, 13–26.)

Bergstrand, C.-M., 1956. Frimurarna och hundturken.

Bregenhøj, C., 1969. Svigermor i bagagerummet. (Folkeminder 14, 9–14.)

Buckner, H. T., 1965. A theory of rumor transmission. (Public Opinion Quarterly 29, 54–70.)

Byström, A., 1973. Pizzerior. (Stenc. C-1-uppsats, Institutet för folklivsforskning, Stockholm.)

Dégh, L., 1968 a. The boyfriend's death. (Indiana Folklore 1:1, 101–106.)

–, 1968 b. The hook. (Indiana Folklore 1:1, 92–100.)

–, 1968 c. The runaway grandmother. (Indiana Folklore 1:1, 68–77.)

–, 1971. The "belief legend" in modern society. (W. D. Hand, utg., American folk legend, 55–68.)

– *och A. Vázsonyi,* 1973. Sägen och tro. (B. af Klintberg, utg., Tro, sanning, sägen, 83–113.)

Dorson, R. M., 1959. American folklore.

Dröge, F., 1970. Der zerredete Widerstand. Zur Soziologie und Publizistik des Gerüchts im 2. Weltkrieg.

Dundes, A., 1971. On the psychology of legend. (W. D. Hand, utg., American folk legend, 21–36.)

Erikson, K., I. Lövkrona och P. Peterson, 1973. "Varulven finns, gör den inte?" (Tradisjon 3, 13–30.)

Festinger, L. m.fl., 1948. A study of a rumor: its origin and spread. (Human Relations 1, 464–486.)
Hall, G., 1973. The big tunnel: legends and legend-telling. (Indiana Folklore 6:2, 139–173.)
Holmquist, B., 1975. Den farliga tanten. (Maskinskr. B-1-uppsats, Institutet för folklivsforskning, Stockholm.)
af Klintberg, B., 1971. Varför har elefanten röda ögon? (Fataburen 1971, 125–142.)
–, 1974. Råttan i pizzan. (Expressen 26.1., 4–5.)
–, 1976. Sprutan på tunnelbanan. (Förr och Nu 1976:2, 44–46.)
Kvideland, R., 1973. Det stod i avisa! (Tradisjon 3, 1–12.)
Lore and Language, 1973 ff. The journal of The Survey of Language and Folklore. Sheffield.
Lund, J., 1975. The legend of the king and the star. (Indiana Folklore 8:1–2, 1–37.)
Luomala, K., 1972. Disintegration and regeneration, the Hawaiian phantom hitchhiker legend. (Fabula 13:1–2, 20–59.)
Mathais, T., L. Lynch och B. Miller, 1972. The vanishing hitch-hiker. (Journal of the Ohio Folklore Society, n.s. 1:3, 48–50.)
Morin, E., 1971. Ryktet i Orléans.
Mullen, P. B., 1970. Department store snakes. (Indiana Folklore 3:2, 214–228.)
–, 1972. Modern legend and rumor theory. (Journal of the Folklore Institute 9:2–3, 95–109.)
Nyman, A., 1974. Oudot liftarit ja grillatut vauvat. (H. Launonen och K. Mäkinen, utg., Folklore tänään, 63–73.)
Ohlsson, H., 1974. Kycklingen i hatten. (Stenc. B-1-uppsats, Institutet för folklivsforskning, Stockholm.)
Parochetti, J. S., 1965. Scary stories from Purdue. (Keystone Folklore Quarterly 10:1, 49–57.)
Peterson, W. och N. P. Gist, 1951. Rumor and public opinion. (American Journal of Sociology 57, 159–167.)
Richette, C., 1974. Berättartraditioner bland taxiförare. (Stenc. B-1-uppsats, Institutet för folklivsforskning, Stockholm.)
Roemer, D., 1971. Scary story legends. (Folklore Annual of the University Folklore Association 3. The University of Texas at Austin. 1–16.)
Sanderson, S., 1969. The folklore of the motor-car. (Folklore 80:4, 241–252.)
Shibutani, T., 1966. Improvised news, a sociological study of rumor.
Smart, J., 1970. We pop the elephant myth. (Small World. For Volkswagen owners in the United States 9:4, 6–7.)
Solheim, S., 1970. Historical legend – historical function. (Acta Ethnographica Acad. Scient Hung. 19, 341–346.)
Sveréus, B., 1976. Vår tids rykten bland skolbarn. (Maskinskr. B-1-uppsats, Institutet för folklivsforskning, Stockholm.)
Thigpen, K. A., 1971. Adolescent legends in Brown county: a survey. (Indiana Folklore 4:2, 141–215.)
Tillhagen, C.-H., 1969. Finnen und Lappen als Zauberkundige in der skandinavischen Volksüberlieferung. (Kontakte und Grenzen, Festschrift für G. Heilfurth, 129–143.)
Trankell, A., 1974. Svenskarnas fördomar mot invandrare. (SOU 1974:70, Invandrarutredningen 4. Bilagedel, 121–212.)
Velure, M., 1975. Kniv, sprit och sisu. (Stenc. forskningsrapport, Nordiska museet, Stockholm.)
Wilson, W., 1975. The vanishing hitchhiker among the mormons. (Indiana Folklore 8:1–2, 80–97.)

Summary

Folk legends today

As opposed to the folk tale (Märchen) which disappeared from tradition with the dissolution of peasant society, the folk legend has never ceased to be recounted. In the same way as older legends reflect the beliefs and world view of the peasant community, the legends of our own time provide valuable information on the conceptions which underly our society.

Nordic folklorists have devoted a great deal of interest to the pair of concepts "legend" – "memorate", which has proved useful in the analysis of supranormal experiences. On the other hand the relation between legend and rumour has not received any particular attention. The theoretical literature about rumour has been written by sociologists, who have

paid special attention to the problem concerning the transmission of rumour. In the opinion of the author, many of their results are relevant to folklore studies on the micro level of the present-day legend tradition. Patrick B. Mullen's "Modern Legend and Rumor Theory" relates theories on rumour to modern legend material. What distinguishes legend from rumour is claimed to be the traditional character and fixed epic pattern of the legend.

The material which is presented in this article is grouped not only according to content but also according to the character of the transmission. Certain legends exhibit the characteristic intense dissemination of rumour, while others spread in a calmer way. The former category tells of such things as affect the listener's own existence, while the latter is recounted primarily as entertainment. In the study of modern legends it is as a rule meaningless to try to discover the moment of creation. This article concentrates instead on the two factors which offer the principal explanation why certain legends are widely diffused: the stylization of the content and the socio-cultural background.

A large group of legends are *ethnocentric*. In Sweden for the last decade there have been recounted legends about the immigrants, primarily Finns, Jugoslavs and Greeks, who came to the country during the 1960s. The legends deal with how they in various ways destroy the modern flats they move into. The following motifs are very frequent: the immigrants break up the parquet floor and grow potatoes indoors, they break up the parquet floor to make a sandbox for their children, they drill holes in the parquet floor for Christmas trees, make holes in the wall between two flats and share a telephone, take sauna baths in the kitchen, ask about having the toilet emptied, have a pig salted down in the bathtub, have chickens, goats or pigs indoors or on the balcony, slaughter domestic animals on the balcony, light fires on the floor. All these motifs, especially the last one, are also attributed to gypsies. The material which has been collected by the Nordiska Museet in Stockholm reveals that almost all these motifs were present in tradition before Sweden became a goal for immigrants in the 1960s. But in the past they were attributed to Swedes living in outlying areas, to Lapps or to eccentric old people who moved into modern flats.

Another category of ethnocentric legends are the accounts which have been told in recent years about foreign restaurants. In the autumn of 1973, for example, a story circulated in Stockholm about someone finding a rat's tooth in his mouth when eating at a pizzeria. An inspection in the restaurant revealed a large quantity of skinned rats. In the summer of 1972 a Chinese restaurant in Borås had to close after rumour had claimed for several months that cat and dog food had been used in the cooking. Empty cans in the dustbins had aroused the suspicions of the dustmen, it was claimed. Both these legends are widespread in Western Europe in connection with various foreign restaurants, primarily Chinese. Behind them is an older stratum of traditions, dealing with unpleasant discoveries in connection with industrially prepared food.

Also to be grouped with the ethnocentric legends are a number of accounts of dangerous vermin which attack people, in particular those dealing with the fauna of southern countries. One such legend is "The snake in the banana", in which a child dies after having been bitten by a poisonous banana snake. Another is the "Spider-boil" which tells of a female Swedish tourist who gets a boil on her cheek. When it finally bursts, a mass of spiders pour out and the woman goes mad.

Other legends are *sociocentric*. Today there are many legends about groups who live in their own subculture and run counter to the norms of the established society, e.g. 'raggare' (approx. hotrodders; the name alludes to "picking up" girls) and hippies. In many parts of Sweden the story was told of a female motorist who was attacked by a 'raggare' with a chain. When she comes home, she finds that the chain has been caught on the car and at the other end are some ripped-off fingers. The legend is a Swedish oikotype of a legend which has been widespread in Europe since the early 1960s. It exists in two main versions, one where the motorist is attacked by a gang, e.g. when he stops for a red light, and another where a hitchhiker by the side of the road was the lure in a trap. Another legend which is well known in Sweden tells of a woman drugged by an injection on the underground. Her friends succeed in preventing a stranger from leading her away. The oldest instances are from the 1930s and the scene is the Paris Métro; the man intends to abduct the woman for the white slave trade. The presence of young misusers of narcotics in the Stockholm underground has

led to the legend being told somewhat differently today: the injection contains narcotics and the intention with it is to make the woman an addict.

Legends during wartime often have a different function than those told in peacetime. Their purpose is not to warn of danger but to fire resistance by recounting the atrocities which the enemy has committed or giving examples of heroism on the part of the listener's own community. Four traditions are presented: the Norwegian legend of the busdriver who in 1940 is said to have driven off a cliff with a busload of Nazi soldiers, the legend of the Danish king Christian X and the star of David, the rumour that Dubcek was exposed to radioactive radiation in Moscow in 1968, and the account of the death of Victor Jara in the football stadium of Santiago de Chile.

Many legends with an entertaining function are chiefly spread by the daily papers. One example from Swedish tradition is the story of the man who fills a car with concrete when he learned that the owner had cuckolded him. Another is the legend of the stolen grandmother, whose popularity has been renewed by increasingly popular holiday motoring abroad. Both legends exhibit international spread. A legend which may have its origin in Sweden is "The chicken in the hat" in which a shoplifter faints in front of the cashier in a department store after having hidden a deep-frozen chicken in the crown of his hat. An internationally spread legend which has also been staged in reality deals with an elephant which sits on a Volkswagen. Even if these legends are also spread by oral tradition, it appears that their launching in the newpapers is of more importance for them than for legends which reflect latent social unease.

The above-mentioned legends are to be found in all age groups. One category of legends which is told only among young people are the horror stories which occur as entertainment when they gather in the evening. For the present the most popular horror story in Sweden is "The boyfriend's death". The horrible dénouement differs somewhat from that of the version spread in the USA: the girl sees a madman sitting on top of a car pounding the roof with her boyfriend's severed head. Another horror story which appears to have reached Sweden from the USA is "The hook", which displays an interesting similarity in its epic structure with the "Hotrodder and the chain". The legend of "The cadaver arm" was already told in the USA and Sweden in 1920 and is still popular in Sweden.

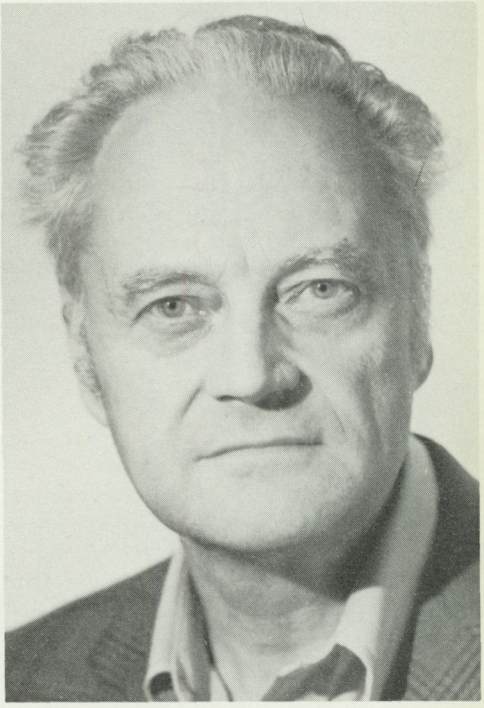
Legends with supernatural content are much fewer in number today than in the past, which is natural in consideration of the emphatically rationalistic world view of modern western society. Ghost stories have been the longest-lived. They are recounted today primarily among young people and are part of the same repertory as the horror stories mentioned above. The ghost story which is perhaps most widespread today is "The vanishing hitchhiker". As early as the first scientific treatment of the legend (1942) the recorded texts were divided into four groups. It is doubtful whether one can postulate a common origin for them solely on the basis that they contain the motif of a hitchhiker who disappears. What can be noted, however, is that this motif has returned in recent years in several new contexts. The article quotes a Norwegian and gives in résumé a Danish account of a "Jesus version", which can probably be associated with the growth of the Christian youth movement of Jesus people. A more secterian supernatural tradition are the accounts of UFO and parapsychological cases which are spread to group members by internal newsletters.

The scientific study of present-day legend tradition has just barely started. The leading contribution thusfar has been made by Linda Dégh, who has dealt with the matter in theoretical articles and given it space in "Indiana Folklore" of which she is the editor. In the Nordic countries the Norwegian journal "Tradisjon", edited by Reimund Kvideland, is open to contributions of such material. In Sweden the Nordiska Museet in 1974 initiated a systematic collection in this sphere with the aid of questionnaire Nm 199 "Rumours of our time", which was drawn up by the author of this article. Present-day legends are a subject which invites cross-disciplinary collaboration, primarily among folklorists, sociologists and press researchers.

Bengt af Klintberg, B. A.
Lecturer of Folklore,
University of Stockholm, Sweden

Åke Grundström

1912–1975



Nordiska museets chefsfotograf Åke Grundström avled den 22 december 1975 efter en lång tids sjukdom. Han var född i Luleå 1912 och fick sin första utbildning som fotograf i Kiruna. Till sina meriter under de grundläggande åren räknade han också studier hos Borg Mesch. Via kopierings- och förstoringsarbeten, freelance-fotografering i hemmen och LKAB startade han egen fotoateljé i Boliden 1935 och innehade denna till 1947. I anslutning härtill bedrev han studier vid Otte Sköld's målarskola och Académie Libre i Stockholm och företog studieresor i Norge. Som konstnär målade han företrädesvis landskap, men även figursaker, porträtt och stilleben. Han hade 1947 en utställning i Boliden och utställde i hemmiljö i Skellefteå, Arjeplog och Kiruna 1948–51. Även som fotograf skulle han alltid bevara sitt konstintresse och kom att i Stockholm intensivt följa med i konstlivet och utveckla sig till en kännare.

Sedan 1949 var Åke Grundström anställd vid Nordiska museets fotoateljé, först som fotograf, från 1957 som assistent och från 1971 som byråassistent. Hans konstnärliga handlag kom att genom åren tillföra institutionen värdefulla nyvinningar på bilddokumentationens område, nyvinningar, varom bl.a. ett flertal bildsviter i Fataburen om skilda museigårdar och byggnadsmonument vittnar. Det var vid den avancerade fotograferingen med dess krav på genomarbetad komposition och genomtänkt ljusföring som Åke Grundströms konstnärliga inriktning kom till sin fulla rätt och där han också gav ett viktigt bidrag till metodiken inom fotoateljén. Men han var minst av allt angelägen att framstå som en subtil virtuos, isolerad från annan verksamhet. Vardagens gärning med dess inte sällan triviala göromål i föga funktionella plåtarkiv var något av själva livsluften för denna norrländske fotograf och konstnär med sin sega arbetsvilja och sin tålmodiga jämvikt som komplement till sökandet efter artistisk fulländning.

Sten Lundwall

Laura Stridsberg

1884–1976

Förra bibliotekarien Laura Stridsberg avled vid nära 92 års ålder den 28 januari 1976.

Hon var ännu tonåring, när hon i februari 1904 började tjänstgöra på prov på Skansen, ett par månader senare också i moderinstitutionen Nordiska museet. I den då ännu ofullbordade byggnaden på Lejonslätten hade arbetet just börjat att bereda rum åt 100 000 magasinerade föremålsnummer. I flera sammanhang har Laura Stridsberg själv skildrat den stimulerande atmosfär av självutplånande hänförelse, missionsanda och samarbetsvilja som mötte henne i institutionen. Amanuenser, arbetspersonal, tillfälliga medhjälpare vid vårfester och julmarknader – alla var förenta i gemensam strävan att förverkliga Artur Hazelius originella museiskapelse. Inga inrutade fack fick då hindra ett ingripande, där det behövdes. Tjänstemännen förutsattes ha talanger inte bara för det kulturhistoriska museiarbetet utan också för administration, personalvård, PR-verksamhet, festorganisation och skådespeleri. Denna anda präglade Laura Stridsberg för livet. Hennes varmhjärtade, kultiverade personlighet och öppenhet för ung entusiasm var som skapade för att till yngre museigenerationer förmedla känslan av gemenskap med den äldsta kretsen av medarbetare kring Artur och Gunnar Hazelius.

Under ett par årtionden delade Laura Stridsberg sin tid mellan Skansens programavdelning, när vårfester och julmarknader skulle förberedas, och museets handskriftssamlingar. Till denna tid hör hennes insatser för att insamla Artur Hazelius privata korrespondens under de sista tre årtiondena av hans liv, utan vilken Nordiska museets och Skansens tidiga historia inte skulle kunna fullständigt belysas. Under ungdomstiden på Skansen föddes också hennes livslånga engagemang för Folkvisedans Laget i Stockholm, som bildades 1905 efter några tillfälligt organiserade uppvisningar av färöisk kedjedans vid Skansens vårfester i början av seklet. Med sin till sista levnadsåret bevarade andliga vigör var hon fortfarande Lagets medelpunkt och stöttepelare. Samvaron i kretsen av lagmedlemmar av olika generationer, alla lika gripna av färödansens åldriga traditioner, framstod för henne som det mest förtätade uttryck av levande gemenskap med det förgångna.

Från 1926 till inträdet i pensionsåldern 1947 var emellertid Laura Stridsbergs arbetsplats museets bibliotek, där hon också sedan ända till 1960 varje sommar tjänstgjorde som semestervikarie. För henne var kvintessensen i bibliotekarieyrket kontakten och gemenskapen med de människor som sökte vägledning i böckernas värld. I denna gemenskap inneslöts inte bara kamratkretsen i Nordiska museet och på Skansen, vars önskemål hon ständigt strävade att förutse, utan också alla som för sina kulturhistoriska studier behövde anlita museets bibliotek. Den delgivandets glädje som kännetecknade hennes relationer till människor gav åt biblioteket en utpräglad hjälpsamhetens anda, som hennes kolleger tog i arv.

Ett urval av Laura Stridsbergs tryckta skrifter må här anföras:

Några bref från och till Artur Hazelius (Fataburen 1915)



Artur Hazelius och svensk tonkonst (Sångfesten på Skansen 6–7 juni 1925)
Artur Hazelius i sin brevväxling (Skansens Nyheter 1933)
Artur Hazelius (Studiekamraten 1941)
Visen Lewin * 4.12.1861 † 9.10.1946 (Fataburen 1947)
Ur Skansens krönika. Några erinringar vid dess första halvsekel (Ord och Bild 1917)
Skansens julmarknad trettio år (Skansens Nyheter 1933)
Nordiska museets arkiv för svensk folklivsforskning. Ett utkast (Fataburen 1921)
Museal mellantid. Glimtar från tre decennier (Fataburen 1958)
Små händelser i ett stort bibliotek (Kulturspeglingar 1966)
Folkvisedans Laget i Stockholm 1905–1915. Några meddelanden ur dess krönika. 1915
Folkvisedans Laget i Stockholm. Kväden och folkvisor sjungna till dans inom Laget samlade till den 100:de sammankomsten i Högloftet å Skansen 26.1. 1918. 1918. – Andra utvidgade uppl. 1938
Nordiska museet och Folkvisedans Laget i Stockholm. Glimtar från tre decennier. 1939. (Något förkortad version i Fataburen 1939)
Sångdans i Norden (Svedelius, Bygd och folk III, 1934)
Dans (Svenskt scoutliv 1937)

Sam Owen Jansson

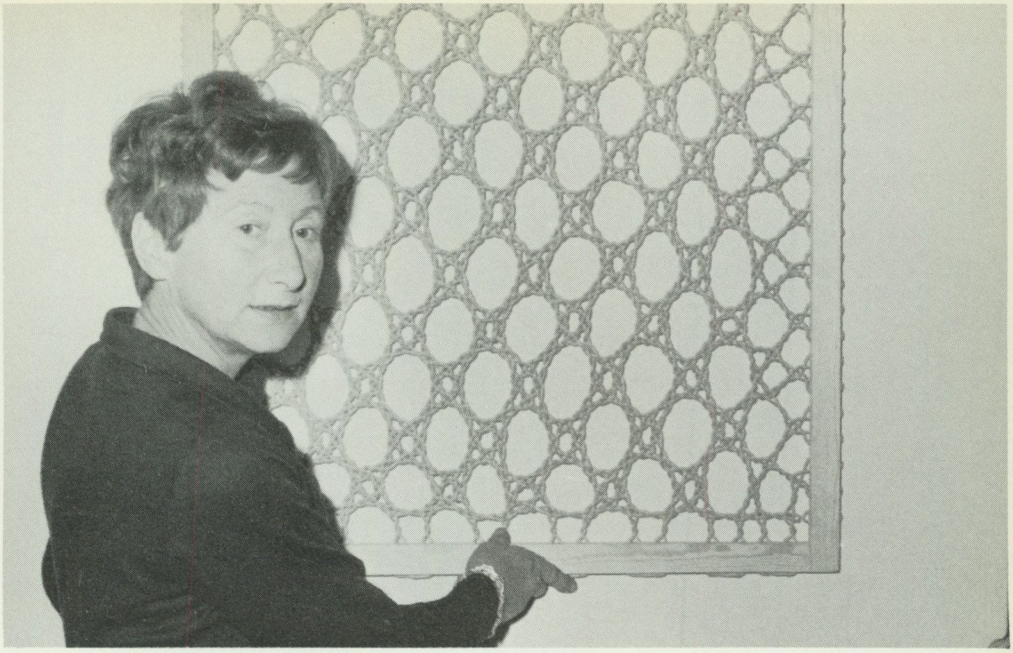
Anna-Maja Nylén

1912–1976

Anna-Maja Nylén anställdes vid Nordiska museet på hösten 1937 och hade således vid sin bortgång den 27 februari 1976 varit knuten till institutionen i mer än 38 år. Den längsta tiden tjänstgjorde hon vid allmogeavdelningen, där hon hade att ansvara för museets omfattande samlingar av folkdräkter. Men hennes arbetsuppgifter fick en långt större spännvidd, och hon ägnade sig med energi åt avdelningens skiftande ärenden och åt etnologisk forskning i ett vidare perspektiv. Hon bedrev t.ex. ett flertal fältundersökningar på olika håll i landet och samlade värdefullt uppteckningsmaterial till museet om det förindustriella samhället och hur det fungerade ekonomiskt och socialt. Den största satsningen inom denna verksamhetsgren genomförde hon i den brett upplagda undersökningen av Bruksvallarna i västra Härjedalen. Det var i slutet av 40-talet som hon upptäckte denna bygd och den kom sedan att engagera henne livet ut. När hon 1974 fick uppdraget att föreläsa vid högtidssammanträdet i Gustav Adolfs-akademin, där hon året innan – f.ö. som första kvinna – invalts som arbetande ledamot, var det just Bruksvallsundersökningarna hon behandlade under rubriken "En fjällby möter nutiden".

En annan arbetsuppgift som hon under några år i början av 50-talet var engagerad i var inredningen av Ekshäradsgården på Skansen med allt vad detta krävde av forskning och dokumentation. Härvid trängde hon också in i bygdens näringsliv för att placera den pampiga byggnaden i dess historiska sammanhang. Här hamnade hon s.a.s. på sin mammas gata. Norra Värmland kände hon sedan barndomen och där hade hon en mycket stark känslomässig förankring. Hon kände väl till det värmländska kynnet och uppskattade värmlänningarnas lättsamma attityd till omvärlden. Denna förtrogenhet men framför allt hennes utpräglade taktkänsla gjorde henne särskilt väl lämpad för den känsliga uppgiften att från gårdar i trakten förvärva de föremål som behövdes för att rekonstruera denna miljö.

Det var emellertid som dräkt- och textilforskare som Anna-Maja Nylén gjorde sina mest betydande insatser. Hennes överblick var unik och hennes idéer epokgörande vilket hon visat prov på bl.a. i skriften "Varför klär vi oss". Hennes vetenskapliga intresse för dräkten understöddes f.ö. av en mera flärdfull glädje vid att för egen del klä sig parant. Efter att under åren 1963–65 ha förestått Etnologiska undersökningen blev hon sistnämnda år chef för den då nyinrättade textilavdelningen. Med sina omfattande kunskaper, med sin smittande arbetsglädje och sin konstruktiva fantasi blev hon en stimulerande ledargestalt, inte bara inom sin egen avdelning utan inom hela institutionen, ja långt vidare. Till henne gick man gärna med sina tankar och idéer. Hon förstod vad de var värda och med sin klarsyn insåg hon snabbt hur de kunde utvecklas. Hur många vetenskapliga arbeten hon granskat i manuskript för forskare på olika nivåer, det kunde hon nog inte själv hålla räkning på. Genom den undervisning hon under flera år bedrev bl.a. vid Uppsala universitet och för Handarbetets Vänners högre kurs i slöjd och inredning delade hon med sig av sina gedigna kunskaper och gav fruktbara impulser åt generationer av elever.



För hemslöjdsrörelsen blev hon ett oersättligt stöd, alltid beredd att kämpa och outtröttlig i sin strävan att finna utvägar för dess fortsatta verksamhet och för att hålla kvalitetsbegreppet levande. Ett enträget arbete och därtill ett änglalikt tålamod lade hon ner för att få till stånd ett aktivt studiecentrum på Forsbacka herrgård i Gästrikland i anslutning till Hedvig Ulfsparres donation av svenska hemslöjdstextilier, där i första hand alla som verkade inom hemslöjden skulle kunna inhämta kunskap och inspiration att bygga vidare på. Anna-Maja Nylén hade en arbetskapacitet som få, och när hon höll i skaftet blev det också någonting uträttat. Vi är idag oändligt tacksamma för allt vad hon hann med att publicera, trots hennes mångskiftande engagemang både inom och utom institutionen, inte minst på det internationella planet, där hon knöt värdefulla kontakter. Hennes stora verk Hemslöjd som inom kort föreligger i amerikansk översättning kommer att vidga våra kontakter och sprida kunskap om det svenska kulturarvet ute i världen.

Anna-Maja Nylén var aldrig rädd för att säga ifrån om hon ansåg att det behövdes, det kunde gälla de ständigt aktuella lokalproblemen, det kunde gälla lönefrågor eller arbetsförhållanden av annat slag. Därför framstod hon för många som en obekväm person. Men ingen kunde ifrågasätta hennes omutliga rättrådighet, hennes raka lojalitet och osjälviska arbetsmoral. Vi som kände henne närmare vet vilka kvaliteter hon hade som människa. Mest utmärkande var hennes generositet, självklar och osentimental. Den tog sig många uttryck, alltifrån resoluta ingripanden för att bistå andra och till en storslagen frikostighet. Som gäst i hennes hem blev man väl förplägad. Hon förstod till fullo vad en god måltid i festlig inramning betydde som stimulans i umgänget människor emellan. Vi stimulerades också av hennes intelligenta humor och hennes fördomsfria optimism. Vi minns henne med glädje och stolthet och än mer med stor tacksamhet för vad hon lärt oss intellektuellt och moraliskt.

Inga Wintzell

Nordiska museet under år 1975

Planerings- och utredningsarbete

År 1974 antog riksdagen riktlinjer för den statliga kulturpolitiken. Planeringen av reformverksamheten tog sikte på ett stegvis genomförande under i första hand en treårsperiod.

Riksdagsbeslutet, som föregåtts av en rad utredningar, bl.a. de av MUS 65, ledde till fortsatta utredningar på skilda områden där reformarbetet skulle förverkligas. Sålunda utarbetades förslag till kulturminnesvårdens omorganisation, förslag till riksantikvarieämbetets omorganisation, förslag till ny organisation av Statens konstmuseer och betänkande om permanentning av Riksutställningar. Dessa utredningar blev klara under 1975 och det blev då aktuellt att även ta itu med Nordiska museets organisation, lokalfrågor och framtida roll.

Den departementala organisationskommitté som studerat riksantikvarieämbetets organisation och därefter konstmuseernas, fick uppdraget att göra översynen av Nordiska museet. Kommittén har i sitt arbete biträtts av statskontoret. Under hösten började statskontoret att göra en nulägesredovisning av Nordiska museets verksamhet och i anslutning därtill att upprätta en probleminventering.

För museets del hade förberedelserna för denna översyn startat redan 1968 då den lokalmässiga dispositionen började detaljstuderas med sikte på en framtida lösning. Detta arbete resulterade i det s.k. lokalprogram 70. I samband härmed hade en arbetsgrupp i museet gjort en funktionsbeskrivning blockvis av museets verksamhet. Under de påföljande åren fortsatte en rad arbetsgrupper analyserandet av lokalfrågan, nu mot bakgrund av att magasin och viss verksamhet skulle utlokaliseras till Julita samt att Livrustkammaren skulle få egna lokaler i slottet. Detta arbete resulterade år 1974 i redovisningen "Nordiska museets framtida disposition blockvis". Med utgångspunkt från detta material fick arkitekt Ove Hidemark uppdraget att utreda museets program- och lokaldisposition i huvudbyggnaden på Djurgården och i Julita. Denna programutredning avlämnades i april 1975. Under detta år bedrevs dessutom intensiva grupparbeten med att definiera museets målsättning mot bakgrund av den nya statliga kulturpolitiken, de skilda verksamhetsgrenarnas olika funktioner och det härav följande personal- och lokalbehovet. I grupparbetet studerades också olika lösningar till en ny organisation av museets enheter. Museet stod sålunda väl förberett då statskontorets utredningsgrupp gjorde sin entré under hösten.

För museets vidkommande innebar höstens arbete en betydelsefull nyhet i det att statens kulturråds delegation för lokal- och utrustningsfrågor (LUP-delegationen) började sitt arbete med museets lokalfråga. LUP-delegationen skall tillsammans med de statliga kulturinstitutionerna upprätta och fastställa lokalprogram för dessa och föreslå regeringen den tågordning i vilken lokalbehoven skall tillgodoses. LUP-delegationen började tillsammans med museets personal att studera behovet dels av magasinsutrymmen och dels av verkstads-, ateljé- och konserveringslokaler såväl i museibyggnaden som på Julita.

En tredje utredningsgrupp började också under hösten sitt arbete i museet. Det var

kulturrådets konst-, musei- och utställningsnämnd som tillsatte en arbetsgrupp att studera Nordiska museets utställningsprogram med avseende på ytbehovet. I gruppens uppgift ingick också att pröva möjligheten och lämpligheten av att inhysa Arkitekturmuseet i Nordiska museets lokaler efter att Livrustkammaren avflyttat.

Att 1975 var de många utredningarnas år bekräftades ytterligare av att riksrevisionsverket då också genomförde en granskning av den interna kontrollen samt planering och uppföljning vid museet. Redan före årets slut hade nästan samtliga verkets påpekanden eller förslag till förbättringar genomförts.

Under året färdigställdes den första magasinsetappen på Julita och planeringen för transporterna av föremål från f.d. positionsartilleriets stall till det nya magasinet slutfördes. Museet stod redo att börja tömningen av de undermåliga magasinen i Stockholmsområdet, ett arbete som kommer att pågå under en lång följd av år.

Alldeles före årsskiftet gav regeringen också klartecken för uppförandet av även den andra magasinsetappen på Julita.

Under hösten har planerings- och programarbete för ett flottningsmuseum vid Gysinge bruk i Gästrikland pågått. Museet genomförde en inventering av föremål från flottningen i Dalälven. Avsikten är att Dalälvens flottledsförvaltning skall överlämna föremålen till Nordiska museet som låter exponera samlingen i det blivande flottningsmuseet i Gysinge. I planeringsarbetet har Nordiska museet samverkat med Tekniska museet, landsantikvarierna i Gävle och Falun, Sandvikens kommun och Dalälvarnas flottledsförvaltning.

Undersökningsverksamhet

Undersökningen rörande migrationen *Finland–Sverige efter andra världskriget,* som påbörjades 1974, har fortsatt under året med medel från Riksbankens jubileumsfond. I och med årets fältarbeten är materialinsamlingen vad gäller den etnologiska delen av projektet i huvudsak avslutad. Återstående medel skall användas för bearbetning av materialet för publicering. Vissa avslutande fältarbeten utfördes i *Upplands-Väsby.* I Finland har undersökningar utförts i två utflyttningsorter, *Karstula* (finskspråkigt) och *Närpes* (svenskspråkigt) och i två återflyttningsorter, *Nokia* (finskspråkigt) och *Borgå* (svenskspråkigt). I utflyttningsorterna har syftet varit dels att försöka förklara flyttningsbesluten, dels att genom intervjuer med några familjer redan innan de flyttat ge underlag för fortsatt uppföljning under 5–10 år i Sverige. I återflyttningsorterna har syftet varit att undersöka assimileringen och den etniska identiteten hos familjer som återvänt till Finland.

Svenskspråkiga f.d. *krigsbarn i Helsingfors, Vasa och Åbo* har under våren och sommaren intervjuats med utgångspunkt från assimilationsproblematiken och frågan om den etniska identitetens påverkan av Sverigevistelsen. Ett större forskningsarbete rörande de finska krigsbarnen framstår som alltmer viktigt sedan det visat sig att ingen undersökning gjorts av denna omfattande migration.

Fältarbetena i stadsdelen *Öster i Söderhamn* genomfördes under sommaren och hösten i samråd med landsantikvarien och med medel från Söderhamns kommun. Söderhamn har tidigare varit föremål för undersökningar från museets sida, dels vid den s.k. snabbinventeringen som genomfördes 1942, dels genom den undersökning av stadens fiskarsocietet 1750–1850 som utfördes 1955. Årets undersökning berörde den äldre delen av Söderhamn som tidigare kallats för fiskarstaden och som i gamla längder framträder som fiskarnas speciella stadsdel. Undersökningen berörde stadsdelens kärnområde för vilket samtidigt stadsarkitektkontoret höll på att utarbeta en bevarandeplan.

Hushållsinventeringen i Storstockholm har under 1975 fortsatt med ytterligare fyra hushåll. Sammanlagt har 21 hem registrerats.

Undersökningen av *Dagens lantbruk i*

Oviken, har under året fortsatt med besök på de tre utvalda bondgårdarna.

På uppdrag av Stora Kopparbergs Bergslags AB har en dokumentation av *Mackmyra sulfitfabrik* företagits. Arbetet omfattade en intervjuundersökning med tyngdpunkten lagd på arbetslivet och i viss mån även fritid och hemliv.

Projektet *Fångvårdens kulturhistoria* har i första hand omfattat en dokumentering av den fysiska miljön och livet på ett antal fångvårdsanstalter i landet. Dessa har valts bland öppna och slutna riks- och lokalanstalter i samråd med Kriminalvårdsstyrelsen. Anstalterna i Haparanda, Karlskrona, Mariestad och Norrköping samt anstalterna Hinseberg, Härlanda, Mäshult, Singeshult, Skenär och Skältjärnshyttan har besökts. Olika kategorier av personal och intagna har intervjuats om främst olika rutiner och arbetsförhållanden.

I projektet *Turismen och den folkliga kulturen,* som museets undersökningsavdelning driver ihop med Institutet för folklivsforskning, har fem seminarieuppsatser färdigställts och sex nya ämnen till dylika utdelats. Fortfarande har tyngdpunkten legat på Siljansbygdens förhållanden. I centrum står kulturmötet mellan tillresande och fastboende samt turismens historia.

I *Hästveda,* Skåne, har museet tillsammans med Tekniska museet dokumenterat *Hästveda Fruktförädling.* Det var också av intresse att titta närmare på övriga industrier i denna till utseendet "typiska skånska" tätort på ca 1 500 invånare. Till dem som besöktes hörde *AB Gunnar Nilssons likkistfabrik, AB Svensk Torvförädling* med fabrik och torvmosse, *Hästveda Gjuteri, Per Hovéus spettekaksbageri, AB Stilsnickerier.*

I anslutning till museets tidigare undersökning av *svenska knäcke- och spisbrödstillverkare* gjordes en smärre dokumentation av några motsvarande fabriker i Finland. De finska knäckebrödsfabriker som därmed är dokumenterade är *Linkosuo i Tammerfors, SOK i Nokia, VKT i Toijala, Vasa Ångkvarn i Helsingfors* och *Ylhäisten i Salo.*

Som en fortsättning på den förra året i liten skala påbörjade dokumenteringen av *tivolin,* har *Nordisk tivolipark* dokumenterats under besök i Mellbystrand.

En rad mindre fältarbeten har som tidigare år utförts i olika sammanhang. Bland dessa är en begränsad uppföljning av undersökningen i *Adolfström och bland bofasta vid övre Laisälven. Mårtagården* på Onsalahalvön, en s.k. kaptensgård från sent 1700-tal, har mätts upp. I *Östbjörka by* utanför Rättvik har ett antal intervjuer gjorts med äldre östbjörkabor och några släktingar till de sista brukarna på *Matsgården.* En fotodokumentering har också gjorts av ett av *demonstrationstågen på 1:a maj i Stockholm, Enhet–solidaritet.*

Bruksvallarna i Tännäs sn, Härjedalen, var på 1950- och 60-talen föremål för en djupundersökning. Arbetet med fas två som inleddes förra året innebar en inventering av förändringar i den yttre och inre miljön i byn, som inträffat under tiden efter första undersökningen. Arbetet var i första hand inriktat på turismen, som undergått en genomgripande utveckling och som nu är bygdens klart dominerande näring. Årets upptecknings har koncentrerats till de aktiviteter och de servicesysselsättningar som stimuleras av turismen, varvid i första hand kvinnornas insatser undersökts.

Föregående års undersökning av *barns lekar och leksaker i Bollmora* har följts upp med en motsvarande undersökning koncentrerad på barn i en skola i *Djursholm, Danderyds kommun* norr om Stockholm. Avsikten har varit att få fram jämförelsematerial mellan barns uppväxtmiljö och villkor i ett par förortskommuner, norr och söder om Stockholm.

Föregående års *inventeringar av samiska kulturlämningar* har fortsatt i ett område intill Sareks och Padjelanta nationalparker i Jokkmokks sn. Totalt registrerades över 500 kulturlämningar. Arbetet har skett i samarbete med riksantikvarieämbetet. Även i trakterna av *Ikesjaure och Mavasjaure i Arjeplog* har inventeringar av detta slag bedrivits, också här i samarbete med riksantikvarieämbetet och i detta fall även

med Silvermuseet i Arjeplog. Inventeringarna i Tärna, Sorsele och Arjeplog socknar har främst rört tomtningar av stalotyp, av vilka 10 nya fynd registrerats under året.

Slutligen har en del intervjuer gjorts rörande utflyttning och yrkesval, familjebildning m.m. i samebyarna Rautas och Talma, Kiruna.

Frågelistor

Frågelistan om *Turistsouvenirer* (NM nr 200), utsändes vid årsskiftet 1974/75 och har hittills resulterat i 142 svar av vilka några också innehållit souvenirer.

Specialfrågelistan om *Gåramålare* (NM sp nr 216) utsändes under sensommaren och har hittills givit drygt 100 svar.

Inom ramen för Nordiska museets *brudkroneinventering* har ett särskilt frågeformulär rörande sedvänjor och användning av brudkronor utarbetats och skickats ut till yrkesgrupperna damfrisörskor, präster och guldsmeder. Svarsprocenten var överraskande god.

Museet har för närvarande cirka 240 meddelare av vilka 195 varit aktiva under 1975 med en eller flera upptecknings.

Filmer

Filminspelningsverksamheten har under året omfattat en dokumentärfilmning av museets tapetserare Åke Lindholm i arbete. I filmen *Åke och en av hans emmor. En 1800-talsfåtölj kläs om* har arbetet med att klä om och restaurera en emmastol följts ingående i olika arbetsmoment och handgrepp. Filmen i färg är 37 minuter lång i färdigklippt skick.

Förvärv av föremål, böcker och arkivalier

Som ett tillskott till Nordiska museets samling av mästerstycken har Nordiska museets Vänner inköpt en s.k. fruntimmersbyrå med sekretärinredning i den översta lådan. Den är utförd av Niclas Groth år 1806. Materialet är mahogny samt citronträ och mässing. Den identifierades tack vare fil.dr Erik Andréns möbelforskningar och originalritningarna är publicerade i hans bok Snickare, schatullmakare och ebenister i Stockholm som utkom på Nordiska museets förlag 1973.

Amalia Lindegrens kända oljemålning Lillans sista bädd har överlämnats till museet som testamentarisk gåva av fru Hanna Ljunglöf, Beateberg. Tavlan var på sin tid inspirationskälla till Arthur Hazelius panorama av en rättviksinteriör med mannekänger i en romantisk framställning av en bondefamilj som sörjer sitt döda spädbarn.

Målningen har förekommit i utställningsarrangemang i två versioner, dels i samlingarna på Drottninggatan, dels i Nordiska museets nyuppställning 1951.

Nordiska museets Vänner har skänkt 15 delar ur en glasservis med Karl XIII:s krönta monogram tillverkad av Kungsholmens glasbruk ca 1812. Enligt uppgift skänktes servisen – som ursprungligen var mycket stor – till Västgöta regemente av Karl XIII. När detta regemente 1927 drogs in delades servisen mellan de olika officerarna.

Vännerna har också skänkt en intressant samling pressglas på 120 st. föremål som ingått i fru Bertha Langlets stora glassamling. De representerar ett tvärsnitt av den svenska pressglastillverkningen från 1840-talet till omkring 1930. Huvudparten av föremålen består av assietter, tallrikar, saladjärer, skålar och gräddkannor men även såpass sällsynta föremål som ljusstakar, senapskannor och vattenkaraffiner finns med.

1975 återfördes till Sverige en träskål som 100 år tidigare följt en emigrant från Dalarna till USA. I svenskbygderna i Minnesota blev den funnen av en svensk forskare, docent Stig Björklund. Träskålen som är daterad 1705, har en inskription runt kanten och i bottnen med dalrunor, som hade en lång livslängd särskilt i Älvdalens socken.

På det textila området har stor vikt lagts vid samtidsdokumenteringen, sålunda har

exempel på 70-talets jeansmode tillförts samlingarna.

I anslutning till dokumenteringen av likkistfabrikationen i Hästveda har museet förvärvat ett antal prover på lister och detaljer till likkistor.

Årets nyförvärv uppgår till 1 800 föremål. De under året inregistrerade föremålen upptar nr 288 083–293 000 samt 296 001–296 169 i huvudliggaren.

Bibliotekets katalogiserade samlingar har under året ökat med 2 485 band och häften.

Med arkivets samlingar har införlivats en kompletterande gåva av ritningar, fotografier och reklamtryck från Guldsmedsaktiebolaget och firma C. G. Hallberg.

Den intressanta samlingen av kok- och hushållsböcker från olika tider fick ett förnämligt tillskott genom Marthe Christine Marguerithe Stures hushållsbok från 1739. Boken, vackert bunden i rött skinnband, inköptes på ett bokantikvariat i Paris och tillfördes arkivet som gåva av Samfundet Nordiska museets Vänner.

Sammanlagt har arkivets nyförvärv omfattat 157 accessioner.

Vid fotoateljén har framkallats 15 500 svartvita negativ, därav 8 500 från ateljén och 7 000 från fältundersökningarna och 71 000 förstoringar och kopior har framställts. 2 000 färgdiapositiv har därutöver framställts.

Museets filmsamling har utökats med en kopia av färgfilmen Fäbod producerad för amerikansk TV 1964, en kopia av en nyinspelad fäbodfilm från Klövsjö i Jämtland, en kopia av en nyproducerad färgfilm Visst är skogen ett mirakel samt kopior av två filmer, Svensk Hemslöjd 1940 och Får i hagen 1975.

Förvaring, vård och konservering

Föremålsvården har måst bedrivas i utökad omfattning under året. Stora skador framför allt på stoppade sittmöbler uppstod nämligen när kylaggregat m.m. upphörde att fungera i Skansenberget under sommarhalvåret. En kontinuerlig genomgång och vård av samtliga möbler i detta magasin har organiserats.

Arbetet med att byta ut äldre negativpåsar av kraftpapper, som befunnits klart olämpligt för fotografiska negativ, mot påsar av polyetenbelagt maskinglättat papper har fortsatt kontinuerligt. Den första beräkningen gav vid handen att ca 300 000 påsar behövde bytas ut, och drygt 2/3 av dessa är nu klara. Utbytet av påsar med påskrivande av negativnummer har utförts av AMS-avlönad personal.

Under året infördes en sedan länge eftersträvad rutin, nämligen identifikationsfotografering av alla nyregistrerade föremål. Fotokopior påföres registerkorten, varefter negativen makuleras.

Bearbetning och forskning

Elisabet Hidemark har gått igenom möbelmönsterböcker från 1800-talet och bedrivit arkivstudier i London, Amsterdam och Stockholm för ett arbete om 1800-talets borgerliga heminredning.

Bearbetningen av Berchska samlingen har fortsatt under året med vävanalyser.

Gunvor Vretblad har bearbetat och förtecknat de i arkivet befintliga Amerika-minnena, bestående av brev, uppteckningar, fotografier m.m.

Vid nomenklaturundersökningen har föremålsbeståndet kring födans konservering och förvaring systematiserats. Termförslaget Bårdon och släpdon har utkommit i reviderad upplaga med illustrationer. För Kulturhistoriska undersökningen har utarbetats förslag till systematisk slagordskatalog för arbetarminnena samt förslag till ny uppställning av dess realarkiv efter klassificeringssystemet Outline of Cultural Materials.

Museet har efter begäran från kolleger vid museet i Schloss Gottorp i Schleswig åtagit sig att vetenskapligt bearbeta material från utgrävningarna av den vikingatida träskbyn Eisenhof. Det tyska forskningsrådet svarar för Nordiska museets kostnader. Den intressanta uppgiften går ut på att identifiera och studera de ca 400

träföremål som framkommit vid grävningarna. Syftet är att nå en fördjupad kännedom om samhället Elisenhofs livsföring under vikingatiden.

Under året har den *fäbodinventering*, som museet sedan 1972 bedrivit i samråd med riksantikvarieämbetet och Fäbodkommittén i Riksförbundet för hembygdsvård fortgått med hjälp av fondmedel. Arkivinventeringen har under året i huvudsak omfattat Dalarna.

Materialet från den *inventering av folkrörelsernas lokaler* som skett i samarbete med Sveriges Arkitekturmuseum har bearbetats i och för publicering.

Bearbetning av tidigare insamlat material, bl.a. äldre frågelistsvar, har skett av ett flertal elever vid Institutet för folklivsforskning. Dessa har också i flera fall tillfört material från egna undersökningar i samband med seminarieuppsatser.

Nordiska museets gårdar

Till skillnad från föregående år har inga beredskapsarbeten på gårdarnas byggnadsbestånd ägt rum. En rad byggnadsvårdsarbeten ligger dock färdigprojekterade i avvaktan på sysselsättningsbehov på byggarbetssidan.

Julita gård

Nytt torvtak har lagts på Stenkullastugan. Omfattande röjningsarbeten har utförts utmed parkens stränder och i parken, vid kvarnen och vid gravfältet vid Nybble.

Tyresö slott

Smärre reparationer har utförts på slottets tak, samt justering av stuprännor. Den engelska parken har färdigkarterats. Omfattande röjning av sly och buskar har utförts. Vid Prinsvillan har ett nytt infiltrationssystem för avloppet utförts. Det trasiga reningsverket har reparerats.

Norstedts stilgjuteri med dess samling av äldre stilgjuterimatriser och stilgjutningsmaskiner, vilka tidigare varit magasinerade, har under året placerats på Tyresö slott, där även viss uppgjutning av gamla stilar påbörjats.

Svindersvik

Mark- och vårdarbeten har fortsatt i parken. Gräsmattan på sjösidan av huvudbyggnaden har förnyats. Allévägen till Gula villan har reparerats. Takplåt har lagats på Gula villan. Nya innerdörrar till huvudbyggnadens matsal har tillverkats av museets snickare.

Härkeberga kaplansgård

Natten mellan den 18 och 19 augusti begicks ett inbrott varvid större delen av husgeråd av koppar, mässing och tenn stals. Som en följd av detta och med tanke på kaplansgårdens isolerade läge har en automatisk telelarmanläggning installerats. Under sommaren har vassläggning av kaplansgårdens uthus fortsatt. Busk och sly på baksidan av kaplansgården och utmed den gamla bygatan har röjts. Härkeberga hembygdsförening har påbörjat iordningställandet av en kryddträdgård på baksidan av kaplansgården.

Matsgården

I början av juni rödfärgades boningshuset. I samband med detta målades och förstärktes fönsterbågar och fönsteromfattningar på boningshuset och på bagarstugan. På bagarstugan har en ny hängränna, tillverkad av urholkade trädstammar, monterats. Den tidigare påbörjade stängslingen runt området slutfördes under året.

Undervisning

Den akademiska undervisningen i folklivsforskning bedrivs i samarbete med Stockholms universitet. Under året har 650 personer varit registrerade för studier på olika akademiska nivåer.

Under året har 19 820 personer erhållit undervisning i museet. Dessa fördelar sig på 459 grupper från Stockholms skolor, 407 grupper från skolor utanför Stockholms kommun samt 86 vuxengrupper. Förutom dessa har museet besökts av 1 272 grupper

om 26 346 personer, som under ledning av egna lärare eller guider erhållit undervisning i museet.

Dessutom tillkommer drygt 300 visningar för allmänheten av olika utställningar, varav ca 40 på engelska under sommarmånaderna.

Den s.k. ordinarie undervisningsverksamheten för Stockholms kommunala skolor fortsatte under året enligt de principer som tidigare rått. Programmen är planerade för mellanstadiet (åk 5) samt för högstadiet (åk 7–9) och tar två lektionstimmar i anspråk. I besöket ingår visning, grupparbete samt för mellanstadiet även redovisning. Tillsammans har 308 klasser om 6 719 elever erhållit denna undervisning.

Nordiska museet har liksom tidigare år även handhaft undervisningen på Skansen för årskurserna 4 och 6 från Stockholms skolor. 145 klasser ur åk 6 samt 136 klasser ur åk 4 har erhållit undervisning.

Utöver denna schemalagda undervisning på Skansen har 145 klasser och grupper erhållit undervisning, ofta av mer kvalificerad art. Denna undervisning har handhafts av museets personal.

Ett flertal kurser har därutöver anordnats i museet i samarbete med olika studieförbund och med museipersonal som kursledare eller föreläsare.

Kvalificerad undervisning har slutligen som vanligt lämnats elever från ett stort antal skolor för textilutbildning, från Konstfack, Statens scenskola, reklamskolor, grundskolan för konstnärlig utbildning och lärarhögskolor.

Under året har fil.kand. Anna Hansson knutits till museet som konsulent för undervisningen av handikappade, särskilt synskadade. En försöksverksamhet har kommit igång såväl i museibyggnaden som på Skansen men också i form av föredrag i olika blindföreningar, varvid föredragen belysts med föremål ur museets samlingar.

Under året genomfördes också i samarbete mellan riksantikvarieämbetet, Nordiska museet och regionala museer följande externa kurser kring temat *Bevarande och nybildning:* Östersund (23–25 jan.) i samarbete med Jämtlands läns museum, Göteborg (27 febr.–1 mars) i samarbete med Arkitektursektionen vid Chalmers tekniska högskola, Västerås (11–15 mars) i samarbete med Västmanlands läns museum, Lund (2 kurser, 20–22 mars samt 12–14 juni) i samarbete med Kulturhistoriska museet för södra Sverige, Göteborg (10–12 nov.) i samarbete med Stadsbyggnads- och fastighetskontoren i Göteborg samt med Göteborgs museiförvaltning.

Sune Zachrisson

En utförlig stencilerad verksamhetsberättelse som upprättats avdelningsvis kan rekvireras från Nordiska museets bokförmedling (10 kr inkl. expeditionsavgift).

Nordiska museets nämnd

Nämnden har under året haft följande ledamöter: riksdagsledamoten stadskassör Rune Carlstein, ordf.; riksarkivarie Åke Kromnow, v. ordf.; professor Erik Anners; överintendent Åke Meyerson; författaren Birger Norman; rektor Åke Leander och styresmannen Zune Zachrisson.

Samfundet Nordiska museets Vänner

Vänföreningens styrelse har under året utgjorts av H. K. H. Prins Bertil, ordf.; fil. dr Jan Wallander, v. ordf.; direktör Rolf Arfwedson, skattmäst.; friherrinnan Susan af Ugglas f. Lewenhaupt; direktör Erik Elinder; direktör Gillis Tempelman och byggnadsingenjör Lennart Hegert, de båda sistnämnda suppleanter. Såsom sekreterare har museets styresman fungerat.

Inköpsnämnden har bestått av H. K. H. Prins Bertil, direktör Rolf Arfwedson och styresmannen.

Programutskottet har bestått av styresmannen, direktör Erik Elinder och direktör Gillis Tempelman.

Arbetsutskottet har varit sammansatt av fil. dr Jan Wallander, direktör Rolf Arfwedson och styresmannen.

Samfundets medlemsantal utgjorde den 31 dec. 1 044 personer.

Besöksstatistik

Nordiska museet har under året haft 185 376 besökare, varav 38 368 i grupper (2 276 st.). Motsvarande siffror 1974 var 229 920, därav 56 874 i 2 910 grupper.

Svindersvik hade under året 2 014 besökare, Tyresö slott 3 467, Julita: Stora huset 12 059, museet 17 647, Härkeberga 2 507: Matsgården 625.

Utställningar

Tillfälliga utställningar

Kvar från föreg. år
Tröja och väst till vardag och fest. – hela året.
Hem och hantverk. – hela året.
Svenskt krukmakeri. – hela året.
Hand och tanke. – hela året.
100 år kläder. – hela året.
Svenskens 100 år. – 10 aug.
Det medeltida arvet. – hela året.
Karameller, kola och choklad. – 16 febr.

Nya utställningar

Ödehuset – kultur i glesbygd. 1 mars–31 mars. Stora hallens mittparti. Producenter: En konstnärsgrupp samt kulturnämnden i Bergs kommun, Jämtland.

Hembiträdet berättar om liv och arbete i borgerliga familjer i början av 1900-talet. 11 april– Absiden i Stora hallen. Producenter: Ingrid Bergman, Eva Lis Bjurman, Birgitta Conradson, Åsa Thorbech.

Barn i Bollmora berättar om sin fritid. 30 maj– Barnavd. Producent: Eva Lis Bjurman.

Bevara – konservera textil. 30 maj–2 nov. Förrummet till Textilhallen. Producenter: Ingrid Bergman, Inger Rundström, Ingrid Wahlström, Marie Louise Wulfcrona-Dagel.

Bevare mig väl. 21 sept–5 okt. Stora hallens mittparti. Producent: Sveriges Arkitekturmuseum.

Värt att vårda. En affischutställning. 21 sept–9 nov. Bokcaféet. Producent: Riksutställningar.

Statare. 24 okt– Delar av sydöstra sektionen i hallplanet. Producenter: Annette Rosengren, Jonas Berg, Eva Lis Bjurman, Inger Bonge-Bergengren, Bo O. Nilsson.

Sticka mönster. 14 nov– Förrummet till textilhallen. Producent: Inga Wintzell.

Jenny Nyström. Vykort m.m. ur Anna-Lisa Cederlunds samling samt originalakvareller till kort från Axel Eliasson AB. 30 nov.– Stora hallens mittparti. Producent: Åsa Thorbech, Berit Eldvik.

Två städer – Falun och Söderhamn. 26 dec.– Bokcaféet. Producenter: Eva Fägerborg, Bengt Nyström, Marianne Olsson samt ett avsnitt Dalarnas museum.

Agnes i bevarandelandet. 26 dec.– Bokcaféet. Producenter: Arkitekter från Tekniska högskolan.

Utställningar utanför museet

L'Aspect de la vie populaire en Europe. 4 juli–5 okt. Liège. Svenskt bidrag om den svenska brudkronan. Producent: Maj Nodermann.

L'Aspect de la vie populaire en Europe. 12 juli–1 sept. Antwerpen. Svenskt bidrag om svensk lysningssed samt en svit bonadsmålningar. Producent: Maj Nodermann.

Låt husen leva. 18 sept–6 nov. Kulturhuset i Stockholm. I samarbete med Stockholms stadsmusem, Riksantikvarieämbetet, Sveriges Arkitekturmuseum, Tekniska museet, Statens institut för byggnadsforskning, Fortifikationsförvaltningen och Svensk Byggtjänst. Huvudproducent: Bengt Nyström. Nordiska museet svarade för två avsnitt: Lär känna ditt hus – den historiska bakgrunden samt ett avsnitt om praktisk byggnadsvård. Producenter: Bengt Nyström, Jonas Berg, Elisabet Hidemark.

Hus att känna igen. Visades på flera orter samtidigt. Sammanställd i samarbete med Svensk Byggtjänst. Producent från Nordiska museet: Bengt Nyström.

Öster i Söderhamn. 20 sept–1 okt. Söderhamn. Producenter: Marianne Olsson och Eva Fägerborg.

Falun – stad i trä. 20 sept.–16 nov. Dalarnas museum i Falun. Nordiska museet svarade för ett avsnitt om Elsborg. Producenter: Eva Fägerborg, Bengt Nyström.

Vandringsutställningar

Forts. fr. föreg. år
Att knyppla: Lund, Landskrona, Forsbacka.
Storstrejken 1909. Distr. av Riksutställningar.
Statussymboler: Julita.
Land du välsignade. Distr. av Riksutställningar.
"... and so they became Welfare Swedes": Bristol i England, Paris, samt Sfax, Kairouan och Tunis i Tunisien.

Nya vandringsutställningar

Karameller, kola och choklad (tidigare i Nordiska museet): Södertälje, Norrtälje. Därefter

ombyggd av Riksutställningar och distr. av dem.

Handarbetets Vänner 100 år (den historiska delen av jubileumsutställningen på Liljevalchs sommaren 1974): Linköping.

Publicering

Från Nordiska museet har utgivits:

I serien Normus

Svensk folkbildning som jag upplevt den, bl.a. grundskolans framväxt, av Carl Holm. 126 s.

Sista lasset in. Studier tillägnade Albert Eskeröd 9 maj 1974, red. av Göran Bergengren, Heidi Henriksson och Mátyás Szabó. 352 s.

Karameller. Om kulturhistoriskt godis från skådebröd till sega råttor, av Birgitta Conradson. 43 s.

Om Handarbetets Vänner, av Sofia Danielson. 31 s.

Sameforskning i dag och i morgon. Rapport från Symposium rörande den samiska kulturen 19–20 november 1973 i Nordiska museet, red. av Rolf Kjellström. 129 s.

Från knappnål till jumbojet. Förhandlingar vid konferens på Julita gård 18–20 juni 1973 om de kulturhistoriska museernas föremålsinsamling. Med appendix: Symposium om riktlinjer för dagens föremålsinsamling, Nordiska museet 25 okt. 1973. 102 s.

Samtidsdokumentation genom föremålsinsamling vid kulturhistoriska museer. Lägesrapport juli 1975 avgiven av arbetsgrupper tillsatta vid konferens på Julita gård juni 1973. 39 s.

Mot museernas 80-tal. Nordiska museets delfi-studie om de kulturhistoriska museernas framtid, red. av Birgitta Conradson. 78 s.

I serien Rapporter från Kulturhistoriska undersökningen (KUR)

1. Dokumentation av Mackmyra sulfitfabrik, av Eva Fägerborg. 24 s.
2. Diskussionen kring teckenspråkets ställning i Sverige, av Ragnhild Thorell. 14 s.

Forskningsrapporter i forskningsprojektet Turismen och den folkliga kulturen

8. Malmagen–Fjällnäs. En turistort i Härjedalen, av Gunilla Dunfors. 39 s.

Forskningsrapporter i forskningsprojektet Migrationen Finland–Sverige (i samarbete med Geografiska institutionen vid Umeå universitet och Etnologiska institutionen vid Jyväskylä universitet).

1. Memma och kalakukko. Rapport om mathållningen hos finländarna i Virsbo, av Annette Rosengren. 30 s.
2. Om användningen av begreppen sociala nätverk, nisch och karriär i förklaringen av migrationsbeslut. Preliminär version, av Karl-Olov Arnstberg. 21 s.
3. Kniv, sprit och sisu. En preliminär rapport om stereotypiseringen av finnar i Sverige, av Magne Velure. 16 s.
5. "Aldrig blir den bruden jungfru mer, aldrig bär hon krona ...". Rapport om finländska invandrares högtidsseder i Virsbo, av Annika Tyrfelt. 21 s.

Hembiträdet berättar om liv och arbete i borgerliga familjer i början av 1900-talet. Uppteckningar ur Kulturhistoriska undersökningens arkiv. 24 s.

Sticka mönster, av Inga Wintzell. 1 bl.

A guide to Nordiska museet, 13 ed. 32 s.

Vägledning genom Nordiska museets samlingar, 26 uppl., 31 s.

Nordiska museet. Januari–mars 1975. [Programblad.] 10 s.

Nordiska museet. Mars 1975. [Programblad.] 4 s.

Nordiska museet. April–Maj 1975. [Programblad.] Folder 6 s.

Nordiska museet. November–December. [Programblad.] Folder 6 s.

Market of Ideas. No 2–5

Meddelanden från Kulturhistoriska undersökningen, MKU, nr 99. 24 s.

Bibliografiska meddelanden från Nordiska museets bibliotek, nr 41–44. 158 s.

Nordiska museets årsredogörelse 1974, upprättad avdelningsvis. 113 s.

Rig, årg. 58 (tills. med Föreningen för svensk kulturhistoria och Folklivsarkivet i Lund). 140 s.

Statare. Statarklassens historia i ord och bild till 30-årsminnet av sista statarlasset, av Lars Furuland med inledning av Gunnar Sträng, (tills. med Sveriges Radios förlag). 109 s.

Christian Axel-Nilsson

Centralmagasin och lantbruksmuseum för Nordiska museet på Julita gård (tills. med Ove Hidemark), i Svenska museer, s. 71–76.

Jonas Berg

Östgötsk allmogeseglation med slupar från Roslagen, i Sista lasset in. Studier tillägnade Albert Eskeröd 9 maj 1974, s. 157–164.

Medlem av redaktionen för Statare.

Kerstin G:son Berg
Nomenklaturundersökningen. Bårdon och släpdon. 5 s.

Göran Bergengren
Ett totalt informationssystem för Nordiska museet, i Sista lasset in. Studier tillägnade Albert Eskeröd 9 maj 1974, s. 73–92.

Ingrid Bergman
Late Nubian textiles. (The Scandinavian joint expedition to Sudanese Nubia, vol. 8.) 87 s. + 74 pl. s.

Eva-Britt Bexelius
Sopor blev blommor. Hässelby villastad och handelsträdgårdsverksamhet (tills. med Lars Westberg), i Sankt Eriks årsbok 1976, s. 75–91.

Eva Lis Bjurman
Hembiträdet berättar om liv och arbete i borgerliga familjer i början av 1900-talet. 24 s.
Om utelekar – Kvinnan förr, i Om "Om", våren 1975. Idéer, tips och förslag om hur man kan använda Om-programmen från TRU i arbetet med barnen, s. 96–100, 115–122.
Medlem av redaktionen för Statare.

Hans Blomqvist
Elefantens besök (tills. med Carl Magnus Rosell), i Rig, årg. 58, s. 116–119.

Monika Carlheim-Gyllensköld
Gamla Enskede (tills. med Gunilla Nilsson), i Sankt Eriks årsbok 1976, s. 92–106.

Birgitta Conradson
Karameller. Om kulturhistoriskt godis från skådebröd till sega råttor. 43 s.
En strut karameller, i Gastronomisk kalender, årg. 16 (1976), s. 112–132.
När reklamen kom till byn, i Form, årg. 71, s. 46–47.
Redigerat Mot museernas 80-tal. Nordiska museets delfi-studie. (Nordiska museets jubileumssymposier), 78 s.

Sofia Danielson
Om Handarbetets Vänner. 31 s.

Eva Fägerborg
Rapport över dokumentation av Mackmyra sulfitfabrik 1975. (Kulturhistoriska undersökningens rapporter, KUR 1.) 24 s.

Eva Garnert
Engelbrektsdebatt. Adelns huvudfiende: bondeklassen (tills. med Jan Garnert och Janken Myrdal), i Meddelanden från Arkivet för folkets historia, årg. 3, nr 3, s. 24–31, 14.
Om klubbekriget (tills. med Ingrid Söderlind), i Meddelanden från Arkivet för folkets historia, årg. 3, nr 4, s. 6–12.

Jan Garnert
Engelbrektsdebatt. Adelns huvudfiende: bondeklassen (tills. med Eva Garnert och Janken Myrdal), i Meddelanden från Arkivet för folkets historia, årg. 3, nr 3, s. 24–31, 14.
Gabriel Wickenberg och skjutsväsendet, i Blekinge läns hushållningssällskaps tidskrift, nr 6, s. 16–17.
Recension: Hilding Hjelmberg (utg.), Stora Malms sockenstämmoprotokoll 1728–1862 I–XI, i Rig, årg. 58, 128–130.

Birger Grape
Karstula, i Meddelanden från Kulturhistoriska undersökningen, MKU nr 99, s. 13–16.

Mats Hellspong
Föreningsliv och fritidsliv i samhällsvetenskaplig belysning, i Nord-Nytt 1973, nr 3/4, s. 1–8.
Recensioner: Tage Hedborg, I sågverksrörelsens tjänst – Jan Lindroth, Idrottens väg till folkrörelse, i Rig, årg. 58, s. 68–69, 95–97.

Heidi Henriksson
Ett klassifikationssystem för folklig jakt, i Sista lasset in. Studier tillägnade Albert Eskeröd 9 maj 1974, s. 107–127.

Barbro Hovstadius
Brudkronor i Västsverige. 16 s.

Rolf Kjellström
Lappvistet, 16 s. (Särtryck ur en ännu ej utkommen 2:a uppl. av Skansens hus och gårdar.)
The Lap camp, 16 s. (Särtryck ur en ännu ej utkommen bok: Skansen open-air museum.)
From reindeer-hunting to mining, i Netherland–Swedish symposium on developments in Scandinavian arctic culture, february 1974, s. 31–45. Groningen.
Senilicide and invalidicide among the Eskimos, i Folk 16/17, s. 117–124. Khvn.
Kulturinventering kring Ältsvattnet, i Västerbotten, s. 124–131.
Eskimåiska barnamord, i Sista lasset in. Studier

tillägnade Albert Eskeröd 9 maj 1974, s. 299–319.
Eskimåiska kvinnor, i O forna tiders kvinnor, s. 128–134. LTs förlag.
Vem var egentligen Stalo?, i Rig, årg. 58, s. 113–115.
Intensivinventeringar avseende fysiska lämningar från samisk verksamhet, i Sameforskning i dag och i morgon, s. 12–17.
Aktuella forskningsprojekt rörande samekultur vid Nordiska museet, i Sameforskning i dag och i morgon, s. 78–81.
Fältarbete i Sarek, i Meddelanden från kulturhistoriska undersökningen, MKU nr 99, s. 19–20.
Redigerat Sameforskning i dag och i morgon. Rapport från symposium rörande den samiska kulturen 19–20 november 1973 i Nordiska museet. 129 s.

Bengt af Klintberg

När djuren kunde tala. Översikt av en grupp minnesregler i svensk folklivstradition, i Sista lasset in. Studier tillägnade Albert Eskeröd 9 maj 1974, s. 269–298.
Från jungfru Maria till Marilyn Monroe, i Ordets makt, h. 3, s. 3–15.
"Och de fem närmaste skulle hålla i skaftet", i Förr och Nu, nr 1, s. 54–56.
Drömkvädet, i Lyrikvännen, nr 6, s. 24–27.

Ernst-Folke Lindberg

Redigerat Carl Holm, Svensk folkbildning – som jag upplevt den, bl.a. grundskolans framväxt. 126 s.

Sten Lundwall

Redigerat (med biträde av Margit Stoye) Bibliografiska meddelanden från Nordiska museets bibliotek, nr 41–43. 113 s.

Hans Medelius

Medlem av redaktionen för Statare.

Janken Myrdal

Digerdöden, orsakad av fattigdom och förtryck. 44 s. (Historiska småskrifter.) Ordfront/Arkivet för folkets historia.
Engelbrektsdebatt. Adelns huvudfiende: bondeklassen (tills. med Eva och Jan Garnert), i Meddelanden från Arkivet för folkets historia, årg. 3, nr 3, s. 24–31, 14.
Digerdöd under folkungatid, i Dramaten, årg. 6, nr 50/51, s. 28–29.

Bo G. Nilsson

Strindberg och den officiella historieskrivningen, i Dramaten, årg. 6, nr 47, s. 14–17.
Skördearbete på handredskapens tid (tills. med Eva Nilsson), i Meddelanden från Arkivet för folkets historia, årg. 3, nr 3, s. 15–23.
Recension: Birgitta Odén, Det moderna historiskt-kritiska genombrottet i svensk historisk forskning, Scandia, i Meddelanden från Arkivet för folkets historia, årg. 3, nr 4, 39–40, 12.

Bo O. Nilsson

Fotografen Gunnar Lundhs bildsamling, i Sista lasset in. Studier tillägnade Albert Eskeröd 9 maj 1974, s. 93–106.
Medlem av redaktionen för Statare.

Eva Nilsson

Shih Huang Ti och den kinesiska muren, i Meddelanden från Arkivet för folkets historia, årg. 3, nr 2, s. 30–36.
Skördearbete på handredskapens tid (tills. med Bo G. Nilsson), i Meddelanden från Arkivet för folkets historia, årg. 3, nr 3, s. 15–23.

Maj Nodermann

Suède, i Amour et mariage. Aspect de la vie populaire en Europe, s. 253–260. Liège. (Även i engelsk och tysk version.)
Suède, i Amour et mariage. Aspect de la vie populaire en Europe, s. 93–97. Antwerpen. (Även i engelsk och tysk version.)

Anna-Maja Nylén

Som man är klädd blir man hädd. 66 s.

Bengt Nyström

Elsborg – stadsdel i Falun, i Falun, stad i trä, s. 145–163. Falukommittén för byggnadsvårdsåret 1975.
Kungälv – idyll med bakgrund, i Västra gatan i Kungälv. Förslag till stadsplaneändring år 1974, s. 5–13. (Den nordiska trästaden 33). Stadsbyggnadskontoret i Kungälv/Göteborgs förorter, arkitektkontoret.
Folklivsfilmen och Nordiska museet. Några rader utifrån Albert Eskeröds filmverksamhet, i Sista lasset in. Studier tillägnade Albert Eskeröd 9 maj 1974, s. 49–71.

Marianne Olsson

Redigerat Meddelanden från Kulturhistoriska undersökningen (MKU), nr 99, 24 s.

Mats Rehnberg

Träsket där Borgarskolan byggde, i Kunskapskällan för alla. Stockholms Borgarskola 1836–1972, s. 267–294.

Till bords med August Blanche, i Gastronomisk kalender, årg. 16 (1976), s. 32–81.

Redigerat Gastronomisk kalender, årg. 16 (1976).

Medlem av redaktionen för Handböcker i etnologi (tills. med Nils-Arvid Bringéus och Anna-Birgitta Rooth).

Göran Rosander

Dalska arbetsvandringar före nya tidens genombrott, i Från kulturdagarna i Bonäs bygdegård den 24–26 juni 1974, s. 83–108. (Hembygdsskildringar utg. av Kungl. Gustav Adolfs akademien. 10.)

Bengödning, i Sista lasset in. Studier tillägnade Albert Eskeröd 9 maj 1974, s. 209–230.

Ditt förgångnas framtid, i Bygd och natur. Årsbok [utg. av] Riksförbundet för hembygdsvård. Minnesvård – dokumentation av hem och bygd, s. 36–58.

Etnologiens och folkloristikens dokumentationsbehov, i Informatik og dokumentation om folkelivet. Et symposium afholdt av NEFA-Norden den 18–20 april 1975, s. 7–12. Khvn.

Diskussionsinlägg till Le musée et l'avenir, i The museum and the modern world. The papers from the tenth general conference of ICOM, s. 91–93. Khvn.

Likkistfabriken, i Meddelanden från Kulturhistoriska undersökningen, MKU nr 99, s. 6–7.

Annette Rosengren

Statare, i Bygd och natur, nr 6, s. 8–11.

Memma och kalakukko. Rapport om mathållningen hos finländarna i Virsbo. 30 s. (Forskningsprojektet Migrationen Finland–Sverige efter andra världskriget. Forskningsrapport 1.)

Närpes, i Meddelanden från Kulturhistoriska undersökningen, s. 17–19.

Medlem av redaktionen för Statare.

Elisabet Stavenow-Hidemark

Svenska Slöjdföreningen eller Föreningen Svensk Form? (tills. med Christian Axel-Nilsson och Ove Hidemark), i Form, årg. 71, s. 79.

Ett utsökt sommarnöje, i Form, årg. 71, s. 200.

Galataffel för Gustavsberg, i Form, årg. 71, s. 354–357.

Idealitet eller bara affär? Liten tillbakablick inför Svensk hemslöjds 75-års jubileum, i Hemslöjden, nr 2, s. 2–6.

Textilsamlingen, i Hedvig Ulfsparres gåvor. Om Gästriklandsfondens donation till Gävle museum, s. 11–14.

Mátyás Szabó

Forskaren och museimannen – en odelbar enhet, i Sista lasset in. Studier tillägnade Albert Eskeröd 9 maj 1974, s. 17–38.

Recension: Ragnar Pedersen, Seterbruket på Hedmarken, i Ethnologia Scandinavica, s. 201–203.

Redigerat (tills. med Göran Bergengren och Heidi Henriksson) Sista lasset in. Studier tillägnade Albert Eskeröd 9 maj 1974. 352 s.

Svenskt bidrag till Bibliographia historia rerum rusticarum internationalis 1971–72. Budapest.

Annika Tyrfelt

Aldrig blir den bruden jungfru mer, aldrig bär hon krona ... Rapport om finländska invandrares högtidsseder i Virsbo. 21 s. (Forskningsprojektet Migrationen Finland–Sverige efter andra världskriget. Forskningsrapport 5.)

Borgå, i Meddelanden från Kulturhistoriska undersökningen, s. 12–13.

Dan Waldetoft

Fångvårdens kulturhistoria, i Meddelanden från Kulturhistoriska undersökningen, s. 12–13.

Magne Velure

Tradisjonsforskaren – frå romantiker til realist. Nye tankar i vest-tysk "Volkskunde", i Tradisjon nr 5, s. 13–24.

Kniv, sprit och sisu. En preliminär rapport om stereotypisering av finnar i Sverige. 16 s. (Forskningsprojektet Migrationen Finland–Sverige. Forskningsrapport 3.)

Mors dag 1975 – et lite försök, i Meddelanden från Kulturhistoriska undersökningen, s. 12–15.

Recension: Otto Blehr, Folketro- og sagnforskning, Oslo 1974, i Ethnologica Scandinavica, s. 176–179.

Lars Westberg

Sopor med blommor. Hässelby villastad och handelsträdgårdsverksamheten (tills. med Eva-Britt Bexelius), i Sankt Eriks årsbok 1976, s. 75–91.

Inga Wintzell

Sticka mönster. 1 bl.

Sune Zachrisson
Redigerat Sankt Eriks årsbok 1975 och (tills. med Inger Zachrisson) Sankt Eriks årsbok 1976.

Annika Österman
Hästveda fruktförädling, i Meddelanden från Kulturhistoriska undersökningen, s. 7–11.

Befattningshavare vid årets utgång

(De första siffrorna anger året för inträde i institutionens tjänst. Då ytterligare siffror följer anger dessa det år då befattningen tillträddes.)

Styresman

Fil. lic. Sune Zachrisson, 75

Avd. 1 Näringsliv

Avdelningschef förste intendent fil. lic. Jonas Berg, 74
Intendent fil. dr docent Mátyás Szabó, 67, 73
Intendent fil. lic. Birgitta Conradson, 69, 73
Intendent fil. lic. Heidi Henriksson, 69, 75
Intendent fil. kand. Lajla Benedy, 64 (1/2-tid)
E. amanuens fil. kand. Janken Myrdal, 75
Kansliskrivare Hedda Sandström, 66, 71

Lapska sektionen

Intendent fil. dr docent Rolf Kjellström, 67

Föremålsregistreringen

Intendent fil. kand. Göran Bergengren, 62, 64
E. intendent fil. lic. Kerstin G:son Berg, 67 (1/2-tid)
Assistent Mona Palmé, 46, 66
E. museibiträde fil. kand. Cecilia Gagge, 74 (tj.-led. 1/2-tid)
E. museibiträde fil. kand. Christina Westergren, 75 (1/2-tid)

Avd. 2 Bostadsskick

Avdelningschef förste intendent fil. lic. Kersti Holmquist, 49, 70
Intendent fil. dr docent Elisabet Hidemark, 56, 70 (tj.-led. för vik. som avd. chef på avd. Textil)
Intendent fil. lic. Maj Nodermann, 64
Intendent fil. lic. Eva Lis Bjurman, 62, 64 (tj.-led.)
Intendent fil. kand. Inger Bonge-Bergengren, 60, 70
Intendent fil. lic. Lis Granlund, 68, 70
Kansliskrivare fil. kand. Annika Tyrfelt, 71, 72 (tj.-led. för tjänstgöring på Kulturhistoriska undersökningen)
E. kansliskrivare Sigrid Eklund, 74 (1/2-tid)
E. kansliskrivare fil. mag. Eva Garnert, 75 (1/2-tid)

Byggnadssektionen

Intendent fil. lic. Christian Axel-Nilsson, 60, 65
E. amanuens fil. kand. Johan Åkerlund, 75

Magasinslaget

Förrådsmästare Nils Nilsson, 30, 65
E. förrådsmästare Bertil Granqvist, 47, 75
Förrådsförman Arne Karlsson, 39, 65

Rustmästarlaget

Förste verkmästare Elof Carlsson, 38, 74
Möbelkonservator Carl-Axel Holm, 45, 67
Målningskonservator Manne Göransson, 64, 72
Konservator Åke Lindholm, 39, 74

För båda lagen gemensam personal

Hantverkare Tage Johansson, 50, 61
Hantverkare Dag Holmberg, 70
Hantverkare Björn Solberg, 72
Hantverkare Bernt Sundberg, 72
Förrådsman Per-Olov Wallgren, 60, 67
Förrådsman Nelly Andersson, 52, 70
Förrådsman Kjell Hestrell, 70, 73

Avd. 3 Textil

Avdelningschef förste intendent fil. dr docent Anna-Maja Nylén, 38, 65 (tj.-led.)
T.f. förste intendent fil. dr docent Elisabet Hidemark, 56, 75
Intendent fil. kand. Sofia Danielson, 65, 71
Intendent fil. kand. Inga Wintzell, 50, 71
Intendent fil. lic. Ingrid Bergman, 71
E. amanuens fil. kand. Berit Eldvik, 75
Kansliskrivare Else Pihl, 65 (1/2-tid)
E. kansliskrivare Ulla Tegman, 74 (1/2-tid)

Textilkonserveringen

Konservator textilkonstnärinnan HKS Marie-Louise Wulfcrona-Dagel, 52, 65 (tj.-led. 1/2-tid)
Textilkonservator vävlärarinnan Ingrid Wahlström, 64, 72
E. tekniker textilkonstnärinnan HKS Inger Nyman-Elofson, 71 (1/2-tid)

Textilvård

Museiassistent fil. kand. Ingrid Roos-Björklund, 74
E. museiassistent Karin Pers, 69 (3/4-tid)
E. museiassistent Inger Rundström, 75
E. museiassistent Siw Pers, 75

Kulturhistoriska undersökningen

Avdelningschef förste intendent fil. dr docent Göran Rosander, 70, 74
Intendent fil. lic. Marianne Olsson, 48, 60
Intendent fil. dr Bengt Nyström, 65, 68
Intendent fil. kand. Annika Österman, 62, 64
Byråassistent arkitekt HKS Bertil Wetter, 53, 71
Assistent fil. kand. Birger Grape, 60, 65
Assistent fil. kand. Annette Rosengren, 71, 72
Förste ritare Brita von Knorring, 65, 70
Kansliskrivare Ingrid Boëthius, 65, 70 (tj.-led. 1/2-tid)
E. kansliskrivare fil. kand. Ottonie Nyberg, 71, 74 (1/2-tid)
Kansliskrivare Birgitta Munthe, 65, 71
Kontorist fil. kand. Kerstin Kunelius-Hestrell, 71 (4/5-tid)

Undervisningsavdelningen

Avdelningschef förste intendent museilektor fil. lic. Skans Torsten Nilsson, 63, 66
Intendent fil. kand. Ernst-Folke Lindberg, 51, 64
Intendent folkskollärare fil. kand. Hans Medelius, 59, 65
Intendent fil. kand. Teje Colling, 62, 68
Assistent fil. mag. Staffan Carlén, 73 (tj.-led.)
E. assistent fil. kand. Maria Rapp, 72, 74
Kansliskrivare Eva Olsson, 63, 66
Kontorist Ann-Marie Kumlin, 71
Kontorist Bengt Singman 68, 75

Bibliotek och arkiv

Avdelningschef förste bibliotekarie fil. dr Sten Lundwall, 42, 72

Biblioteket

Intendent fil. lic. Stig Appelgren, 70, 72
Intendent fil. kand. Anita Larson, 72, 75
Biblioteksassistent Lena Böök-Cederström, 66, 70 (tj.-led.)
E. biblioteksassistent fil. kand. Brita Geijer, 72 (1/2-tid)
E. biblioteksassistent fil. kand Bo G. Nilsson, 74 (1/2-tid)
E. biblioteksassistent fil. kand. Monika Carlheim-Gyllensköld, 75 (1/2-tid)
Assistent Margit Stoye, 45, 74

Arkivet

Förste arkivarie fil. lic. Rut Liedgren, 43, 72
Intendent mag. art. Magne Velure, 74
Intendent fil. kand. Bo O. Nilsson, 65, 75
Intendent fil. kand. Åsa Thorbech, 74, 75
Intendent fil. kand. Barbro Barwing, 67 (avlönad av AMS)
Intendent fil. kand. Gunvor Vretblad, 73 (avlönad av AMS)
Kontorist Ingegärd Ehrving, 66
Kontorsbiträde fil. kand. Eva Nilsson, 74 (tj.-led.)
E. kontorsbiträde fil. kand. Ewa Landberg, 75

Fotoateljén

Assistent Ulla Wåger, 52, 66
Fotograf Terttu Höglund, 58, 67
Fotograf Birgit Brånvall, 66, 72
Fotograf Hans Koegel, 65, 72
Förste fotobiträde Siv Jansson, 67, 72
Fotobiträde Eva Frank, 72
Fotobiträde Bengt Nilsson, 72
E. fotobiträde Denny Lorentzen, 75

Administrativa och kamerala avdelningen

Avdelningschef byrådirektör jur. kand. Greger Oxhammar, 75
Förste byråsekreterare fil. kand. Kerstin Asplund, 75
Kamrer Gunvor Wreiman, 46, 64
Bokhållare Lillemor Kihlskog, 44, 66
Assistent (registrator) Anne von Friesendorff, 64, 71
Kansliskrivare Märtha Rudén, 69, 70
Kansliskrivare Inga Skoglund, 73, 75
Kansliskrivare Kersti Wikström, 74
E. kansliskrivare Eva-Britt Bexelius, 74 (1/2-tid)
Kontorsbiträde Birgitta Litwin, 75
Expeditionsvakt Lennart Lindström, 67, 72
Expeditionsvakt Olof Kihlskog, 75
E. expeditionsvakt Thore Holmberg, 75

Uppsyningsman Rune Glad, 68, 73
Maskinist Arvid Forss, 62
Trädgårdsmästare Harry Karlsson, 68, 71
Museivakt Ingrid Wahlquist, 62, 65
Museivakt Eleonora Marlöv, 67
Museivakt Gösta Bolin, 70, 71
Museivakt Birger Widing, 63, 72
Museivakt Folke Jonsson, 72
Museivakt Berndt Eriksson, 74
Museivakt Börje Sutter, 74
Utställningsvakt Ruben Mård, 68
Utställningsvakt Svea Blomberg, 69

Utställningsvakt Märta Törnby, 69
Utställningsvakt Hans Andersson, 70
Utställningsvakt Henry Johnsson, 70
Utställningsvakt Karin Brådhe, 72
Utställningsvakt Karin Hallberg, 72
Utställningsvakt Anders Waldau, 75
Utställningsvakt Tore Alespong, 75
Lokalvårdare Dagny Pettersson, 67
Lokalvårdare Doris Bergström, 67
Lokalvårdare Viola Björnvall, 70
Lokalvårdare Mary Ölvestad, 70
Lokalvårdare Luis Lopez-Lacasta, 71
Lokalvårdare Margit Sundberg, 71
Lokalvårdare Linnea Åberg, 71
Lokalvårdare Anna Greta Carlsson, 72
Lokalvårdare Eivor Wetterström, 74

Institutet för folklivsforskning
Institutionsprefekt professor fil. dr Mats Rehnberg, 69
Docent fil. dr Knut Weibust, 69 (avlönad av univ.)
Studierektor fil. lic. Mats Hellspong, 73 (avlönad av univ.)
E. universitetslektor fil. kand. Bengt af Klintberg, 74 (avlönad av univ.)
Studievägledare fil. kand. Berit Rönnstedt, 70, 71 (tj.-led. för tjänstgöring på avd. Bostadsskick)
E. studievägledare Kersti Björklöf, 75 (avlönad av univ.)
Amanuens fil. kand. Hans Blomqvist, 71 (1/2-tid)
Assistent Solveig Gynther, 70, 71
Kansliskrivare fil. kand. Maria Rapp, 72 (tj.-led. för vik. på Undervisningsavd.)
E. kansliskrivare fil. kand. Ragnhild Thorell, 74
Kontorist Ingrid Vallin, 61, 65
Expeditionsvakt fil. kand. Lars Westberg, 72 (tj.-led. 1/2-tid)
E. expeditionsvakt fil. kand. Anne-Marie Karlsson, 74 (1/2-tid)

Härkeberga
Platsrepresentant Linnéa Karlsson, 65

Julita
Godsförvaltningen

Museiassistent Nils Andersson, 43, 71
Kansliskrivare Christina Gustafsson, 75
Arbetsledare ingenjör Karl Gustav Tjulstad, 75 (avlönad av AMS)
Trädgårdsmästare Sven A. Karlsson, 55

Skogsförvaltningen

Stiftsjägmästare Erik Eriksson, 74 (1/2-tid)
Hantverkare Gunnar Larsson, 43
Skogvaktare Nils Bäcklin, 64

Centralmagasinet

Arbetsledare ingenjör Jan Pettersson, 75 (avlönad av AMS)

Matsgården
Platsrepresentant Margit Björkman, 75

Svindersvik
Platsrepresentant Astrid Sandberg, 52

Tyresö
Uppsyningsman Bror Danielsson, 65, 75
Museivakt Gunnar Sandberg, 73

Nordiska museets beredskapsarbetsplatser
Kiruna

Arbetsledare fil.kand. Malin Jonsdotter-Dahlgren, 75 (avlönad av AMS)

Malmberget

Arbetsledare fil. kand. Inger Lindström, 75 (avlönad av AMS)

Östersund

Arbetsledare fil.kand. Anders Holmstedt, 75 (avlönad av AMS)

Skansen under år 1975

Kulturhistoriska avdelningen

Nyanläggningar

Återuppförandet och inredningen av krogen Stora Gungan slutfördes under våren och i juni stod krogen färdig att ta emot sina första gäster.

Stora Gungan gjorde sig känd från slutet av 1600-talet fram till 1763 som en krog vid södra vägen till Stockholm. Dessutom var Stora Gungan arrendegård under Enskede gård med ett jordbruk som drevs till 1904, då Stockholms stad köpte marken.

Skansens Stora Gunga var gårdens manbyggnad. Den byggdes på 1700-talet och tillbyggdes med en våning 1801. På Skansen har husets exteriör i huvudsak återförts till sitt 1700-talsskick. I salen och skänkrummet, inredda med möbler från gamla Stockholmskrogar, förekommer sommartid utskänkning av öl och husmanskost. Vinden, som är inredd med nytillverkade möbler i gammal stil och med textilier från Handarbetets Vänner, fungerar som festvåning för upp till 60 personer.

Skånegården. Gården från Hög 18 i Högs socken, Harjagers härad, som hösten 1974 monterades ned och transporterades till Skansen, har under året börjat återuppsättas. För att terrängförhållandena på Skansen skulle bli desamma som i Skåne har sprängning och schaktning gjorts och den blivande gårdsplanen dränerats. Vatten och avlopp har framdragits. Den milda hösten gjorde det möjligt att gjuta och mura grunder till de fyra husen och resningen av stommen till den västra logen har börjats. Arbetet utföres som beredskapsarbete.

Underhållsarbeten

Det planmässiga underhållet av kulturhistoriska byggnader har fortgått under året enligt nedanstående förteckning.

Biologiska museet. En sedan länge mycket behövlig reparation av Biologiska museet har påbörjats under året sedan extra medel beviljats. Museets stora takfönster har alltsedan 1893 bestått av ett otal smårutor lagda som fjäll över varandra i kitt av träramar, beslagna med zinkplåt som rötskydd och tätning. Det mesta av kittet var sedan länge torrt eller borta. Glasen sprack ofta och då regnade det rakt in i museet. Vid yrsnö om vintern trängde mängder av snö in och lade sig över landskapet. Nu har de stora takfallens glasfönster bytts mot plexiglas XT isolerruta i ramar av obehandlade aluminiumprofiler, samt täckplåtar och droppbleck av obehandlad aluminiumplåt. Takspån och sågade dekorationer har förnyats, där det varit nödvändigt och taket strukits med Flint-Cote.

Ekshäradsgården. Yttre snickerier målade med oljefärg och panelen struken med Falu rödfärg.

Fäboden. Lövladan har fått taket omlagt med nytt virke.

Linberedningsverket. För att kunna visa linberedningsverket i drift har dess damm rensats och rännan till vattenhjulet byggts om. Vattenhjulet och andra rörliga delar i verket har justerats och kompletterats. En uppsamlingsdamm för vattnet har gjutits i betong nedanför vadmalsstampen. Därifrån skall vattnet pumpas till den övre dammen. Ytterligare rensningsarbeten, eldragningar och skyddsanordningar återstår innan verket kan sättas igång.

Moragården, ladugården. I det kopierade

fähuset har en spis uppmurats efter uppmätningsritningen.

Öppethållande, aktiviteter

De kulturhistoriska byggnaderna har detta år hållits öppna för allmänheten i större omfattning än tidigare år genom att lunchstängningen sommartid slopats. Kronbergs ateljé, som de senaste åren av ekonomiska skäl varit stängd, kunde under tiden 26 juni–20 juli hållas öppen för allmänheten.

Bollnässtugan, Gubbhyllan, Oktorpsgården, Seglora kyrka och Älvrosgården har hållits tillgängliga alla dagar under året. Under juni–augusti har 23 byggnader varit öppna 11–17. Där har stugvärdar och -värdinnor svarat för vakthållning och information. Öppethållande under året i de kulturhistoriska anläggningarna framgår av nedanstående uppställning.

Månad	Antal byggnader		Öppettid
	Vardagar	Söndagar	
Januari–april	5	13	11–15
Maj	12	16	11–15
Juni–augusti	23	23	11–17
September	8	15	11–15
Oktober–december	5	13	11–15

Glashyttan och krukmakeriet har liksom tidigare varit utarrenderade. De har med undantag av den kallaste perioden varit i verksamhet och tillgängliga för besök dagligen. Under sommarhalvåret har Skansens guider lett visningar varje timme mellan kl. 11 och 17.

Det har varit avdelningens strävan att i samarbete med programavdelningen söka levandegöra de olika miljöerna genom att låta besökarna uppleva så många aktiviteter som möjligt. Detta gäller speciellt programserierna "I gårdar och gränder", hantverksdagarna, programmet Mickelsmässmarknad den 27–28 september samt julmarknaden.

Genom medverkan av Skansens Borgerskap, som företräder 16 olika hantverk och yrken, har det vid 23 tillfällen varit möjligt att uppleva verkstäderna i Stadskvarteret i full verksamhet. Sammanlagt har ca 640 dagsverken utförts av Skansens Borgerskap, vilket i genomsnitt innebär ca 28 dagsverken per hantverksdag.

Som vanligt har ett stort antal hemsysslor och hantverk visats i många av gårdarna under sommaren och julmarknaden. Bl.a. förekom under sommaren bakning av skrämjölskakor i Ekshäradsgården, ystning och kärning av smör i Fäboden, bakning av surlimpor i Kyrkhultsstugan, bindning av björkrisvispar och korgflätning i Moragården, vävning och tillverkning av halmkupor och demonstration av äldre biskötsel i Oktorpsgården, bakning av tunnbröd och linberedning under en "linvecka" i Älvrosgården, demonstration och försäljning av tygtryck gjorda med gamla tryckstockar.

Under julmarknadsdagarna bakades Kajsa Warg-pepparkakor i Hazeliushuset, gorån i Skogaholms köksflygel och kolbottnar i Bergsmansgården, visades ullspinning och nålning av vantar i Ekshäradsgården samt halmslöjd i Folkets hus.

Som vanligt hade ett stort antal hus smyckats på traditionellt vis. Julbord hade dukats i Ekshäradsgården, Delsbogården, Oktorpsgården och Statarlängan. Förutom under julmarknadsdagarna visades julborden under tiden 16 december–6 januari.

Skansens kulturhistoriska anläggningar utnyttjades regelbundet för filmning och fotografering samt för radio- och TV-inspelningar. Under 1975 utfördes ca 75 upptagningar av detta slag.

Folkets Hus har varit uthyrt tre gånger.

Klädkammaren

Verksamheten på Klädkammaren har präglats av stor aktivitet. Det ökade kulturhistoriska programutbudet påverkar verksamheten och ett större antal personer kläs i dräkt för varje år. Dessutom innebär de slopade lunchstängningarna av gårdarna en ökad omsättning av tillfälliga värdar och värdinnor, vilket bl.a. blir en belast-

ning på tvättstugan, som under sommarmånaderna måste ha extra strykhjälp.

De största programpunkterna är Julmarknaden, Bellmandagen och Mickelsmässmarknaden och under dessa dagar kläs ca 450 personer i stil- eller folkdräkt.

I samarbete med SARA-bolaget har Klädkammaren sytt upp 50 dräkter till Krogen Stora Gungan, Marknadsgatans stånd och kaféet Petissan. Det är Klädkammarens önskan att få alla personalkategorier lämpligt klädda och i och med årets satsning har vi kommit en bra bit på väg.

Uthyrningsverksamheten, som får rätta sig efter Skansens egen verksamhet, har fått lov att minskas i år. Intresset för att hyra dräkter, speciellt folkdräkter, har ökat mycket men tyvärr har Klädkammaren ej haft tid med alla beställningar. En mängd stildräkter har utlånats till inspelningen av Per Anders Fogelströms "Mina drömmars stad". Dessutom har som vanligt soldater klätts vid regementsparader, musiker vid Regionmusikens konserter och firmapersonal vid jubiléer på olika företag. En stigande efterfrågan på rekvisita för film- och TV-inspelningar har märkts.

Klädkammaren presenterade en dräktparad med 50-talet dräkter i Brunskog under sommaren. Temat var Folkdräkten och modet. Föreställningen gavs två gånger och sågs av ca 5 000 personer.

Biologiska museet

Trots pågående reparationer har Biologiska museet under året hållits öppet dagligen från kl. 10 till skymningen (dock senast kl. 17).

Undervisning

De kulturhistoriska anläggningarna har utnyttjats för såväl elementär som kvalificerad undervisning. Nordiska museets undervisningsavdelning har haft visningar för bl.a. Stockholms kommuns skolors årskurs 6, under vårterminen i Delsbogården och Stadskvarteret, under höstterminen i Skogaholms herrgård, Soldattorpet och Statarlängan samt i Oktorpsgården och Älvrosgården. För ett stort antal klasser har dessutom hållits visningar av Skansens julbord.

Kulturhistoriska avdelningen har som medarrangör medverkat i följande kurser och studiecirklar på Skansen: "Köket förr i tiden" (Medborgarskolan), "Gamla hantverk" och "Stockholm under 100 år" (ABF), "Växtfärgning" och "Ull- och linspinning" (Stockholms läns hemslöjdsförening). Bland övriga kurser och studiebesök förlagda till Skansen kan nämnas: Kursverksamhetens kurs i Möbelstilar, Handarbetets Vänners kurs för blivande textilkonsulenter, kurser i korg- och rotflätning i privat regi, studiebesök av AMU-centrets synavdelning i Uppsala, Konstfackskolan, Seminariet för huslig utbildning, Uppsala, Slöjdlärarseminariet, Nyköping, Sveriges Radio TV, Personalutbildningen, Tekniska högskolan m.fl.

Studerande i ämnet folklivsforskning vid Stockholms och Uppsala universitet har haft en del av sin undervisning förlagd till Skansen.

I övrigt har avdelningen medverkat vid studiedagar för lärare på mellanstadiet, givit handledning och visningar för in- och utländska grupper samt mottagit ett flertal enskilda museimän.

Zoologiska avdelningen

Anläggningar

Förutom arbeten av reparations- och underhållskaraktär har under året vissa förbättringar gjorts. Så har t.ex. dovhjortshägnet försetts med vintervattenledning och automatisk drickspump och framför isbjörnsanläggningen har uppförts en läktare varigenom antalet åskådarplatser väsentligt ökats.

Den gamla utteranläggningen har rustats upp och står nu redo att under våren 1976 åter härbärgera ett par av dessa publikfavoriter genom åren.

Djurbeståndet

Skansens djurbestånd hade vid utgången av år 1975 följande sammansättning:

Prydnadssköldpadda (Pseudemys scripta)	9
Landsköldpadda (Testudo sp.)	7
Humboldtpingvin (Spheniscus humboldtii)	1
Kungspingvin (Aptenodytes patagonica)	0.1
Vit stork (Ciconia ciconia)	5
Grågås (Anser anser)	11
Tamgås (Anser anser dom.)	1.1
Spetsbergsgås (Anser brachyrhynchus)	1.1
Vitkindad gås (Branta leucopsis) (vid flyttn. 8/11)	53
Tamanka (Anas platyrhynchos dom.)	14
Gravand (Tadorna tadorna)	2.2
Påfågel (Pavo cristatus)	4.6
Tamhöns (Gallus gallus dom.)	11.13
Trana (Grus grus)	1
Rödhuvad kilstjärtparakit (Aratinga mitrata)	1
Jendayaparakit (Aratinga solstitialis)	1
Gulpannad amazon (Amazona barbadensis)	1
Blåpannad amazon (Amazona aestiva)	2
Panamaamazon (Amazona ochrocephala)	1
Venezuelaamazon (Amazona amazonica)	1
Hyacintara (Anodorhynchus hyacinthinus)	1
Grå jako (Psittacus erithacus)	3
Liten gultofskakadua (Kakatoe sulphurea)	1
Berguv (Bubo bubo)	1.1
Krabbmakak (Macaca irus)	45
Rhesusmakak (Macaca mulatta)	9
Vithandsgibbon (Hylobates lar)	1.6
Schimpans (Pan troglodytes)	3.3
Järv (Gulo gulo)	2.1
Fjällräv (Alopex lagopus)	0.1
Varg (Canis lupus)	1.1
Brunbjörn (Ursus arctos)	1.4
Isbjörn (Ursus maritimus)	1.3
Lodjur (Felis lynx)	5.2
Kaliforniskt sjölejon (Zalophus californianus)	0.3
Gråsäl (Halichoerus grypus)	5.1
Indisk elefant (Elephas maximus)	0.2
Vildsvin (Sus scrofa)	8.7
Ren (Rangifer tarandus)	2.7
Dovhjort (Dama dama)	1.10
Kronhjort (Cervus elaphus)	2.2
Älg (Alces alces)	3.2
Visent (Bison bonasus)	2.2
Fjällko (Bos taurus dom.)	1.2
Gutefår (Ovis aries)	1.6
Get, lantras (Capra hircus)	1.6
Afrikansk dvärgget (Capra hircus)	1.3

Kommentarer

Rödrävens raider bland skansendjuren drabbade i år främst pingvinerna, av vilka två klipphoppare och en kungspingvin dödades. En spetsbergsgås och en gravand blev också rävtagna.

Storkparet på holmen i Karpdammen gjorde ett häckningsförsök som emellertid gick om intet, troligen p.g.a. störningar i samband med Valborgsmässofirandet. 4 nya storkar utsattes i början av juni på holmen men fördrevs genast av det revirhävdande paret och placerades istället på ön i Svandammen.

Kolonin av fritt flygande hägrar i Fågelskogen, grundad i slutet av 30-talet, omfattar nu mellan 30 och 40 häckande par och de vidvingade fåglarna är ett uppskattat inslag i landskapsbilden runt Stockholms stränder. Ett önskemål från många är ett fågeltorn i sluttningen ovanför kolonin, varifrån hägrarnas familjeliv skulle kunna följas på nära håll – en attraktion, som idag ofta förbises av besökaren.

Av de 42 fritt flygande vitkindade gäss som lämnade Skansen i november 1974 återvände under våren 34 (5 pionjärer redan 25/3). 6 kullar kläcktes och under sommaren ringmärktes samtliga fåglar, totalt 53 st. Fåglarna är nu genom kombinationer av färgade plastringar individuellt igenkännliga, vilket möjliggör studier av familjesammanhållning, parbildning och andra sociala relationer.

De två spetsbergsgäss som återstod efter rävangreppet under vintern visade sig dessbättre vara ett par, som gjorde två häckförsök – på Oktorpsgårdens tak resp. vid Bergviken; ingen av kullarna kom dock till kläckning.

18 grågåsungar inköptes under våren; några av dessa undgick vingklippning och sällade sig så småningom till en annan grupp frittflygande grågäss av okänt ursprung, men 11 fåglar har övervintrat i svandammen; meningen är att dessa genom vingklippningen bundna fåglar skall präglas på platsen och betrakta den som sitt hem, även när de återfått flygförmågan.

Berguvparet, som förra året överraskade med att häcka trots att hanen endast var ettårig, kom i år med en ny överraskning – en rekordkull på 4 ungar. Av dessa har två exporterats till Norge, där de skall utgöra grundplåten i den genbank man tänker upprätta med sikte på utplantering efter mönster från det svenska "Projekt berguv sydväst" (som mottagit de två återstående ungarna för avel eller utplantering).

Apbergets innevånare har haft en gynnsam säsong. Ett 10-tal ungar av krabbmakak plus en korsning krabbmakak x rhesus har fötts. Enda dödsfallet var den äldsta rhesushonan, som avlivades p.g.a. tandlidande i en ålder av mer än 23 år.

Den äldsta schimpanshonan (Maja) har under året haft sin första menstruation, knappt 7-årig. Den jämngamla hanen Måns har tyvärr visat henne ringa uppmärksamhet och väljer som sexualpartner hellre den yngre honan Fia, som ej är könsmogen men troligen p.g.a. ett hormonfel visar ständiga brunstsymtom. F.ö. har konditionen hos schimpanserna varit utmärkt liksom hos de unga gibbonaporna, vilka dessutom gjort påtagliga framsteg i "häng-och-svängklättringens" konst, som nu väcker häpnad och förtjusning hos publiken.

2 honor av fjällräv insattes på björnberget den 30/10. De tycktes samsas gott med brunbjörnarna (i naturen är fjällräven i stor utsträckning beroende av rester från björnens och andra stora rovdjurs måltider) men måste efter några veckor tas in i karantän och behandlas mot svåra angrepp av fästningen Ixodes hexagonus, som tydligen finns kvar i anläggningen sedan 1973, då de infesterade de järvar som då hölls hos björnarna. (Märkligt nog tycks däremot björnarna själva gå fria från angrepp.)

Då det gamla vargparet, Poika och Petronella, det senaste året misslyckats med fortplantningen, eventuellt beroende på hög ålder (12 år), beslöts att etablera ett nytt avelspar bestående av det gamla parets 2-årige son (Ulf) och en 5-årig hona från Skånes djurpark (Ulvira). Bortförandet av föräldraparet och en syster, åtföljt av en främmande hona i hägnet, blev emeller-

tid en så svår chock för den unge hanen att han gjorde ett försök att bita sig ut genom det kraftiga nätstängslet och sånär lyckades med detta. En extra stängselvåd insattes genast för att förhindra liknande incidenter. Den unge hanens oro tog sig också uttryck i angrepp på den nya honan, så att han under ett par veckor varje kväll måste stängas in i en av grottorna; så småningom avklingade hans aggression och de två vargarna började söka varandras sällskap. Det kom dock aldrig till någon parning och brunstbeteenden kunde ej observeras hos något av djuren, kanske beroende på att dessa vid tiden för brunsten ännu var alltför påverkade av den stora sociala omställningen.

Hos brunbjörnarna födde den 19-åriga Kåra en unge den 1 januari; den fick i dopet namnet Baloo men har sedermera visat sig vara en "Balooa".

Den 2-årige isbjörnshanen från Grönland hittades oväntat död i bassängen den 9/1; dödsorsaken kunde ej entydigt fastställas, men var möjligen drunkning. Som "flaskbarn" och den yngste i gruppen var han något skygg för honorna, vilket kan ha varit en bidragande orsak härvidlag. – En ny hane från en västtysk djurpark, 8-årige Jimmy, anlände 17/3 lagom till brunsttiden; han betäckte de tre äldsta honorna men ingen unge föddes i laga tid (december) trots isolering av honorna i god tid före. Mot honorna har Jimmy varit tämligen tyrannisk (vilket ev. kan ligga bakom de uteblivna födslarna – att under långa tider inte bli nedsläppt till vattnet är säkert stressande för en isbjörnshona). Förhållandet mellan Jimmy och hans fruar har dock mot slutet av året påtagligt förbättrats.

Den äldsta isbjörnhonan (Norsel) avled den 24/10 i en ålder av 24 år.

Den på Skansen 1974 födda gråsälhonan dog i januari av oklar anledning (miljögiftsbestämningar på material från denna säl är ännu ej slutförda). Hennes mor nedkom med en ny unge av hankön den 5/2, tyvärr dödfödd.

Vildsvinen hade under 1975 ett rekordår vad beträffar antalet födslar – 5 suggor födde totalt 25 kultingar! Också älgar, renar, dovhjortar och tamboskap har fortplantat sig normalt, och i elfte timmen, då vi redan givit upp hoppet om föryngring för året, födde visentkon Avi en tjurkalv den 16/9.

Forskning

Samarbete har under året etablerats med beteendeforskare vid Stockholms universitets zoologiska institution för studier över den vitkindade gåsens etologi, speciellt dess sociala beteenden. Skansens frittflygande flock ger här unika möjligheter att studera denna ännu dåligt utforskade gåsart som i frihet häckar på otillgängliga fågelberg vid den fjärran ishavskusten.

Publikkontakt

Till en djurparks viktigaste funktioner hör att hos allmänheten väcka och öka intresset för vilda djur för att därigenom främja ett engagemang för de allt fler hotade arterna på vår jord; som ett led i denna strävan har som tidigare år guidade turer till de nordiska djuren ledda av biologer anordnats två–tre gånger dagligen under tiden maj–augusti samt under veckosluten under mars–april och september–oktober.

Dessutom har intendenten under hösten i samarbete med Kursverksamheten vid Stockholms universitet lett en nystartad 16-timmarskurs med titeln "Djur i det svenska landskapet". Kursen som samlade ett 50-tal deltagare har huserat i Tobaksmuseets föreläsningslokal och omfattade också en förmiddagsexkursion på Skansen. Intendenten har också själv lett rundvandringar till djuren med ett flertal sällskap, bl.a. i samband med Biologilärarnas förenings årsmöte på Solliden.

Resor

Intendent Palm bevistade under tiden 13–15 maj ett symposium i Paignton, England, rörande "Zoo construction and design" och besökte den 6–7/9 kolleger vid Köpenhamns zoo, Danmarks akvarium och Skånes djurpark. Tre djurvårdare besökte i studiesyfte under en vecka i slutet av maj några polska djurparker.

Programavdelningen

Årets programverksamhet inleddes med att julen dansades ut söndagen den 12 januari. Medlemmar ur Skansens Folkdanslag ledde lekarna runt granen på Bollnästorget.

Under januari, februari och mars samt oktober, november och december, röktes böckling, sik och flundra och halstrades sotare av Evald Wikstrand från Möja varje lördag och söndag. Under februari och mars kokades också nävgröt i Ekshäradsgården där gröten kunde provsmakas tillsammans med fläsk och svagdricka.

Vårens hantverksdagar inleddes den 16 februari och varje söndag t.o.m. den 23 mars arbetade hantverkarna ur Skansens borgerskap i Stadskvarteret.

Under skolungdomens vintersportlov den 3–8 mars ordnades i samarbete med Korporationsidrottsförbundet dagliga frågepromenader. Samma programinslag återkom även under påsklovet.

Vårens övriga evenemang med idrottsanknytning var:

6 april Sjöscoutdagen och IF Sleipners terränglöpning för 75:e året i obruten följd.

20 april, Hellasdagen med bl.a. Stockholmsmästerskap i kulspel samt scenprogram med crazyakrobaterna Snubblarna, Gösta Linderholm och Ola Magnell.

10 och 11 maj, OK-dagarna med bl.a. löpning och höjdhopp med deltagare ur den svenska eliten samt vidare en rad motoraktiviteter speciellt för ungdom.

25 maj, Svenska Dagbladets stafett.

Söndagen den 27 april anordnade Stockholms Sparbank sin sedvanliga familjesöndag med barn- och familjeprogram, sång- och musikandakt, pensionärsträff och ett scenprogram "Eftermiddagsklubben" på Sollidenscenen. En lång rad artister uppträdde under dagen, bl.a. Thomas Funck, Gunnar Ställfors, Musica Vocale, Sigge Fürst, Per Grundén, Lily Berglund, Annica Risberg, Gunnar Knas Lindkvist, Gösta Krantz, Kjell Hansson och Göte Wilhelmssons orkester.

Valborgsmässoaftonen firades traditionsenligt med musik av Kårsdraget, med sång av Stockholms Studentsångarförbund under ledning av Lars Blohm och tal till våren av Stockholmsstudenternas ordförande Lars Wijkman. På Orsakullen visades den gamla leken "Slå katten ur tunnan" under medverkan av fotfolk, ryttare och spelmän. Vid valborgsmässobålet sjöng Par Bricoles sångkör under ledning av Gustaf Hellblom och till dansen på Sollidenplanen spelade Kustbandet.

Samma dag och den 1 maj anordnades också "Vårgalopp på Skansen" av Sällskapet Stallbröderna och Stallfåglarna. Den 30 april konserterade Per Grundén till ackompanjemang av Nisse Nilsson. Den 1 maj medverkade bl.a. Bosse Larsson, Anna Sundquist, Jan Malmsjö, Sten Carlberg, Pekka Langer, Pierre Isacsson, Gimmicks, Janne Boquists orkester, Annica Risberg, Kisa Magnusson, Ulf Elfving, Ingemar Glemme och Lars Lönndahl. Förutom de större scenprogrammen ägde en mängd olika småarrangemang rum under dagarna runt om på Skansen.

Lördagen den 3 och söndagen den 4 maj anordnades UNICEF-dagar i samarbete med bl.a. Svenska UNICEF-kommittén. Ett internationellt barntåg inledde ett högtidsprogram där utrikesminister Sven Andersson talade. Under de två dagarna presenterades flera olika barnaktiviteter och scenprogram med medverkan av bl.a. Tant Anita och Televinken, Carl-Johan Falkman, Bengt Hallbergs orkester, Gun Hägglund, ABF:s Öppna Teater, Marionetteatern och Rolf Björling.

Den 4 maj ägde också "Skansen visar" rum. Förutom den sedvanliga hantverksdagen presenterades i år också den zoologiska och botaniska delen av verksamheten mera utförligt. Publiken kunde bl.a. få uppleva elefantdressyr och i olika delar av park och trädgårdar gav experter odlingstips.

På Kristi Himmelsfärdsdag, den 8 maj, arrangerades liksom tidigare år "Folknykterhetens Dag" av De Kristna Samfundens Nykterhetsrörelse. Programmet omfattade bl.a. högtidsmöte, paneldebatt, stugmöten och musikprogram. Som vanligt på denna dag spelades på morgonen rytmiska koraler i klockstaplarna och kyrktornet.

I samarbete med polskt kultur-, turist- och näringsliv anordnades den 12–19 maj "Polen på Skansen". Evenemanget öppnades av Polens ambassadör i Stockholm, Stefan Stanizewski. Under veckan visades en folkkonstutställning i Rulltrappshallen och på Bollnästorget arbetade hantverkare från Polen. På scenerna presenterades en rad olika folkmusik- och folkdansgrupper, showtrupper och orkestrar.

Norges nationaldag firades den 17 maj med norsk gudstjänst, barntåg och festprogram på Sollidenscenen med tal av vice ordföranden i Det Norske Samfund Willie Fungard och ambassadör Hersleb Vogt samt sång av Rolf Jupither. Det hela avslutades som vanligt med norska lekar för barnen på Sollidenplanen.

Lördagen den 24 maj anordnades "Mors Dags afton" med Lions Club, Djurgården, i år till förmån för SOS barnbyar. I de olika underhållningsprogrammen medverkade bl.a. sång- och danstrupper från Korea, Thailand, Indonesien, Jugoslavien och Skottland. Vidare Rolf Jupither, George Friis, Juán Blanco, Owen Williams, Andreas Skiölds orkester, Entusiasterna och Vikingarna.

Svenska Ungdomsringens årliga dag på Skansen ägde rum den 25 maj med deltagande av närmare 1 000 spelmän och folkdansare i uppvisningar på gårdarna och på Sollidenscenen.

Den 27 maj var det Stockholms kommunala musikskola som liksom tidigare år bjöd på en serie konserter med större och mindre ensembler på olika platser på Skansen. I år medverkade mer än 1 500 barn.

Den 29 maj arrangerade pensionärernas förening PRO i Stockholm ett underhållningsprogram på Sollidenscenen.

Lördagen den 31 maj kröntes årets Mälardrottning av Nils Erik Bæhrendtz, som samma dag också medverkade i "Trekampen om mjölkkannan", avslutningsprogrammet på Solliden i Skolidrottsförbundets Stadiontävlingar, tillsammans med Ulf Elfving och Sveriges Jazzband. Hasse Funck och hans Minifunckar, f.f.g. förstärkta med Midifunckarna, gav sin sedvanliga uppvisning.

Söndagen den 1 juni invigdes "Åland på Skansen", årets landskapsvecka, som pågick t.o.m. den 8 juni. Invigningstalare var åländska landstingets talman Folke Woivalin samt Nils Erik Bæhrendtz och vidare medverkade operasångaren Walton Grönroos. Veckan, som arrangerades i samarbete med åländskt kultur-, turist- och näringsliv, bjöd alla dagar på demonstration av hantverk på Tingsvallen och i Bragehallen och en rikhaltig representation av åländska artister, folkdanslag, körer och spelmän.

Den fyrmastade barken Pommern fördes över från Mariehamn till Djurgården och kunde under Ålandsveckan besökas vid Galärvarvet. En av veckans höjdpunkter blev ett åländskt allmogebröllop, som ägde rum i Seglora kyrka och fortsatte på Tingsvallenscenen med bröllopsfestligheter enligt gammal tradition.

Söndagen den 8 juni avslutades veckan med en sångfest med Ålands Sång- och Musikförbund och tal av lantrådet Alarik Häggblom.

Svenska Flaggans dag, fredagen den 6 juni, firades på Solliden. H.M.K. Carl XVI Gustaf utdelade fanor till en rad organisationer och i årets flaggfest medverkade också landshövding Hjalmar Mehr, biskop Ingmar Ström, Rolf Björling, Stockholms Sångarförbund under Hilding Asker, Stockholmspolisens motorcykelavdelning och Regionmusiken i Stockholm dirigerad av Marc De la Berg.

Fredagen den 13 juni var det Storbandsjazz med Sesong, Messingen, Åkersberga Storband och Storbanditerna, presenterade av Jörgen Tillman. Detta som upptakt till Stockholms Musikförenings konsertdag lördagen den 14 juni, "Takt och ton till tusen", som i år arrangerades tillsammans med Sveriges Amatörorkestrar (RSAO). Bortåt tusentalet medverkande lät höra sig i gårdar och hus runt om på Skansen, och på Solliden gavs en 8 timmar lång konsert med en rad orkestrar, presenterade av Lars Lennartsson.

Söndagen den 15 juni var det Finlands dag, arrangerad i samarbete med Sveriges Finlandsföreningars Riksförbund. I Seglora kyrka leddes högmässan av kyrkoherde Paul Öhrnberg från finska församlingen i Stockholm. På Bollnästorget dansade Finska föreningens folkdanslag, som senare också medverkade i det stora underhållningsprogrammet på Sollidenscenen, där dessutom operasångarna Matti Kastu och Helena Grahn, Keeru Ungdomsorkester och dansarna Anneli Alhanko och Per Arthur Segerström medverkade. Dagen slutade med dansmusik av Männistös orkester på Bollnästorget.

Midsommarfirandet, 20–22 juni, skedde enligt gamla traditioner. Majstångsresning på Tingsvallen, följt av dans och lekar för små och stora, konserter av Stockholms Spårvägsmäns Musikkår, dirigerad av Marc De la Berg, samt långdans och lekar även på Sollidenplanen. Den 21 och 22 juni gavs midsommarprogrammet "I Midsommartid", med Busk Margit Jonsson, Skansens Folkdanslag, Ringleksbarn och spelmän i Else Fischers regi.

Den 28 och 29 juni var det Spelmansstämma. På lördagen "Dalarna och Folkmusiken", ett program med mer än hundra spelmän från Dalarna, Dalaföreningens i Stockholm sångkör och en presentation av Dalarnas sockenfanor. I ett program om Dalarnas musikliv "Kulning, vallning, sockenspel", medverkade spelmännen från Dalarna under ledning av Knis Karl Aronsson. Och i "Ett kyrkoår vid Siljan" presenterades en dräktparad från några Dalasocknar. Dalaföreningens i Stockholm Folkdanslag bjöd på en uppvisning och Dalarnas spelmän spelade upp till gammaldans på Bollnästorget.

Söndagen den 29 juni spelade Borlänge Hemvärns Musikkår på Solliden och i spelmansstämman deltog spelmän från Dalarna och Stockholms Spelmansgille.

I Skansens gårdar musicerade spelmännen hela dagen.

Frälsningsarméns årliga musikgudstjänst på Solliden hölls måndagen den 30 juni med Tranås Hornmusikkår och Stockholms Förenade ungdomskör och tal av general Clarence Wiseman. Vidare medverkade 3:e årens Hornmusikkår, Templets Hornmusikkår och Stockholms 7:e kårs Hornmusikkår.

Världsbaptismens dag firades på Skansen söndagen den 13 juli, där Billy Graham var huvudtalare vid gudstjänsten. I övrigt medverkade Sverigekören i BWA-kongressen, Levande ton, Hong Kong trio, Gagnefsångare, Mushikangondo, Svenska Musikföreningen samt en ungersk kör och en kvartett från Sovjet.

Lördagen den 26 juli, på Bellmandagen, gav Sällskapet Par Bricoles sångkör och en valthornskvartett konsert på Sollidenscenen under Gustaf Hellbloms ledning. Och på söndagen den 27 juli firades Bellman över hela Skansen. I Balderslunden serverades helstekt lamm och trubadurerna Pierre Ström och Torgny Björk underhöll med sång. På planen framför Skogaholms herrgård dansades française och inne i salen spelade Musica Viva musik från Bellmans tid. Les Phonophons med manskvartetten Stormstakarna sjöng vid hus och gårdar; i Skogaholmsparken framfördes promenaddivertissementet "I Kungens park 1790" av Les Phonophons och en orkester under Karl Nilheim, som också med orkestern underhöll på Sollidenscenen.

Svensk-amerikanarnas dag firades i år söndagen den 3 augusti med ett festprogram. Där talade ambassadör Tore Tallroth och årets svensk-amerikan, Minnesotaguvernören Wendell R. Anderson. Vidare medverkade Minnesota University Singers, spelmännen Per och Torbjörn Näsbom, Amerikas och Sveriges Jenny Lind-stipendiater för året, Audrey Melikian och Synnöve Dellquist samt Skansens Folkdanslag och spelmän.

Söndagen den 10 augusti var det Spårvägens dag med en lång rad familjeaktiviteter. På Sollidenscenen ägde festprogrammet rum med Rolf Björling som både sångsolist och programledare. Där medverkade även Spårvägsmännens Musikkår under Marc De la Berg, Spårvägens körer och

Storband, Elisaveta med underhållning för barnen och Gunnar Johansson med allsång. Landstingsrådet Birger Rosell var högtidstalare.

Lördag och söndag den 16 och 17 augusti var det en värmländsk accent på Skansen. Sällskapet Wermlänningarne från Arvika spelade upp sånglustspelet Värmlänningarna av F. A. Dahlgren. Sällskapet Wermlänningarne har nu givit detta sånglustspel på Skansen över 40 gånger.

På söndagen framträdde en annan värmlandsson, operasångaren Håkan Hagegård, som höll stor konsert på Sollidenscenen.

50-årsjubilerande Barnens Dag stod som medarrangör på Skansen fr.o.m. onsdagen den 20 augusti t.o.m. söndagen den 24:e. Alla dagarna var det barncirkus i Bragehallen och på Galejan spelade Thore Ehrling upp till "Minnenas dans" med de flesta av medlemmarna i sin stora dansorkester från 50-talet. Gamla "Nya ansikten" underhöll på e.m. och kvällar. Danska Marinens Musikkår konserterade den 22 augusti, och lördag och söndag var det final i talangtävlingen "Nya ansikten 1975". Lekprogram för barnen ledde Gunnar Ställfors på Bollnästorget lördag och söndag och på söndagskvällen var det Sollidenshow med Lena Ericsson och Kjell Hansson.

Söndagen den 24 augusti sammanföll Barnens Dags-finalen med Korpens dag på Skansen med en rad motionsaktiviteter, bl.a. knattelopp, straffsparkstävlingar och frågesport, jazzbalett och barngymnastik samt ett festprogram på Sollidenscenen, där Thorsten Sundström och Wilhelm Forsberg talade.

Stockholms kommuns pensionärsdag anordnades i år torsdagen den 28 augusti med promenadtävling, tulpanutställning, sånggudstjänst och underhållning både på Bollnästorget och Sollidenscenen. Lasse Holmqvist ledde programmen på Solliden med assistans av bl.a. Sickan Carlsson och Lasse Dahlqvist. Huddinge Spelmansgäng svarade för gammaldansmusiken på Bollnästorget.

Visans dag i Norden ägde rum lördagen den 30 augusti med Visans vänners medverkan i bl.a. ett 3-timmarsprogram på Sollidenscenen, där de flesta av medlemmarna i Visans vänner deltog och där även gäster från våra nordiska grannländer lät höra sig.

Stockholms Fackliga Centralorganisations årliga festprogram ägde rum söndagen den 31 augusti. Utom sedvanliga aktiviteter av Unga Örnar, ABF, Skådebanan, Folkets Husrörelsen och Arbetarkommunen ägde festprogrammet rum på Sollidenscenen, där justitieminister Lennart Geijer var huvudtalare tillsammans med finansborgarrådet John-Olof Persson. För den musikaliska underhållningen svarade Laila Andersson, Rolf Björling och Rolf Jupither samt Skansens Vaktparad.

1–6 september hölls en linberedningsvecka, då man kunde studera de olika momenten i beredningen i Älvrosgården, med bråkning, skäktning, häckling, spinning och vävning.

Lördag den 6 september ordnades en trädgårdsdag, där fackfolk på olika platser informerade om trädgårdsskötsel. Huvudkommentatorer var Nils Dahlbeck och Sören Engelbrektsson, med bl.a. trädgårdsarkitekt John Dormling, hovapotekare Gunnar Krook och Karl Rodhe från Bergianska trädgården som medinstruktörer.

Kyrkans dag arrangerades söndagen den 7 september av Stockholms Frikyrkoråd och Stiftsrådet i Stockholms stift, med gudstjänster, stug- och gårdsmöten och väckelsemöten. Stockholms Ekumeniska Studieförbund och Stockholmsrådet för kristet barn- och familjearbete ordnade en utställning i Bragehallen.

På Sollidenscenen var temat i två program "Kvinnan i församlingen" och "En värld, en mänsklighet, en kyrka". I Bragehallen framfördes ett lyriskt skådespel av kyrkospelsgruppen "Höga visan" och i allsången på Solliden medverkade Vasastadens ekumeniska ungdomskör och Sven Skoglund.

Söndagen den 14 september arrangerade Svenska Terrierklubben sin hundutställning på Skansen. Ca 750 hundar deltog. Klubben lämnade även information om sin

verksamhet och om alla terrierraser. Nils Erik Bæhrendtz förrättade prisutdelning i de olika klasserna. Samma dag ägde även Röda Korsets loppmarknad rum på Bollnästorget.

De Blindas Dag hölls i år söndagen den 21 september. Många medlemmar ur Stadsbudskåren ställde upp i tombolaståndén, bl.a. Edvin Adolphsson, Nils Erik Bæhrendtz, Stig Järrel, Bertil Kugelberg och Allan Nordenstam. I de båda scenprogrammen på Sollidenscenen var Lennart Hyland programvärd med ett stort uppbåd av artister som Ulla Sallert, Sonja Stjernquist, Stig Järrel, Lasse Lönndahl, Hjördis Petterson, Busk Margit Jonsson m.fl. På Sollidenplanen hölls en ledarhundsuppvisning.

Från måndagen den 22 t.o.m. söndagen den 28 september uppmärksammades Byggnadens vecka med en skärmutställning på Skansen där underhållsproblemen för många av Skansens gamla hus och gårdar beskrevs.

Mickelsmässmarknad ägde rum sista lördagen och söndagen i september. Full verksamhet var det i Marknadsgatan, på Kyrkvallen, Tingsvallen och Bollnästorget med hantverkare av alla slag, försäljning av allehanda varor, från hästar till karameller och brännvinskryddor och med gyckel och upptåg av Cirkus Brentano, Axel Andereds trio, Hai och Topsy, fru positivhalare Heffer, kanonfotograf Olsson och Kasperteater.

Trafikens dag arrangerades söndagen den 5 oktober på Skansen av Stockholms Läns Trafiksäkerhetsförbund, Stockholms Trafiksäkerhetsförening, Stockholmsavdelningen av Riksföreningen för Trafik- och Polioskadade, RTP, i samverkan med motororganisationerna, Polisen, SL och Röda Korset.

Från slutet av juni till slutet av augusti har följande serieprogram ägt rum:

Måndagarna har för sjuttonde året i följd varit ägnade åt Skogaholmskonserterna, som i år började den 7 juli och pågick till den 18 augusti med 7 konserter. Repertoaren har pendlat mellan 16- och 1800-talsverk och de medverkande uppträdde som vanligt i tidstrogna dräkter. Följande solister och ensembler har framträtt: Karin Langebo, Eje Kaufeldt, Eva Nordenfelt, Herrgårdskvartetten (Anders Dahl, Åke Hedlund, Giovanni Jaconelli och Walther Årlind samt presentation och manus av Ingemar Liman), barockensemblen Musica Viva (Eva Hagberg, Karin Axelsson, Eva Larsson, Cecilia Ölmedal, Torgny Söderholtz och Karl Göran Ehntorp). Vidare Jerker Engblom och kvartetten Stänk och flikar, årets amerikanska och svenska Jenny Lindstipendiater Audrey Melikian och Synnöve Dellquist, ackompanjerade av Gunilla Ibérer, Rolf och Helene Leandersson samt Gert Lundberg.

Slutkonserten utgjordes av ett musikaliskt divertissement, "Malla Silfverstolpe och hennes vänner", med manus och regi av Bernhard Krook och med följande medverkande: Berit Bohm, Herta Fischer, Peder Svan, Hans Glaes, Tommie Barte, Jan Tillman, Britta Andersson, Yvonne Hedberg och Rickard Ljungberg.

Tisdagarna 1 juli–19 augusti var rubriken I jazz och folkton, med Arne Domnérus sextett som stomme och med följande solister och gästensembler: Leif Strands Kammarkör, Kisa Magnusson, Berndt Egerbladhs sextett, Gunnar "Siljabloo" Nilsson, Toots Thielemans, Björn Ståbi, Pers Hans, Lars Samuelssons storband, Storkyrkans kör dirigerad av Gustaf Sjökvist samt Sylvia Vrethammar.

Onsdagskvällarna 9 juli–27 augusti var det TV-inspelning på Sollidenscenen av programmet Sommarnöjet, som visades i TV 2 på lördagarna, med Ann-Louise Hanson och Håkan Sterner som värdpar, Glenmarks som husband och med följande gästartister: Ted Gärdestad, Harpo, Carl Johan Falkman, The Seekers, Freaky Mountain Boys, Hadar Kronberg, Erland Hagegård, Grus i Dojan, Lars Berghagen, AB Swing och Barbershop, Gregoris med sin kvartett, Jerry Williams, Birds of Fire, Bay City Rollers, Lösnäsan, Fred Åkerström, Per Blendulf, Karin Öhman, Agneta Fältskog, Maritza Horn, Modern Sound,

Öresound, Ellen Nikolaysen, Svenne o Lotta, Diego Blanco, Gunilla von Bahr, Bosse Larsson, Johnny Nash, Desiré Edlund, Ulf Björkegren, Bob Arno, Lill-Babs, Gösta Linderholm, Åke Norin, Björn Wikström, Gin o Grappo, Rockfolket, Britt-Marie Ahrun, Teach in, Annifrid Lyngstad, Lasse Lönndahl, Leo Sayer samt Karin och Janne Hollingworth.

Serieprogrammet Dixieland och Blues ägde i år rum på torsdagarna 26 juni–14 augusti, med showprogram på Solliden och dans för allmänheten på scenen med resp. orkestrar. Olle Björklund var som vanligt värd för programmet och följande orkestrar medverkade: Olle Orrjes Jazzband, Bill Greenow's Jazzmen, AB Swing o Barbershop, Cave Stompers, Les Saint Blues, Ekerö Svängsexa, Jazzdoctors och Kustbandet.

I gårdar och gränder, en dag med hantverk och aktiviteter i Stadskvarteret och i gårdarna, anordnades varje lördag under tiden 28 juni–16 augusti.

Lördagskvällarna den 5 juli–23 augusti var det allsång på Solliden med Bosse Larsson som ledare och med Lasse Olssons kvartett, som förutom kapellmästaren består av Curt Edman, Bo Ehrenholm och Preben Janevi. Lördagen den 12 juli ersattes detta lag av Elon Dahl och Lars Eks kvartett. I programmet ingick varje gång också en musikgissningstävling, som förde fram till final med en Gambiaresa som första pris.

Veckan den 30 juni–6 juli gavs varje dag på eftermiddagarna på Tingsvallenscenen "Djurgårdsfröjd", musikaliskt divertissement med texter och melodier från 1770 till 1920, med och av Fonofon.

Skansens Vaktparad under ledning av Sture Englund, har spelat lördagar och söndagar 12 april–8 juni samt 16 augusti–28 september.

Dans för allmänheten på Bollnästorget har det varit på onsdagar (21 maj–27 augusti) då Axel Andereds kapell svarat för musiken, torsdagar (26 juni–28 augusti) även då med Axel Andereds kapell, fredagar (20 juni–29 augusti) och söndagar (22 juni–31 augusti) då Skäggmanslaget och Delsbopojkarna spelat upp båda dessa veckodagar, samt lördagar (24 maj–30 augusti) då följande orkestrar medverkat: Ludgo-Pelles orkester, Söderkisarna med 2 kvällar, Ålands Spelmansgille, Gun-Britt och Olle Karlssons kvartett, Skansens Spelmanslag, Dalarnas Spelmän, Stockholms Melodiklubb under Gunnar Molthon, Lars Eks kvartett, Lennart Ljungs kvartett, Nyköpingshus Spelmansgille, Bo Hectors kvartett, Aga Dragspelsklubb Entusiasterna, Lasse Olssons kvartett, och Blånn-Olles Spelmanslag.

Torsdagar, fredagar och lördagar under tiden 26 juni–16 augusti har på Bollnästorget ordnats övning i gammaldans för allmänheten. Medlemmar ur Skansens Folkdanslag har stått för instruktionen och Skansens spelmän har svarat för musiken.

Skansens folkdanslag har under söndagar i maj och september och dagligen mellan 20 maj och 31 augusti visat folkdanser och även gjort dagliga uppvisningar på restaurang Solliden. Skansens spelmän har spelat söndagar i april och maj samt alla dagar under tiden 17 maj–31 augusti, och har även spelat vid Folkdanslagets uppträdanden. Nils Nilsson har ansvarat för folkdanslaget och Axel Myrman för spelmännen. Skansens Ringleksbarn, som uppträtt lördagar och söndagar den 24 maj–22 juni samt 9 augusti–21 september, har letts av Astrid Selking och Thorbjörn Attersand.

Gästande folkdanslag, förutom de i temadagarna medverkande, har under året varit: Finska föreningens folkdanslag, Volkskunstgroep Drieske Nijpers från Belgien och Sing- und Volkstanzkreis Leutershausen från Tyskland.

Följande sångkörer, musikkårer, orkestrar och artister har, förutom vad som tidigare anförts, gjort egna framträdanden: Hovin Skoles Musikkorps från Norge, Sörmlands Ungdomsorkester, dir. Ingemar Berg, Sörmländska Blåsorkestern, dir. Åke Alderman och Stig Norberg, Nordby Skolekorps från Norge, Ensemble Vocal Josquin des Prés från Poitiers, nyckelharpogruppen Harpan min, Symphonic Wind Orchestra

från USA, sångkören Sky-sing från Stavanger, Gnesta-Kalle, Skäggmanslaget och Delsbopojkarna i inspelning av radioprogrammet "Sommarfröjd från Bollnästorget på Skansen", Busk Margit Jonsson, med Skansens Spelmän, Danska Marinens Musikkår, Boxholms Ungdomsmusikkår och Par Bricoles Sångkör, dir. Håkan Sund.

Biodling har som tidigare demonstrerats vid Väla skola lördagar och söndagar i juni och juli, arrangerat av Sveriges Biodlares Riksförbund, i avsikt att stimulera intresset för biodling och att visa dess stora betydelse för svensk naturvård.

Hantverksdagar har anordnats under höstsöndagarna 5 oktober–2 november.

Julmarknaden ägde i år rum de tre söndagarna 30 november samt 7 och 14 december, med alla traditionella inslag. I Delsbogården berättade "Lillstintan" Birgit Leander historier från Hälsingland, i Stadskvarteret och Marknadsgatan underhöll Hai och Topsy, positivhalare Douglas Heffer och Wålfsextetten, i Seglora kyrka sjöng den 30 november Par Bricoles Sångkör och övriga marknadsdagar ungdomar från Stockholms Kommunala Musikskola. Som vanligt medverkade Skansens Borgerskap i Stadskvarterets verkstäder och många hemsysslor visades ute i gårdarna.

I samarbete med Året runt arrangerades även i år Luciafirandet lördagen den 13 december. Luciatåget gick från Bredablick till Bollnästorget, där Liv Ullman krönte årets Lucia. Medlemmar ur Skansens Folkdanslag ledde lekar och dans kring granen till Axel Andereds kapell, Stockholms Flickkör medverkade, dirigerad av Mary Wallskog, och konferencier var Ulf Elfving. Hela dagen var det också Luciamarknad på Bollnästorget och i Marknadsgatan.

Skansens Stjärngossar under Stig Carlssons ledning har uppträtt i olika gårdar den 1, 5 och 6 januari samt 26, 27 och 28 december.

Fredagen den 26 december, annandag jul, och söndagen den 28 december var det Familjedagar med fri entré. Förutom de vanliga julattraktionerna spelade Wålfsextetten vid Gubbhyllan och utanför Bragehallen, och på Bollnästorget var det underhållningsprogram med tant Anita och Televinken, buktalaren Mac Eddie samt Axel Andereds kapell. Programledare var Ulf Elfving och Pekka Langer. I Bragehallen gavs varje dag två föreställningar med Barncirkus, där Skansens hästflickor medverkade.

I Seglora kyrka har högmässa hållits varje sön- och helgdag, varvid huvudsakligen präster från Stockholms Stift officierat. Fr.o.m. 24 maj t.o.m. 1 september har aftonbön hållits varje dag i samarbete med Stockholms Kyrkobrödrakår. Ansvaret för genomförandet av dessa aftonböner har åvilat kyrkans kantor, Gustaf Hellblom samman med klockare Haqvin Tiderman. I medeltal har 60 personer deltagit i aftonbönerna varje kväll. 78 vigslar har under året ägt rum i kyrkan. Under sommaren har kyrkan upplåtits 16 söndagar för eftermiddagsgudstjänster i Stockholms Frikyrkoråds regi, som också svarat för konventiklar i Bollnässtugan söndagar under tiden 25 maj till 31 augusti. Särskilt anordnade nattvardsgudstjänster har ägt rum vid fyra tillfällen.

För barnen har under sommaren spelats kasperteater på Bollnästorget varje lördag och söndag 10 maj–28 september samt söndagar i oktober. Kasper har som tidigare år varit Ulf Håkan Jansson.

En nyhet i år för barn och vuxna har varit "Sommarängen", teater i det gröna på Tingsvallenscenen, där lördags- och söndagseftermiddagar givits föreställningar 24 maj–21 september. Ulf Håkan Jansson har skrivit pjäsen, och han har även spelat tillsammans med Britt Örnehed och Britt-Louise Tillbom, som alternerat i den kvinnliga rollen.

I Väla skola har "Tant Lillemor", Lillemor Biörnstad, läst sagor under tiden 3–8 mars, 20 maj–4 juni och 23 augusti–6 september samt under julhelgen och marknadssöndagarna.

Från den 27 september till årets slut har i övre rulltrappshallen visats en utställ-

ning av hattar från 1850–1950, arrangerad av Skansens Klädkammare.

Olle Björklund har under tiden 7 maj–31 augusti varit anställd som programvärd på Skansen.

Alla program med kulturhistorisk anknytning såsom hantverksdagar, Bellmandagen, "I gårdar och gränder", Mickelsmässmarknad m.fl. har genomförts i samarbete med Kulturhistoriska avdelningen.

Nils Erik Bæhrendtz

Publicering

Från Skansen har utgivits:

Delhäften av en utvidgad, ännu ej utkommen ny upplaga av Skansens hus och gårdar:

Bergsmansgården av Gösta von Schoultz och Mats Jansson. 16 s.

Bollnässtugan, Delsbogården av Elisabeth Strömberg och Christina Westberg. 40 s.

Ekshäradsgården av Christina Westberg. 24 s.

Lappvistet av Rolf Kjellström 16 s.

Moragården av Mats Rehnberg (1953) och Mats Janson (red. 1975). 24 s.

Skogaholms herrgård av Erik Andrén. 32 s.

Älvdalsbodarna av Mats Janson. 16 s.

Älvrosgården av Anna-Maja Nylén och Christina Westberg. 24 s.

Delhäften av en utvidgad, ännu ej utkommen engelsk upplaga av Skansen Open-air Museum:

The Bollnäs House, The Delsbo Farm av Elisabeth Strömberg och Christina Westberg. 40 s.

The Ekshärad Farm-house av Christina Westberg. 24 s.

The Iron Master's Farm av Gösta von Schoultz och Mats Janson. 16 s.

The Lap Camp av Rolf Kjellström. 16 s.

The Mora Farm av Mats Rehnberg (1953) och Mats Janson (ed. 1975). 24 s.

Skogaholm Manor av Erik Andrén. 32 s.

The Summer Farmstead from Älvdalen av Mats Janson. 16 s.

The Älvros Farm av Anna-Maja Nylén och Christina Westberg. 24 s.

Statarlängan från Berga av Ivar Lo-Johansson, Mats Janson, Ingemar Liman. 103 s. Andra upplagan.

Mats Janson
Se Från Skansen har utgivits

Ingemar Liman
Årets ABC, en bok om våra festtraditioner. 159 s. Forum
Se även Från Skansen har utgivits

Helmut Pinter
Die Zucht des Dreistreifen-Ziersalmlers, i Aquarien Magazin, vol. 9, s. 271–273.
Gedanken über alte Kataloge, i Aquarien Magazin, vol. 9. s. 426–429.
Offentliga akvarieanläggningar vid resvägen, i Akvariet, årg. 49, s. 252.
"Verblichene Statussymbole", die Metallkärpflinge, i Aquarien Magazin, vol. 9, s. 86–87.

Christina Westberg
Se Från Skansen har utgivits

Befattningshavare vid årets utgång

(Siffrorna anger året för inträde i institutionens tjänst.)

Verkställande direktör, fil. dr docent Nils Erik Bæhrendtz, 69
Sekreterare Maj Wohlin, 69
Ekonomidirektör, tillika vice verkställande direktör, jur. kand. Karl-Erik Nygren, 62
Sekreterare Margit Schüssler, 64

Kulturhistoriska avdelningen

Förste intendent fil. lic. Arne Biörnstad, 52
Intendent fil. kand. Mats O. Janson, 74
Assistent Berit Hertzberg, 65
Förste reparatör Per Maijgren, 71
Gårdsvärdinna Valborg Uhlén, 55
Gårdsvärdinna Borghild Kristoffersson, 59
Gårdsvärdinna Elsa Hernestål, 67
Gårdsvärdinna Annie Larsson, 68
Gårdsvärdinna Jenny Forsberg, 70
Gårdsvärd Per Steckzelius, 70
Gårdsvärdinna Ingrid Lööv, 71
Gårdsvärd Gunnar Svensson, 71
Gårdsvärdinna Elsa Habenicht, 72
Gårdsvärdinna Karin Kihlberg, 72
Gårdsvärdinna Aina Johansson, 73
Gårdsvärdinna Anna Nyberg, 73
Gårdsvärdinna Elsie Edvardsson, 74
Gårdsvärd Yngve Hellkvist, 74
Gårdsvärdinna Else-Britt Rondahl, 74

Gårdsvärdinna Sonja Pramberg, 75
Gårdsvärd Anders Svenshagen, 75

Klädkammaren

Intendent fil. kand. Ann Resare (deltid), 71
Assistent Maj-Britt Hemlin, 60
Assistent Ewa Hesselgren (deltid), 75
Biträde Maria Kings-Eriksson, 42
Sömmerska Berit Lindén (tj.-led.), 69
Sömmerska Margit Stegner, 74
Sömmerska Helena Tirkkonen, 73
Tvätterska Gerd Eriksson, 71

Biologiska museet

Kassörska Marta Arvind, 70

Seglora kyrka

Kantor Gustav Hellblom, 51

Zoologiska avdelningen

Förste intendent fil. lic. Per-Olof Palm, 74
Konsult, professor Karl Borg (deltid), 54
Djurvårdarförman Tore Glemmefors, 32
Vice djurvårdarförman Åke Nord, 54
Vice djurvårdarförman Helmut Pinter, 58
Förste djurvårdare Torsten Cellvander, 38
Förste djurvårdare Anders Wiklund, 57
Förste djurvårdare Henry Mähl, 65
Förste djurvårdare Ingvar Nylund, 66
Förste djurvårdare Bernt Malmqvist, 65
Djurvårdare Mats Berg, 71
Djurvårdare Tommy Lambrell, 74
Djurvårdare Kerstin Johansson, 75
Djurvårdare Leif Wicksell, 75

Allmänna avdelningen, sektion 1

Programenheten

Programchef fil. lic. Ingemar Liman, 66
Programsekreterare Siw Östgren, 75

Försäljningsenheten

Intendent Britt Stern, 63
Kansliskrivare Karin Björkman (tj.-led.), 68
Kansliskrivare Margit Land, 66
Försäljningsbiträde Anna-Greta Rickan, 71
Försäljningsbiträde Ulla Hedström, 75

Informationsenheten

Redaktör fil. kand. Christina Westberg, 71
Skrivbiträde Anna Maria Gnista, 71

Allmänna avdelningen, sektion 2

Intendentursektionen

Intendent Sten Blomquist, 66
Vaktförman Tore Bergsten, 41
Förste vaktmästare Karl-Erik Andersson, 56
Förste vaktmästare Folke Boqvist, 66
Förste vaktmästare Sven Hörnfeldt, 63
Förste vaktmästare Rune Kirsch, 64
Förste vaktmästare Åke Nilsson, 57
Förste vaktmästare Kjell Mattsson, 69
Förste vaktmästare Bengt Krantz, 66
Förste vaktmästare Don Karlström (tj.-led.), 70
Förste vaktmästare Leif Färlén, 71
Förste vaktmästare Björn Engström, 75
Stallförman Per Otto Södergren, 66
Djurvårdarelev Gunilla Söderlund, 71
Stallelev Yvonne Jonsson, 73

Ekonomiavdelningen

Kamrer Åke Johnson, 72
Kassör Inga-Stina Landström, 66
Assistent Karin Hagelin, 27
Kontorsskrivare Gun Adamsson, 71
Kontorsskrivare Ulla Mähl, 70
Kansliskrivare Karin Frisk, 56
Kansliskrivare Kerstin Röckner, 72
Telefonist Birgit Lindström, 39
Telefonist Inez Mattsson, 68

Byggnadsavdelningen

Byggmästare Bo Kumerius, 67
Verkmästare Lars Mattsson, 72
Kansliskrivare Margit Franzén, 75
Hantverkare Helge Sjöberg, 30
Hantverkare Erik Gjers, 32
Hantverkare John Gjers, 36
Hantverkare John Ahlström, 37
Hantverkare Eino Luoma, 74
Hantverkare Simon Renemar, 66
Hantverkare Åke Degerman, 72
Hantverkare Hans Markeryd, 72
Trädgårdsmästare Leif Johansson, 63
Trädgårdsbiträde Yngve Hopstadius, 66
Trädgårdsbiträde Sigfrid Flodin, 37
Trädgårdsbiträde Pekka Hirvonen, 72
Trädgårdsbiträde Bosse Hagelin, 74
Trädgårdsbiträde Dan Larsson, 75
Elverkmästare Rune Sagström, 70
Elektriker Börje Boman, 62
Maskinist Ingvar Jonsson, 74
Bilförare Anders Thonberg, 66
Reparatör Karl Otto Kimbratt, 67
Reparatör Lennart Ahlén, 68
Reparatör Bernt Lindqvist, 68

Reparatör Erik Larsson, 71
Reparatör Lennart Rundqvist, 74
Reparatör Lars Pettersson, 59
1:e Lokalvårdare Ingeborg Biehmelt, 73
Lokalvårdare Mirjami Tolvanen, 72
Lokalvårdare Sigrid Larsson, 70
Lokalvårdare Margareta Larsson, 71
Lokalvårdare Salme Hirvonen, 74

Nordisk folktro

Under hela sin verksamhet har Nordiska museet bedrivit en omfattande insamling av folktro och annan folklore, vilket gjort det till en av de mest betydande institutionerna inom detta område.

I år är uppsatserna i Fataburen för första gången samlade kring ett renodlat folkloristiskt tema, varvid samarbete etablerats med forskare i Danmark, Finland och Norge. Liksom för tre år sedan har Fataburen alltså i år en utpräglat nordisk karaktär. Uppsatserna spänner över vida fält från forskningsöversikter och frågor av mera teoretisk karaktär till företeelser som barns tro och vår egen tids sägner.

Nordiska museet

ISBN 91 7108 122 4